Ankündigung und Aufforderung

zu einer

allgemeinen Revision

der

Wissenschaften.

Einer

Königl. Akademie der Wissenschaften

zu Berlin

vorgelegt

von

Salomon Maimon.

Berlin, 1793.

Gedruckt bei Johann Georg Langhoff.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Unter allen gelehrten Unternehmungen, woran die Welt in unsern Zeiten keinen Mangel hat, scheint doch eine solche, wie ich hier dem gelehrten Publikum ankündigen, und wozu ich dasselbe auffodern will, nicht nur nicht überflüfsig, sondern so gar ein Desideratum von grofser Erheblichkeit zu seyn.

I. Eine jede Wissenschaft besteht aus Materie und Form. Die Materie ist der besondere Gegenstand, den die Wissenschaft behandelt. Die Form aber die Behandlungsart desselben. Die allgemeinste Form einer jeden Wissenschaft ist dasjenige wodurch sie eine Wissenschaft überhaupt ist; nämlich die grofste mögliche Einheit der Prinzipien, und eine systematische Ordnung des darunter zu subsumirenden Mannig-

faltigen; oder kürzer: das Minimum der extensiven und das Maximum der intensiven Gröfse dieser Prinzipien. Diese Form ist eine Foderung der Vernunft in Ansehung eines jeden wissenschaftlich zu behandlenden Gegenstands überhaupt. Dafs die Wissenschaften in dieser Rücksicht noch sehr mangelhaft sind, dazu kann die Mathematik, der, wie man (wegen ihrer grofsen Evidenz) dafür hält, der Name einer Wissenschaft *per excellentiam* beigelegt werden mufs, als ein Beispiel dienen. Ihre Prinzipien, wenn man die Axiomen dafür halten will, konnten, (durch richtigere Erklarungen, als die wir bis jetzt haben) viel einfacher gemacht werden. Der grofse Leibniz ausserte schon den Wunsch, dafs man die Axiomen, so weit es angeht, demonstriren mögte. Die systematische Ordnung in der Geometrie ist blofs die Ordnung von Grund und unmittelbarer Folge, nicht aber die eigentliche systematische Ordnung eines mannigfaltigen Ganzen unter der Einheit, wodurch es ein Ganzes wird. Auf eben diese Art ver-

halt es sich auch, mehr oder weniger, mit andern Wissenschaften.

Die Revision der Wissenschaften soll eine jede Wissenschaft in dieser Rücksicht untersuchen; den Mangel dieser formellen Einheit anzeigen, und entweder die Unmöglichkeit der Verbesserungen aus unumstöfslichen Gründen beweisen, oder auf Mittel zur Verbesserung bedacht seyn.

II. Die Prinzipien können in Ansehung des wissenschaftlich zu behandelnden Gegenstands entweder reell d. h. in der Natur dieses Gegenstands selbst gegründet seyn, wie die Prinzipien der Mathematik der Naturwissenschaft u. d. g. Oder ideal, d. h. in einer nothwendigen Vernunftidee gegründet, wie das kantische Moralprinzip, oder endlich willkührlich, wie die verschiedenen Prinzipien der verschiedenen Systeme der Naturgeschichte.

Die Revision der Wissenschaften soll daher die Art der Prinzipien, die einer jeden Wissenschaft zum Grunde gelegt werden müssen, bestimmen; und wo mehrere hetero-

gene Arten derselben möglich sind, eine Vergleichung zwischen denselben, in Ansehung ihrer Realität an sich, Nützlichkeit zur Erlernung der schon bekannten, und Fruchtbarkeit in Erfindung neuer Wahrheiten, anstellen.

III. Aufser der gedachten allgemeinen Form einer jeden Wissenschaft überhaupt, hat eine jede derselben noch eine ihrer Natur angemessene eigne Form oder Behandlungsmethode (*a priori*, *a posteriori*, synthetisch, analytisch u. d. g.) welche mit einer andern nicht verwechselt werden darf, wenn man dieser Wissenschaft nicht gleich anfangs eine schiefe Richtung geben, und dadurch ihren Fortgang hemmen will. Dafs dieses in Ansehung mancher Wissenschaften noch nicht so genau bestimmt ist, kann man schon daraus sehen, weil erst in unsern Zeiten Kant zeigen mufste, dafs die mathematische Methode von der philosophischen *toto genere* verschieden sey; und weil noch bis jetzt mancher aus der Wolfischen Schule glaubt, durch Anwendung der mathe-

matischen Methode neue Entdeckungen in der Philosophie zu machen. —

IV. Die Form einer Wissenschaft, kann sich sowohl über die Gränzen der Materie erstrecken, als auch vor denselben zurückbleiben. Ein Beispiel der ersten Art liefern uns die algebraischen Formeln, die unter gewissen Bedingungen der Materie (auf gewisse bestimmte Grössen reduzirt) ihre Realität haben, unter andern aber nicht. So sind z. B. die Formeln, die unter gewissen Bedingungen der Subsumtion auf unmögliche Grössen führen. Diese Form erstreckt sich also, wegen ihrer Allgemeinheit, weiter als die Materie; und doch hat sie zum wenigsten einen negativen allgemeinen Gebrauch, indem man eben dadurch überzeigt wird, dafs die darauf zurückgebrachte Aufgabe selbst unmöglich ist. Dergleichen allgemeine Formeln sind also nicht gänzlich zu verwerfen, nur mufs ihre Bedeutung richtig bestimmt werden. Die Vernachläfsigung dieser Bemerkung hat, selbst in der Mathematik, manche

Mifsverstandnisse und Ungereimtheiten (besonders in Ansehung der Rechnung des Unendlichen) veranlafst. In der Philosophie ist diese Bemerkung von noch gröfserer Wichtigkeit. Auf ihr beruht, wie ich dafür halte, die mögliche Schlichtung der Streitigkeit zwischen den Kantianern und ihren Gegnern.

So liefert uns auch die noch bis jetzt nicht erfundene allgemeine Gleichung ein Beispiel der zweiten Art; die bekannten Auflosungsmethoden sind nur in gewissen Graden der Gleichung brauchbar; in andern hingegen nicht. Dieses ist nicht nur als ein Mangel der vollstandigen Form dieser Wissenschaft, sondern auch als der Grund anderer Unvollkommenheiten zu betrachten. So ist auch noch bis jetzt die Frage unentschieden: Ob es ein Fundament des philosophischen Wissens überhaupt giebt, oder nicht? Und wenn es ein solches giebt, was es für eins sey? Der scharfsinnige Philosoph Hr. Reinhold bejaht nicht nur die erste Frage, sondern er glaubt so gar dieses Fundament schon gefunden

zu haben. Andere hingegen bekümmern sich entweder um ein solches Fundament nicht, oder glauben zum wenigsten dafs es bis jetzt noch ein Desideratum sey.

Die Revision der Wissenschaften soll daher auch den Grad des Mifsverhältnisses zwischen Materie und Form in einer jeden Wissenschaft genau angeben, und wo möglich auf dessen Hebung bedacht seyn.

V. Sie soll auch die richtige Erklärung einer jeden Wissenschaft, und die davon abhangende Bestimmung ihrer Gränzen und Absonderung von allen andern Wissenschaften festsetzen.

Der selige Pr. Karsten hat schon bemerkt, dafs man gemeiniglich, auf eine unschickliche Weise, in den Lehrbüchern der Naturwissenschaft dasjenige vorzutragen pflegt, was eigentlich zur angewandten Mathematik gehört. Er machte daher einen Versuch, ein Lehrbuch der Naturwissenschaft zu schreiben, worinn das Eigenthümliche dieser Wissenschaft, rein und abgesondert von allen Fremd-

artigen, abgehandelt wird. So hat auch Kant die metaphisischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, (*phisica generalis*) so wohl von der eigentlichen Metaphisik, (nach ihm: Transzendentalphilosophie) als der angewandten Mathematik, ja so gar der eigentlichen besondern Naturwissenschaft abgesondert, und als eine Wissenschaft an sich behandelt.

Eine solche Absonderung kann und mufs auch mit andern wissenschaftlichen Materien vorgenommen werden, wenn nicht die Gränzstreitigkeiten zwischen den Wissenschaften (wie es bei Gränzstreitigkeiten zu geschehen pflegt) eine vernachläfsigte Bearbeitung derselben erzeugen soll.

VI. Sie soll die in einer jeden Wissenschaft gebrauchten besondern Methoden in Anspruch nehmen: welche dieser Wissenschaft, ihrer Natur nach, nothwendig, und welche blofs zufällig, welche blofs zur Erlernung, und welche zur Erfindung dienen können, nach unumstöfslichen Gründen, beurtheilen.

VII. Sie soll die best' mögliche Klassifikazion der Wissenschaften vorschlagen, wodurch mehrere derselben, ja vielleicht alle, zu einer allgemeinen Wissenschaft gebracht, nach einerlei Prinzipien und Methoden behandelt werden, und wodurch sie einander wechselseitig zur Aufklarung behulflich seyn konnten. Die Politik z. B. hat, so wie die Arzeneikunde, die Erhaltung und Widerherstellung eines beseelten organischen Korpers (des Staatskorpers) zum Zweck. Die verschiedene Abtheilungen und Behandlungsmethoden dieser so heterogen scheinenden Wissenschaften lassen sich also suglich mit einander vergleichen; die Staatsökonomie und Polizei, mit der Diatetik; die innere Einrichtung und Verwaltung der Geschafte, mit der Physiologie; die Untersuchung über die Ursachen des Verfalls eines Staats, mit der Pathologie, und die Untersuchung über die Mittel zu seiner Widerherstellung, mit der Therapie.

So könnte auch die Sittenlehre, durch Verknüpfung des Prinzips der Eigenliebe mit dem des allgemeinen Wohlwollens; so wie auch die Aesthetik, durch Verknüpfung des Prinzips der sinnlichen Vollkommenheit mit dem des Interesse, nach den Gesetzen der zusammengesetzten Bewegung behandelt, und völlig bestimmt werden.

VIII. Wie bekannt können die Gelehrten füglich in zwei Hauptklassen eingetheilt werden, nemlich in Selbstdenker und Nichtselbstdenker, und die Letztern, wenn man die Wahrheit frei heraus sagen darf, werden vielleicht die gröfste Klasse ausmachen. Diese bekummern sich nicht um die Prinzipien der Wahrheit, und ihren rechtmäfsigen Gebrauch, sondern sie sind einigermafsen den Tapetenwürkern gleich, die wenn schon sie selbst von der Zeichenkunst nichts verstehen, dennoch vermittelst einer Maschine, die von einem kunstverständigen Planmäfsig verfertigt worden ist, und einer ihnen angewiesenen

Methode in Handhabung derselben, die schönsten Figuren in den Tapeten hervorzubringen im Stande sind. Von dieser Art sind z. B. die bloſsen Calculatores in der Mathematik, die ohne die Wahrheiten aus ihren Prinzipien, durch eigenes Nachdenken synthetisch herauszubringen, dennoch durch gewisse ihnen angezeigte Regeln der symbolischen Operationen, nicht nur die von andern erfundenen Wahrheiten einzusehen, sondern auch zufälligerweise neue Wahrheiten zu erfinden im Stande sind, und also Erfinder werden, ohne Erfindungskunst zu besitzen. Von dieser Art sind auch die Calculatoren in der Philosophie. Diese nehmen sowohl die Prinzipien als die Behandlungs-Methode dieser Wissenschaft auf fremden Glauben an, und bekümmern sich aufs höchste bloſs um die logische Form, wodurch sie, vorausgesetzt daſs diese Prinzipien und diese Methode, in Ansehung der angenommenen Wissenschaft ihre Richtigkeit haben, auf neue Wahrheiten gerathen können; da aber dieses selbst zweifelhaft ist, und sie daher so gut als von

Wahrheit zu Wahrheit, von Irrthum zu Irrthum schreiten können, und man diese Irrthümer nicht wie die Zeichnungsfehler eines Tapetenwürkers durch ein unmittelbares Urtheil, oder wie die des Mathematischen Calculators durchs Calcul selbst, das heist durch angestellte Untersuchung über die logische Form entdekken kann, so soll die Revision der Wissenschaften darauf abzielen, jede philosophische Ausarbeitung, welche der Aufmersamkeit würdig ist, in dieser Rücksicht der Prüfung zu unterwerfen, und nach angestellter Untersuchung, sowohl über die Prinzipien worauf sie sich stützt, als ihre Behandlungs-Methode, ihren Werth bestimmen.

IX. Wird auch jedem, der sich in der gelehrten Welt umgesehen hat, nicht unbekannt seyn, dafs die Gelehrten mit einander in immer währenden Kriege leben, indem man (aus Partheisucht) geneigt ist, den Unterschied der Meinungen und Systeme, wenn er auch an sich noch so gering ist, und zuweilen blofs im Ausdrucke bestehet, so grofs als möglich vor-

zustellen, wodurch der wahre Gesichtspunkt nothwendig verrückt wird. Die R. d. W. soll daher in dergleichen Fällen diesen Gesichtspunkt genau angeben, den *Statum Controversiae* richtig bestimmen, und unter den verschiedenen Partheien, so weit dieses angeht, Friede und Eintracht stiften. Der Zweck des Kriegs mufs der Friede seyn; die gelehrte Polemik soll blofs dazu dienen, die Sache worüber gestritten wird aufzuklaren, und die Mifsverstandnisse zu heben, nicht aber die Feindseligkeiten zu verewigen.

X. Es ist auch bekannt, wie sehr man geneigt ist, einen Effekt der nach und nach, zu verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Ursachen hervorgebracht worden ist, ganzlich der letzten, zunachst in die Augen fallenden Ursache beizulegen, ohne auf den Antheil der vorhergegangnen im mindesten Rücksicht zu nehmen. Dieses geschieht nicht selten zum Schaden der Wissenschaften, indem man statt einer vollstandigen Reihe von zugleich wirkenden oder auf einander folgenden Ursachen

die den zureichenden Grund dieses Effekts enthalten, blofs einen Theil davon, folglich einen unzureichenden Grund desselben angiebt. Die Naturwissenschaft, die Staatsklugheit, ja so gar die Moral mufs nothwendig darunter leiden, indem man die Wirkung gewisser Ursachen vernachlafsigt, auf die Wirkung anderer aber mehr Gewicht legt, als nach dem wahren Zusammenhang der Dinge geschehen sollte, und sich auf diese Art falsche Regeln zum zukunftigen Gebrauch abstrahirt.

So ist man auch gewohnt Erfindungen in Künsten und Wissenschaften demjenigen beizulegen, der dieselben zur Vollkommenheit gebracht hat, ohne auf den Antheil derer, die ihm vorgearbeitet haben, Rucksicht zu nehmen. Und selbst der Erfinder pflegt seine Erfindung nicht nach dem wie er darauf gerathen ist, sondern vielmehr nach dem, wie es die Lehrmethode mit sich bringt vorzutragen, welches, wie ich dafür halte, die Ursache ist, warum wir noch bis jetzt keine Erfindungskunst haben.

Die

Die K. d. W. soll daher einen jeden wissenschaftlich zu erklärenden Effekt und eine jede Erfindung in Anspruch nehmen, wie viele Begebenheiten oder Personen daran Antheil hatten und wie grofs der Antheil einer jeden war, aus unbezweifelten Datis der Geschichte bestimmen. Sie soll die stufenweise Entstehung einer jeden Erfindung, wodurch sie befördert, oder wodurch sie einige Zeit aufgehalten worden; was einen wesentlichen, und was einen blofs zufälligen Einfluss darauf hatte, genau angeben, und daraus Regeln zur Erfindungskunst festsetzen, welche hernach auf Prinzipien zurückgeführt, und in ein System geordnet, zur Erfindungswissenschaft gemacht werden können.

XI, Ist auch bekannt, dafs man sehr oft Meinungen und Systeme aus blofser Autorität verwirft, ohne dieselbe genau untersucht zu haben, und so wie die Geisterbeschwörer alle Geister verbannen, die sich wegen ihrer Gröfse nicht in einem ihnen vorgeschriebenen engen Raum einschliefsen lassen, so verbannen auch

einige Pedanten einen Hobbes, einen Spinoza u. s. w., blofs weil sich diese grofse Geister zu ihren Compendien nicht schicken wollen. Sie machen es wie die Rabbiner von den Sodomiten erzahlen, die keinen Menschen unter sich litten, der das gewohnliche Maafs ihrer Grofse ubertraf; wenn daher ein Reisender das Ungluck hatte, dieses Maals zu ubertreffen, so liefsen sie ihm diesen uberflussigen Theil abhauen, damit er ihnen an Grofse gleich seyn mochte, unter welcher Bedingung sie ihm das Bürgerrecht mittheilten. Diese Schrift soll also dergleichen Meinungen und Systeme der Untersuchung unterwerfen, ihnen Gerechtigkeit widerfahren lassen, und sie wider alle Autorität und Vorurtheile überhaupt in Schutz nehmen.

Ich hofte, dafs man mir des in dieser Ankundigung bemerkten Eifers und freimuthigen Ausdrucks wegen, keine Unbescheidenheit und Mangel an gutem Geschmack beimessen wird; es betrifft die Sache der Wahrheit und die Ehre grofser Manner, die sich durch ihre Bemühungen um das menschliche Geschlecht ver-

dient gemacht haben. Wie kann man dabei gleichgültig seyn, wenn man das tiefsinnigste System des Spinoza blofs durch einige superfeine Distinktionen in Ansehung der Begriffe von Substanz und Freiheit über den Haufen zu werfen vorgiebt, da doch ein jeder, der in der Metaphysik Dogmatiker seyn will, zuletzt darauf kommen mufs. Oder wenn man das System des Hobbes, welches das consequenteste unter allen Systemen des Naturrechts ist, blofs durch einige abgeleitete Empfindungen, die aus dem gesellschaftlichen Zustand hergenommen sind, und die man falschlich für primitive ausgiebt, widerlegen will, wie ich dieses alles in der Revision ausführlich zu zeigen mir vorbehalte.

Man sieht schon aus diesem schwachen Umrifs, dafs der Plan dieses Werkes (der, wie natürlich, erst durch die Bearbeitung selbst völlig bestimmt, und in ein helles Licht gesetzt werden kann) nicht nur an sich wichtig, sondern auch von grofsem Umfange ist. Es ist nicht zu hoffen, dafs ein solcher Plan auf

einmal und durch die Kräfte eines Einzelnen ausgeführt werden könne.

Ich fodere daher zu diesem wichtigen Unternehmen, wozu ich blofs mein Scherflein beitragen kann, alle diejenigen Gelehrten auf, denen die Verbesserung und Erweiterung der Wissenschaften überhaupt am Herzen liegt, und die nicht den ungereimten Grundsatz hegen: Alles Gute mufs blofs als Mittel zu etwas gut seyn; sondern dergleichen Bemühungen sowohl als Mittel zu einem Zweck, als auch an sich selbst belohnend, und der Würde der menschlichen Natur angemessen halten.

Was andere, die zu grofsen Ideen nicht geschaffen sind, und bei denen das was ist, die Norm von dem was seyn soll abgiebt, dazu denken mögen, kümmert mich nicht.

Durch eine zu diesem Behuf eingerichtete Korrespondenz kann so wohl dieser Plan selbst, als die aufsere Einrichtung des zu seiner Ausführung angekündigten Werkes naher bestimmt werden.

Berlin, den 1sten May 1792.

Sam: Maimon.

Salomon Maimon's

Lebensgeschichte.

Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben

von

K. P. Moritz.

In zwei Theilen.

Berlin, 1792.
bei Friedrich Vieweg dem ältern.

Ad
Bibl.
Acad.
Lund.

Vorbericht des Herausgebers.

Diese Lebensbeschreibung bedarf keiner Anpreisung, um gelesen zu werden. Sie wird für einen jeden anziehend seyn, dem es nicht gleichgültig ist, wie die Denkkraft, auch unter den drückendsten Umständen, sich in einem menschlichen Geiste entwickeln kann, und wie der ächte Trieb nach Wissenschaft sich durch Hindernisse nicht abschrecken läßt, die unübersteiglich scheinen.

Was aber diesem Buche noch in andrer Rücksicht einen besondern Werth giebt, ist eine unpartheiische und vorurtheilsfreye Darstellung des Judenthums, von der man wohl mit Grunde behaupten kann, daß sie die erste in ihrer Art ist, und deswegen, besonders zu den jetzigen Zeiten, wo die Bildung und Aufklärung der jüdischen Nation ein

eigner Gegenstand des Nachdenkens geworden ist, vorzügliche Aufmerksamkeit verdient.

Die Folgen der Unwissenheit in einem Lande, das jetzt grade in einer so wichtigen Krise zu dem ersten Schritte der Kultur begriffen ist, sind in einem wahren und schrecklichen Lichte dargestellt; und die Thatsachen, welche man hier liefet, können mehr fruchten, als weitläuftige Abhandlungen über diesen Gegenstand.

Man wird durch die Erzählung des Verfassers selbst in die Gegend und unter die Menschen versetzt, wo der Zufall ihn geboren werden, und die Vernunft seinen Geist zu einer Bildung reifen ließ, die auf diesem Boden keine Nahrung fand, und deswegen unter einem fremden Himmelsstrich suchen mußte, was ihr einmal zum Bedürfniß geworden war.

Und es ist gewiß merkwürdig, wie das geistige Bedürfniß bis zu dem Grade steigen kann, daß Noth und Mangel, und das äußerste Elend, welches der Körper erdulden kann, erträglich

wird, wenn nur jenes Bedürfniß nicht unbefriedigt bleibt.

Dergleichen Beyspiele aber sind lehrreich und wichtig, nicht nur wegen der besondern Schicksale eines einzigen Menschen, sondern weil sie die Würde der menschlichen Natur an's Licht stellen, und der sich emporarbeitenden Vernunft ein Zutrauen zu ihrer Kraft einflößen.

Moritz.

Inhalt der Kapitel.

Einleitung 1

1. Des Großvaters Oekonomie 7
2. Erste Jugenderinnerungen 21
3. Privaterziehung und Selbststudium 28
4. Jüdische Schulen. Die Freude daraus erlöst zu werden, verursacht einen steifen Fuß 43
5. Meine Familie wird ins Elend verjagt, und ein alter Diener kömmt durch seine große Treue um ein christliches Liegräbniß. 51
6. Neuer Wohnsitz, neues Elend. Der Talmudist 57
7. Lange dauert die Freude nicht. 65
8. Der Schüler weiß mehr als der Lehrer. Ein Diebstahl à la Rousseau, doch wird er entdeckt. Der Gottlose schafft sich an und der Fromme bekleidet sich damit. 73
9. Liebschaften und Heirathsvorschläge. Das Hohelied Salomonis kann auch zum Ehezärter gebraucht werden. Ein neuer modus acquirendi. Die bösen Pocken. 80
10. Man reißt sich um mich, ich bekomme zwey Weiber auf einmal und werde endlich gar entführt. 87
11. Meine Verheirathung im eilften Jahre macht mich zum Skiaven meiner Frau und verschafft mir Pengel von meiner Schwiegermutter. Ein Geist mit Fleisch und Blut. 99
12. Ehestandsgeheimnisse. Fürst N... oder was ist nicht alles in Polen erlaubt. 106
13. Streben nach Geistesausbildung im ewigen Kampf mit Elend aller Art. 120
14. Ich studire die Kabbala und werde endlich gar ein Arzt. 125
15. Kurze Darstellung der jüdischen Religion von ihrem Ursprung bis auf die neuesten Zeiten. 150
16. Jüdische Frömmigkeit und Bußübungen. 181
17. Freundschaft und Schwärmerey. 189
18. Hofmeisterleben. 198
19. Auch eine geheime Gesellschaft und daher ein langes Kapitel. 207
20. Fortsetzung des vorigen, wie auch etwas über Religionsgeheimnisse. 243
21. Reisen nach Königsberg, Stettin und Berlin zur Beförderung der Menschenkenntniß. 259
22. Tiefster Grad des Elends — Rettung. 274

Einleitung.

Die Einwohner von Polen können füglich in folgende sechs Klassen oder Stände eingetheilt werden. Hoher Adel, Niedrer Adel, Halbadliche, Bürger, Bauern und Juden.

Der hohe Adel besteht aus den großen Gutsbesitzern und Verwaltern der hohen Aemter des Staats. Der niedere Adel kann zwar auch eigne Güter besitzen und alle Aemter im Staate bekleiden; wird aber seiner Armuth wegen davon abgehalten. Der Halbadliche darf weder eigne Güter besitzen, noch hohe Aemter im Staate bekleiden, wodurch er sich von dem Adlichen unterscheidet. Er besitzt zwar hin und wieder Güter, ist aber in Ansehung derselben einigermaßen vom Landesherrn (in dessen Gebiet diese Güter liegen) abhängig, in-

dem er ihm dafür einen jährlichen Tribut bezahlen muß.

Der Bürgerstand ist der elendeste unter allen. Der Bürger ist zwar nicht leibeigen, und genießt einige Freyheiten, hat auch sogar seine eigne Gerichtsbarkeit. Da er aber mehrentheils keine einträglichen Güter besitzt, und keine Profession gehörig treibt, so bleibt er immer in einem verächtlichen armseligen Zustande.

Die letzten zwey Stände, nehmlich der Bauernstand und die Juden sind die nützlichsten im Lande. Jener beschäftiget sich mit dem Ackerbau, Viehweide, Bienenzucht u. s. w. kurz mit allem, was das Land hervorbringt. Diese treiben Handel, sind Professionisten und Handwerker, Bäcker, Brauer, Bier- Branntwein- und Methschenker u. dgl. Sie sind auch die einzigen Pächter in Städten und Dörfern, Klostergüter ausgenommen, wo Ihre Hochwürden es für Sünde halten einen Juden in Nahrung zu sehen, und daher ihre Pächte lieber den Bauern überlassen; und obschon sie dafür büßen müssen, indem die Pächte zu Grunde gehn, weil diese das Geschick dazu nicht ha-

ben, so ertragen sie doch dieß lieber mit christlicher Geduld.

Am Ende des vorigen Jahrhunderts geriethen die Pächte in Polen wegen Unwissenheit der meisten Polnischen Herren, Unterdrückung der Unterthanen und gänzlichen Mangel an Oekonomie, so in Verfall, daß eine Pacht die jetzt ungefähr tausend Polnische Gulden einbringt, einem Juden für zehn Gulden angeboten wurde, wovon dieser wegen einer noch grössern Unwissenheit und Trägheit, doch nicht leben konnte. Ein Umstand aber gab der Sache eine ganz andre Wendung. Zwey Brüder aus Gallizien, wo die Juden viel verschlagener als in Litthauen sind, nahmen, unter den Nahmen Dersawzes oder Generalpächter, alle Güter des Fürsten Radzivil in Pacht, und setzten diese Güter durch mehr als gewöhnliche Thätigkeit, und bessere Oekonomie, nicht nur in bessern Stand, sondern bereicherten auch sich selbst in kurzer Zeit.

Sie erhöheten die Pächte, ohne sich an das Geschrei ihrer Mitbrüder zu kehren, und ließen die Pachtgelder von ihren Unterpächtern mit aller Strenge abfordern. Die von ihnen abhängenden

Pächte nahmen sie selbst in Augenschein, und wo sie einen Pächter fanden, der anstatt durch Fleiß und Oekonomie seine Pacht, zu seinem und des Landesherrn Vortheil, zu verbessern, den ganzen Tag im Müßiggange zubrachte und von Branntwein betrunken auf dem Ofen lag, so ließen sie ihn herunterbringen, und durch Peitschen aus seiner Lethargie aufwecken; welches Verfahren den Herren Generalpächtern bey ihrer Nation den Nahmen der Tirannen erworben hat.

Dieses that aber eine sehr gute Wirkung. Der Pächter, der ehedem im gehörigen Termin, seine zehn Gulden Pachtgeld nicht hatte herausbringen können, ohne darüber in Ketten zu kommen, bekam dadurch eine solche Impulsion zur Thätigkeit, daß er nicht nur von seiner Pacht eine Familie ernähren, sondern auch anstatt zehn Gulden vier bis fünfhundert, ja sogar tausend Gulden bezahlen konnte.

Die Juden können wiederum in drey Klassen eingetheilt werden, nehmlich in arbeitsame Ungelehrte, in Gelehrte, die von ihrer Gelehrsamkeit Profession machen, und in diejenigen, die sich bloß

der Gelehrsamkeit widmen, ohne sich mit irgend einem Erwerbsmittel abzugeben, sondern von der arbeitsamen Klasse erhalten werden. Aus der zweyten Klasse sind die Oberrabiner, Prediger, Richter, Schulmeister und dgl. Die dritte Klasse besteht aus denjenigen Gelehrten, die, wegen ihrer vorzüglichen Talente und Gelehrsamkeit, die Aufmerksamkeit der Ungelehrten auf sich ziehn, von diesen in ihre Häuser genommen, mit ihren Töchtern verheirathet, und einige Jahre auf eigne Unkosten mit Frau und Kinder unterhalten werden. Nachher aber muß diese Frau die Ernährung ihres heiligen Müssiggängers und ihrer Kinder (die gemeiniglich bey dieser Klasse sehr zahlreich sind) auf sich nehmen, worauf sie sich, wie billig, sehr viel einbildet.

Es giebt vielleicht kein andres Land außer Polen, wo Religionsfreyheit und Religionshaß so im gleichen Grade anzutreffen wäre. Die Juden genießen da einer völlig freyen Ausübung ihrer Religion und aller übrigen bürgerlichen Freyheiten, haben auch sogar ihre eigne Gerichtsbarkeit. Von der andern Seite aber geht der Religionshaß so weit, daß der Nahme Jude zum Abscheu ist, und

die Wirkung dieſes zu den Zeiten der Barbarey eingewurzelten Abſcheus noch zu meinen Zeiten, ohngefähr vor dreyzehn Jahren, dauerte. Dieſer anſcheinende Widerſpruch läßt ſich aber ſehr gut heben, wenn man bedenkt, daß die in Polen den Juden zugeſtandene Religions- und bürgerliche Freyheit, nicht aus Achtung für die allgemeinen Rechte der Menſchheit entſpringt, ſo wie auf der andern Seite der Religionshaß und Verfolgung keinesweges die Wirkung einer weiſen Politik iſt, die dasjenige, was der Moralität und dem Wohlſtand des Staats ſchädlich ſeyn kann, aus dem Wege zu räumen ſucht, ſondern beyde Folgen der in dieſem Lande herrſchenden politiſchen Unwiſſenheit und Trägheit ſind. Da nehmlich die Juden bey allen ihren Mängeln, dennoch in dieſem Lande beynahe die einzigen brauchbaren Menſchen ſind, ſo ſahe ſich zwar die Polniſche Nation gezwungen, zur Befriedigung ihrer eigenen Bedürfniſſe ihnen alle mögliche Freyheiten zu bewilligen, doch mußte auch ihre moraliſche Unwiſſenheit und Trägheit auf der andern Seite nothwendig Religionshaß und Verfolgung hervorbringen.

Erſtes Kapitel.

Des Großvaters Oekonomie.

Mein Großvater Helmann Joſeph war Pächter einiger Dörfer in der Nachbarſchaft der Stadt Mirz, im Gebiete des Fürſten Radziwil. Er wählte zu ſeinem Sitz eins dieſer Dörfer an dem Niemen-Fluß, mit Nahmen **Sukowiborg**, wo außer einigen wenigen Bauerhöfen, noch eine Waſſermühle, ein kleiner Hafen und eine Waarenniederlage für die Schiffe war, die von Königsberg in Preußen kommen. Dieſes alles, nebſt einer Brücke hinter dem Dorfe und auf der andern Seite auf den Niemenfluß wiederum eine Zugbrücke, gehörte mit zur Pacht, die damals ungefähr tauſend Gulden galt, und meines Großvaters Chaſaka (*) war. Dieſe Pacht war, wegen der Waarenniederlage,

(*) Welcher Ausdruck unten erklärt wird.

und großen Passage, sehr einträglich. Mit hinlänglicher Thätigkeit und ökonomischer Kenntniß, hätte mein Großvater (si mens non leva fuisset) nicht nur seine Familie ernähren, sondern auch Reichthümer sammeln können. Aber die schlechte Landesverfassung und der gänzliche Mangel an allen zur Benutzung des Landes gehörigen Kenntnissen, legte diesem ungemeine Hindernisse in den Weg.

Mein Großvater setzte seine Brüder als Unterpächter in den zu seiner Pacht gehörigen Dörfern ein. Diese lebten nicht nur beständig bey meinem Großvater (unter dem Vorwand, ihm in seinen mannichfaltigen Geschäften beyzustehn), sondern wollten noch dazu am Ende des Jahres ihre Pachtgelder nicht bezahlen.

Die Gebäude, die zu meines Großvaters Pacht gehörten, waren vor Alter verfallen, mußten also ausgebessert werden. Auch war der Hafen und die Brücken in schlechtem Zustand gerathen. Dem Pachtkontrakt zufolge sollte der Gutsherr alles ausbessern und in brauchbaren Stand setzen lassen. Dieser hielt sich aber, wie alle Polnische Ma-

gnaten, beständig in Warschau auf, konnte also auf die Verbesserung seiner Güter keine Aufmerksamkeit wenden. Seine Verwalter hatten vielmehr die Verbesserung ihres eignen Zustandes als der herrschaftlichen Güter zum Hauptaugenmerk. Sie drückten die Unterthanen durch allerhand Erpressungen, vernachläßigten die zur Verbesserung der Ländereyen gegebenen Befehle, und verwandten die dazu bestimmten Gelder zu ihrem eigenen Gebrauch. Mein Großvater machte zwar diesen Verwaltern von Tage zu Tage Vorstellungen darüber, und betheuerte, daß er unmöglich seine Pacht bezahlen könne, wenn nicht dem Kontrakt gemäß, alles in gehörigen Stand gesetzt würde. Es half aber alles nichts, man versprach zwar beständig, die Versprechungen kamen aber nie zur Erfüllung. Der Erfolg davon war nicht nur der Verfall der Pachtung, sondern noch mehrere davon abhängende Uebel.

Da, wie schon erwähnt, dieser Ort eine große Passage hatte, und die Brücken in schlechten Umständen waren, so geschahe es nicht selten, daß diese Brücken, gerade wenn ein Polnischer Herr

mit seinem reichen Gefolge sie passirte, brachen, und Roß und Reuter im Sumpf versenkt wurden. Man ließ alsdann den armen Pächter hohlen, legte ihn neben die Brücke, und karbatschte ihn so lange, bis man glaubte, sich genug gerächt zu haben.

Mein Großvater that daher so viel in seinem Vermögen war, um dieses Uebel in der Zukunft zu verhüten. Zu diesem Behuf bestellte er einen von den Hausleuten, der an dieser Brücke beständig Wache halten mußte, daß wenn ein solcher Herr über die Brücke passiren, und sich ein Unglück dieser Art ereignen sollte, diese Schildwache alsdann den Vorfall aufs eiligste im Hause melden möchte, damit er Zeit habe sich mit seiner ganzen Familie im nächsten Gebüsch zu retten. Alsdann lief jeder voller Schrecken aus dem Hause, und nicht selten mußten alle die ganze Nacht durch unter freyem Himmel bleiben, bis sich einer nach dem andern dem Hause zu nähern wagte.

Diese Lebensart dauerte einige Generationen fort. Mein Vater pflegte von einem Vorfall

dieser Art zu erzählen, der sich ereignet, als er noch ein kleiner Knabe von ohngefähr acht Jahren gewesen. Die ganze Familie lief nach ihrem gewöhnlichen Zufluchtsort. Mein Vater aber, der davon nichts wußte, und hinter dem Ofen spielte, blieb allein zurück. Da nun der grimmige Herr mit seinem Gefolge in das Wirthshaus kam, und niemanden fand; an den er seine Rache ausüben konnte, so ließ er alle Winkel im Hause durchsuchen, wo man denn meinen Vater hinter dem Ofen fand. Der Herr fragte ihn: ob er Brantwein trinken wolle. Da er sich weigerte, schrie jener: Wenn du nicht Brantwein trinken willst, so sollst du Wasser trinken. Er ließ auch sogleich einen vollen Eimer Wasser hohlen, und zwang meinen Vater mit Peitschenschlägen, ihn ganz auszutrinken. Natürlich zog ihm diese Behandlung ein viertägiges Fieber zu, das beynahe ein ganzes Jahr dauerte, und seine Gesundheit völlig untergrub.

Ein ähnlicher Vorfall ereignete sich, als ich ein Kind von drey Jahren war. Alles lief aus dem Hause, und auch die Hausmagd, die mich

auf dem Arme trug, eilte fort. Da aber die Bedienten des angekommenen Herrn ihr nachliefen, so beschleunigte sie ihre Schritte, und ließ mich aus großer Eile von den Armen fallen. Wimmernd blieb ich am Gebüsche auf der Erde liegen, bis zum Glück ein vorbeygehender Bauer mich aufhob, und mit sich nach Hause nahm. Erst da alles wieder ruhig, und die Familie nach Hause gekommen war, erinnerte sich die Magd, daß sie mich auf der Flucht verlohren, fing an zu lamentiren, und die Hände zu ringen. Man suchte mich überall, konnte mich aber nicht finden, bis endlich der Bauer aus dem Dorfe kam, und mich meinen Aeltern wiederbrachte.

Nicht Schrecken und Bestürzung, worin man bey einer solchen Flucht zu gerathen pflegte, war es allein, sondern es kam noch die Plünderung des von seinen Einwohnern entblößten Hauses hinzu. Bier, Branntwein und Meth wurde nach Belieben getrunken, ja zuweilen ging die Rache so weit, daß man die Gefäße ganz auslaufen ließ; Getreide und Federvieh wurden weggefahrt u. s. w.

Hätte mein Großvater, anstatt mit einem Mächtigern zu rechten, lieber das Unrecht ertragen, und die gedachte Brücke lieber auf seigne Kosten gebauet, so hätte er alle diese Uebel vermeiden können. Er berief sich aber beständig auf seinen Kontrakt, und der Gutsverwalter spottete seines Elends.

Nun etwas von der innern Oekonomie meines Großvaters. Die Lebensart, die er in seinem Hause führte, war ganz simpel. Der jährliche Ertrag seiner zur Pacht gehörigen Aecker, Wiesen und Küchengärten, war nicht nur zum eignen Bedürfniß der Familie hinlänglich, sondern auch zum Brauen und Branntweinbrennen; ja er konnte noch jährlich eine Menge Getreide und Heu verkaufen. Seine Bienenzucht war zur Methbrauerey hinreichend. Auch hatte er eine Menge Vieh.

Die Hauptnahrung bestand in schlechten mit Kleien vermischten Kornbrod, Mehl- und Milchspeisen und Gartengewächsen, selten in Fleischspeisen. Die Kleidung war schlechtes Leinenzeug und grobes Tuch. Nur die Frauensleute machten hier eine geringe Ausnahme, und auch mein Vater, der

ein Gelehrter war, hatte eine andere Lebensart nöthig.

Die Gaſtfreyheit wurde hier ſehr weit getrieben. Sobald ein Jude durch den Ort reiſte (und da hier eine ſtarke Paſſage war, auch die Juden in dieſer Gegend mit ihren eigenen Fuhrwerken von Ort zu Ort beſtändig herumſtreifen, ſo geſchah dieß alle Augenblicke) mußte er im Wirthshauſe abtreten. Man kam ihm gleich vor dem Hauſe mit einem Glaſe Branntwein entgegen; reichte ihm mit der einen Hand den Schalam (*) und mit der andern das Glas Branntwein. Darauf mußte er ſich die Hände waſchen und zu Tiſche, der beſtändig gedeckt blieb, ſetzen.

Die Erhaltung einer zahlreichen Familie, und eine ſolche Gaſtfreyheit würden dennoch auf die Verminderung der Glücksumſtände meines Großvaters keinen beträchtlichen Einfluß gehabt haben, wenn er nur dabey in ſeinem Hauſe eine beſſere Oekonomie eingeführt hätte. Dieß aber war die Quelle ſeines Unglücks.

Mein Großvater war in Kleinigkeiten faſt zu ökonomiſch, und vernachläßigte daher Sachen von

(*) Den gewöhnlichen jüdiſchen Gruß.

größerer Wichtigkeit. Er sahe es, z. B. für Verschwendung an, in seinem Hause Wachs- oder Talglichter zu brennen; ihre Stelle mußten schmale Streifen von Kien vertreten, davon das eine Ende in die Ritzen der Wand gesteckt und das andere angezündet wurde. Nicht selten wurden dadurch Feuersbrünste veranlaßt, und mancher Schaden verursacht, wogegen der Gebrauch der Kerzen gar nicht zu rechnen gewesen seyn würde.

Die Stube, worin Bier, Branntwein, Meth, Heringe, Salz und andere im Wirthshause zum täglichen Debit gehörigen Waaren aufbehalten wurden, hatte keine Fenster, sondern bloße Oeffnungen, wodurch sie Licht erhielt. Dieß lockte daher nicht selten die im Wirthshause sich aufhaltenden Matrosen und Fuhrleute ins Zimmer hineinzusteigen und ganz unentgeltlich sich in Branntwein und Meth zu besaufen. Ja was noch schlimmer war, oft nahmen diese Saufhelden, aus Furcht auf frischer That ertappt zu werden, beym mindesten Geräusch das sie hörten, die Flucht, ohne sich mit Einsetzung des Zapfens aufzuhalten, sprangen aus den Löchern wo sie hineingekommen waren,

wieder heraus, und ließen das Getränk laufen, so lange es lief. Auf diese Art liefen zuweilen ganze Tonnen Brantwein und Meth aus.

Die Scheunen hatten keine ordentlichen Schlösser, sondern wurden bloß mit hölzernen Riegeln verschlossen; es konnte also, besonders da diese Scheunen etwas weit von der Hauptwohnung lagen, ein jeder nach Belieben daraus nehmen, ja wohl ganze Wagen mit Getreide wegfahren. Die Schafställe hatten überall Löcher wo die Wölfe (da es nicht weit vom Busche war) sich hineinschleichen, und nach Bequemlichkeit würgen konnten.

Die Kühe kamen sehr häufig mit leeren Eutern von der Weide. Nach dem dort herrschenden Aberglauben sagte man in solchen Fällen, die Milch sey ihnen durch Zauberey benommen worden; ein Uebel wogegen man nichts thun zu können glaubte.

Meine Großmutter, eine gute simple Frau, legte sich oft, ermüdet von ihren häuslichen Geschäften, in Kleidern auf den Ofen schlafen, und hatte alle Taschen voll Geld, ohne doch zu wissen wie viel. Dieß machte sich die Hausmagd zu nutze,

und

und leerte ihre Taschen zur Hälfte aus. Demohngeachtet spürte meine Großmutter (wenn nur jene es nicht gar zu grob machte), diese Leere selten.

Alle diese Uebel hätten zwar durch Ausbesserung der Gebäude, der Fenster, Fensterladen und Schlösser, durch gehörige Aufsicht über die mannichfaltigen zu dieser Pacht gehörigen einträglichen Geschäfte, wie auch durch genaue Berechnung der Einnahme und Ausgabe, leicht vermieden werden können. Aber daran wurde nie gedacht. Wenn hingegen mein Vater, der ein Gelehrter, und einigermaßen in der Stadt erzogen war, sich ein rabbinisches Kleid verfertigen ließ, wozu er etwas feineres Zeug als sonst gebräuchlich war, nöthig hatte, so ermangelte mein Großvater nicht ihm eine lange Strafpredigt über die Eitelkeit der Welt zu halten.

Unsre Vorfahren, pflegte er dann zu sagen, haben von solchen neumodischen Kleidungen nichts gewußt, und sind doch gewiß fromme Leute gewesen. Du mußt ein kalamankues Leibserdak, mußt lederne Hosen, sogar mit Knöpfen, haben, und alles übrige nach diesem Verhältniß. Du wirst mich noch endlich an den Bettelstab bringen, ich

werde über dich in Ketten gerathen. Ach ich armer unglücklicher Mann! Was wird aus mir werden?

Mein Vater berief sich dann wohl auf die Rechte und Vorzüge des Standes eines Gelehrten, zeigte auch außerdem, daß es bey einer sonst gut eingerichteten Oekonomie nicht so sehr darauf ankomme, ob man etwas besser oder schlechter lebe, und daß auch meines Großvaters Unglück gar nicht daher rühre, daß er in seiner Haushaltung viel verzehre, sondern daher, daß er aus Nachläßigkeit sich von andern plündern ließe. Dieß half aber bey meinem Großvater alles nichts. Er konnte keine Neuerungen leiden; es mußte also alles beym Alten bleiben.

Mein Großvater wurde in seinem Wohnort für einen reichen Mann gehalten, (der er auch wirklich seyn konnte, wenn er nur die Gelegenheit sich zu Nutze zu machen verstanden hätte) und von allen, auch von seiner eigenen Familie darüber beneidet und gehaßt, von seinem Gutsherrn verlassen, von dessen Intendanten auf alle mögliche Art beeinträchtigt, und sowohl von seinen eignen Haus-

leuten als von Fremden betrogen und bestohlen; kurz, er war der ärmste reiche Mann von der Welt.

Hiezu kamen noch größere Unglücksfälle, die ich hier nicht ganz mit Stillschweigen übergehen kann. Der Pope (Russische Geistliche) in diesem Dorfe war ein dummer, unwissender Einfaltspinsel, der kaum schreiben und lesen gelernt hatte. Dieser saß beständig im Wirthshause, soff mit seinen Pfarrkindern, den Bauern, Branntwein, und ließ immer seine Zeche anschreiben, ohne je an Bezahlung der Rechnung zu denken. Mein Großvater war dieß endlich müde, und beschloß, ihm nichts mehr auf Borg zu geben. Dieß nahm jener, wie natürlich, sehr übel, und war daher auf Rache bedacht.

Er fand endlich ein Mittel dazu, wofür die Menschheit freylich zurückschaudert, wovon aber die katholischen Christen in Polen zu damaliger Zeit sehr häufig Gebrauch zu machen pflegten, nehmlich meinen Großvater eines Christenmords wegen anzuklagen, und ihm ein Halsgericht zuzuziehn. Dieß geschah auf folgende Weise. Ein Bi-

berfänger, der sich in dieser Gegend wegen des Biberfangs am Niemen, beständig aufhielt, pflegte zuweilen meinem Großvater heimlich (denn der Biberfang ist da ein Regal, und alle müssen nach Hofe geliefert werden) Biber zu verhandeln. Dieser kam einst um Mitternacht, klopfte an, und ließ meinen Großvater herausrufen. Er zeigte ihm einen Sack der ziemlich schwer zu heben war, und sagte mit einer geheimnißvollen Miene: Hier habe ich dir einen tüchtigen Kerl gebracht. Mein Großvater wollte Feuer anmachen, den Biber besehen, und darüber mit dem Bauer alkordiren; dieser aber sagte, es sey nicht nöthig, er könne den Biber immer zu sich nehmen, sie würden schon darüber einig werden. Mein Großvater, der nichts schlimmes argwöhnte, nahm den Sack, so wie er war zu sich, legte ihn beyseite und begab sich wieder zur Ruhe. Kaum war er aber wieder eingeschlafen, so wurde er zum zweytenmale mit großem Gelärm herausgeklopft.

Es war der gedachte Geistliche mit einigen Dorfbauern, die sogleich anfingen im Hause überall Untersuchungen anzustellen. Sie fanden den Sack,

und mein Großvater zitterte schon für den Ausgang, weil er nichts anders glaubte, als daß er, des heimlichen Biberhandels wegen, am Hofe verrathen worden sey, und es nun nicht leugnen konnte. Wie groß war aber sein Entsetzen, als man den Sack aufmachte, und anstatt des Bibers einen todten Leichnam darin fand.

Man band meinem Großvater gleich die Hände auf den Rücken, schlug die Füße in Klötze, warf ihn auf einen Wagen und brachte ihn nach der Stadt Mirz, wo man ihn dem Kriminalrichter übergab. Er wurde in Ketten geschmiedet und in ein finstres Gefängniß gebracht.

Beym Verhöre bestand mein Großvater auf seine Unschuld, erzählte die Begebenheiten genau, wie sie vorgefallen, und forderte, wie billig, daß man auch den Biberfänger verhören sollte. Dieser aber war nirgends zu finden, und schon über alle Berge. Man ließ überall ihn suchen. Der blutgierige Kriminalrichter aber, dem unterdessen die Zeit zu lang wurde, ließ meinen Großvater dreymahl nacheinander auf die Tortur bringen.

Er blieb aber immer dabey, daß er in Ansehung des todten Körpers unschuldig sey.

Endlich fand man den Biberheld; er wurde inquirirt und da er die ganze Sache geradezu leugnete, machte man mit ihm auch die Torturprobe; wobey er sogleich alles gestand. Er sagte aus, daß er vor einiger Zeit diesen todten Körper im Wasser gefunden, und nach der Pfarre zum Begraben bringen wollen. Der Pfarrer aber habe zu ihm gesagt: Mit dem Begraben hat es noch Zeit. Du weißt, daß die Juden verstockt, und daher in alle Ewigkeit verdammt sind. Sie haben unsern Herrn Jesum Christum gekreuzigt, und noch bis jetzt suchen sie christlich Blut, wenn sie es nur habhaft werden können, zu ihrem Osterfest, welches zum Zeichen dieses Triumphs eingesetzt ist. Sie brauchen es zu ihrem Osterkuchen. Du wirst also ein verdienstliches Werk thun, wenn du diesen todten Körper dem verdammten Juden von Pächter ins Haus praktiziren kannst. Du mußt dich freylich aus dem Staube machen, allein dein Gewerbe kannst du überall treiben.

Auf dieß Geständniß wurde der Kerl ausgepeitscht und mein Großvater in Freyheit gesetzt; der Pope aber blieb Pope.

Zum ewigen Denkmal dieser Errettung meines Großvaters vom Tode verfertigte mein Vater in hebräischer Sprache eine Art Epopee, mit lyrischen Gesängen untermengt, worin die ganze Begebenheit erzählt, und die Güte Gottes besungen wurde. Man machte auch zum Gesetz, daß dieser Errettungstag alle Jahre in der Familie gefeyert, und dabey dieses Gedicht, (so wie das Buch Esther am Hamannsfest) vorgelesen werden sollte.

Zweytes Kapitel.

Erste Jugenderinnerungen.

Auf diese Art lebte mein Grosvater in dem Wohnort seiner Vorfahren viele Jahre hindurch; diese Pacht war gleichsam ein Eigenthum der Familie geworden. Vermöge des jüdischen Ritualgesetzes der Chasaka, d. h. Recht des Eigenthums an ein Gut, welches durch einen dreyjährigen Besitz erworben, und auch von den Christen in dieser Gegend respektirt wird, durfte kein anderer Jude diese Pacht durch eine Hossoffa, d. h. durch Erhöhung des Pachtgeldes an sich ziehen, wenn er nicht den jüdischen Kirchenbann auf sich laden wollte, und obgleich der Besitz der Pachtung mit vielen Mühseligkeiten und selbst Gewaltthätigkeiten verknüpft war, so war er doch auch von der andern Seite wieder sehr einträglich. Mein Grosvater konnte nicht nur als ein wohlhabender

Mann leben, sondern auch seine Kinder reichlich versorgen.

Seine drey Töchter wurden wohl ausgestattet, und an brave Männer verheirathet. Seine zwey Söhne, mein Onkel Moses und mein Vater Josua, verheiratheten sich gleichfalls, und da er schon alt, und von den ausgestandenen Mühseligkeiten geschwächt war, so übergab er die Hausverwaltung seinen Söhnen gemeinschaftlich. Diese, von verschiedenen Temperamenten und Neigungen (mein Onkel Moses war von starker Leibeskonstitution und schwachem Geist; mein Vater aber das Gegentheil von ihm) konnten nicht gut zusammen harmoniren. Mein Großvater übergab also meinem Onkel ein anderes Dorf, und behielt meinen Vater bey sich, obgleich dieser vermöge seines Standes als Gelehrter den häuslichen Geschäften nicht sonderlich gewachsen war. Er hielt bloß Rechnung, schloß Kontrakte, führte Prozesse u. dgl. Meine Mutter hingegen war eine sehr lebhafte, zu allen Geschäften aufgelegte Frau. Sie war klein von Statur, und damals noch sehr jung.

Eine Anekdote kann ich hier nicht unberührt laſſen, weil ſie die erſte Erinnerung aus meinen Jugendjahren iſt. Ich war damals ungefähr drey Jahr alt. Die ſich da beſtändig aufhaltenden Kaufleute, und beſonders die Shaffars, d. h. die Edelleute, die die Führung der Schiffe Einlauf und Lieferung der Waaren, für die groſſen Herrn übernahmen, liebten mich, wegen meiner Lebhaftigkeit außerordentlich und trieben mit mir allerhand Spas.

Dieſe luſtigen Herren gaben meiner Mutter, wegen ihrer Kleinheit und Lebhaftigkeit, den Zunahmen Kuja d. h. ein junges Füllen. Da ich ſie oft ſo nennen hörte, und die Bedeutung davon nicht wuſte, ſo nannte ich ſie auch Mama Kuja. Meine Mutter verwieß mir dieſes, und ſagte: Gott ſtraft denjenigen, der ſeine Mutter Mama Kuja nennt. Einer dieſer Shaffers, Herr Yuſuff, pflegte täglich in unſerm Hauſe Thee zu trinken, und lockte mich dadurch an ſich, daß er mir zuweilen ein Stückchen Zucker gab. Eines Morgens, da ich mich bey ſeinem Theetrinken, zum Empfang des Zuckers, wie gewöhnlich einge-

stelle hatte, sagte er: er würde mir nur unter der Bedingung ein Stückchen Zucker geben, daß ich Mama Kuza sagen solle. Da nun meine Mutter zugegen war, so weigerte ich mich dieß zu thun. Er winkte also meiner Mutter zu, daß sie sich in ein Nebenzimmer begeben möchte. Da sie sich versteckt hatte, ging ich zu ihm und sagte ihm ins Ohr: Mama Kuza. Er bestand aber darauf, daß ich es recht laut sagen sollte, und versprach mir so viel Stücken Zucker zu geben, als ich es laut sagen würde. Ich sagte also: Herr Pilezki will, ich soll Mama Kuza sagen, ich aber will nicht Mama Kuza sagen, weil Gott den straft, der Mama Kuza sagt, und bekam darauf meine drey Stückchen Zucker richtig.

Mein Vater führte im Hause eine feinere Lebensart ein, besonders da er nach Königsberg in Preussen handelte, wo er allerhand schöne und nützliche Sachen zu sehn bekam. Er schaffte sich zinnernes und messingenes Geschirr an. Man fing an besser zu essen, sich schöner zu kleiden, als sonst, ja ich wurde sogar in Damast gekleidet.

Drittes Kapitel.

Privaterziehung und Selbststudium.

In meinem sechsten Jahr fing mein Vater mit mir an die Bibel zu lesen. Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde. Hier unterbrach ich meinen Vater, und fragte: Aber Papa, wer hat Gott erschaffen?

V. Gott ist von niemand erschaffen, er war von aller Ewigkeit da.

J. War er auch vor zehn Jahren da?

V. O ja, er war auch vor hundert Jahren da.

J. Also ist Gott vielleicht schon tausend Jahr alt?

V. Behüte! Gott war ewig.

J. Aber er hat doch einmal geboren werden müssen?

V. Närrchen, nein! er war ewig und ewig und ewig. —

Ich war zwar mit dieser Antwort nicht befriedigt, aber ich dachte doch, Papa müsse es besser wissen als ich, und ich müsse es also dabey bewenden lassen.

Diese Vorstellungsart ist der ersten Jugend bey der der Verstand noch unentwickelt, die Einbildungskraft hingegen in ihrer vollen Blüthe ist, sehr natürlich.

Der Verstand sucht bloß zu fassen, die Einbildungskraft aber zu umfassen, d. h. der Verstand sucht sich bloß die Entstehungsart eines Objekts begreiflich zu machen, ohne darauf zu sehen, ob auch das Objekt, dessen Entstehungsart bekannt ist, von uns wirklich dargestellt werden kann, oder nicht. Die Einbildungskraft hingegen sucht dasjenige, dessen Entstehungsart uns bekannt ist, in ein Bild als ein Ganzes zu umfassen. Für den Verstand ist z. B. eine unendliche Reihe Zahlen, die nach einem bestimmten Gesetze fortschreitet, eben so gut ein Objekt (dem durch dieses Gesetz bestimmte Eigenschaften zukommen) als eine endliche Reihe, die

nach eben diesem Gesetze fortschreitet. Für die Einbildungskraft hingegen ist zwar diese, nicht aber jene ein Objekt, weil sie dieselbe nicht als ein vollendetes Ganze umfassen kann.

Diese Betrachtung veranlaßte bey mir eine geraume Zeit nachher, da ich in Breslau mich aufhielt, einen Gedanken, den ich in einem Aufsatze, den ich Herrn Professor Garve vorzeigte, äußerte, und der, obschon ich damals von der Kantischen Philosophie noch nichts wußte, dennoch die Grundlage derselben ausmacht. Ich äußerte denselben ungefähr auf folgende Art: Die Metaphysiker gerathen in Verwirrung mit sich selbst in Widerspruch. Das Gesetz des zureichenden Grundes oder der Ursache, ist, nach Leibnitzens eigner Bekändnis (oder sich hierin auf den Versuch des Archimedes mit der Wagschale beruft) ein Erfahrungssatz, nun kennt man zwar in der Erfahrung, daß jedes Ding seine Ursache hat, aber eben darum, weil jedes Ding seine Ursache hat, nichts als erste Ursache d. h. solche die keine Ursache hat. Wie können also die Metaphysiker aus eben diesem Satze das Daseyn einer ersten Ursache herleiten?

Nachher fand ich diesen Einwurf in der Kantischen Philosophie noch näher entwickelt, indem hier gezeigt wird, daß die Kathegorie von Ursache, oder die Form der hypothetischen Sätze von den Gegenständen der Natur gebraucht, wodurch ihr Verhältniß zu einander a priori bestimmt wird, nur von Gegenständen der Erfahrung, durch ein Schema a priori gebraucht werden könne. Die erste Ursache, (die eine vollständige unendliche Reihe von Ursachen und also in der That einen Widerspruch enthält, weil das Unendliche nie vollständig werden kann) ist kein Objekt des Verstandes, sondern eine Vernunftidee, oder nach meiner eignen Theorie, eine Fiktion der Einbildungskraft, die nicht zufrieden mit der bloßen Erkenntniß des Gesetzes, das Mannigfaltige selbst, das dem Gesetze unterworfen ist, in ein Bild, obschon dem Gesetze selbst zuwider, zu fassen sucht.

Ein andermal las ich in der Bibel die Geschichte von Jakob und Esau; mein Vater citirte mir hiebey eine Stelle aus dem Talmud, wo es hieß: Jakob und Esau theilten alle Güter der Welt untereinander; Esau wählte sich die Güter dieses,

Jakob hingegen die Güter des zukünftigen Lebens; und da wir von Jakob herstammen, so müssen wir allen Anspruch auf die zeitlichen Güter aufgeben.

Hierauf sagte ich mit Unwillen, Jakob sollte kein Narr gewesen seyn, und lieber die Güter dieser Welt gewählt haben.

Leider bekam ich hierauf zur Antwort: du gottloser Bube! und unmittelbar darauf eine Ohrfeige. Mein Zweifel war freylich damit nicht gehoben, aber es brachte mich doch zum Stillschweigen.

Der Fürst Radzivil der ein grosser Liebhaber der Jagd war, kam einst mit seiner Tochter (die nachher den Fürsten Nawuzky geheirathet hat) und seinem ganzen Hofstaat nach unserm Dorfe, um daselbst einer Jagd beyzuwohnen.

Die junge Fürstinn begab sich, um Mittagsruhe zu halten, mit ihren Hofdamen, Kammerdienern und Lakeien in eben das Zimmer, wo ich als ein Knabe hinter dem Ofen soß. Ich erstaunte über die große Pracht und den Glanz des Hofstaats, gafte voller Entzücken die Schönheit der Personen, und die mit Silber und Gold bordirten Kleider

Kleidungen an, und konnte daran meine Augen nicht sättigen. Mein Vater kam eben dazu, als ich ganz außer mich vor Freuden in die Worte ausbrach: Ach! wie schön! Um mich zu beruhigen, und zugleich in den Grundsätzen unsers Glaubens zu befestigen, raunte er mir ins Ohr: Närrchen! In jener Welt wird die Dukfel bey uns die Pezsure heitzen, d. h. im zukünftigen Leben wird die Fürstinn bey uns den Ofen heitzen. Man kann sich gar nicht die Art von Empfindung vorstellen, die diese Erklärung bey mir hervorbrachte. Von der einen Seite glaubte ich meinem Vater, und war über diese zukünftige Glückseligkeit sehr froh; doch hatte ich zugleich Mitleiden mit der armen Fürstinn, die zu einem solchen schimpflichen Dienst verdammt werden sollte. Von der andern Seite aber wollte es mir doch nicht in den Kopf, daß diese hübsche reiche Fürstinn, in dieser prächtigen Kleidung, den Ofen eines armen Juden heitzen sollte. Ich gerieth darüber in die größte Verlegenheit, bis mir ein Spiel diese Gedanken aus dem Kopfe brachte.

Ich hatte von meiner Kindheit an viel Neigung und Genie zum Zeichnen. Zwar hatte ich in meinem väterlichen Hause nie ein Werk dieser Kunst zu sehen bekommen, aber ich fand am Titelblatt einiger hebräischen Bücher Holzschnitte von Laubwerk, Vögeln und dergleichen; ich fand an diesen Holzschnitten einen grosen Gefallen, und bestrebte mich, dieselben mit einem Stückchen Kreide oder einer Kohle nachzuzeichnen. Was aber diesen Trieb bey mir noch verstärkte, war ein hebräisches Fabelnbuch, worin die agirenden Personagen (die Thiere) durch solche Holzschnitte vorgestellt waren. Ich zeichnete alle Figuren mit der gröstmöglichen Genauigkeit ab. Mein Vater bewunderte zwar hierinnen meine Geschicklichkeit, schalt aber zugleich auf mich, mit diesen Worten: Willst du ein Mahler werden? Du sollst den Talmud studiren und ein Rabiner werden. Wer den Talmud versteht, der versteht alles.

Diese Begierde und Fähigkeit zur Mahlerkunst ging bey mir so weit, daß da mein Vater sich in H. etablirt hatte, wo ein Herrenhof mit einigen sehr schön tapezirten Zimmern war, die aber

beſtändig leer ſtanden, weil der Gutsherr anderswo reſidirte, und dieſen Ort ſehr ſelten beſuchte, ich mich, wenn ich nur konnte, vom Hauſe wegzuſtehlen pflegte, um die Figuren von den Tapeten abzuzeichnen.

Man fand mich einſt mitten im Winter, halb erfroren, vor der Wand ſtehen, mit der einen Hand das Papier haltend (denn es waren keine Meubel in dieſem Saale) und mit der andern Hand die Figuren von der Wand abzeichnend. Doch urtheile ich jetzt von mir ſelbſt, ich wäre zwar, wenn ich dazu angehalten worden wäre, ein großer, aber kein genauer Mahler geworden, d. h. ich würde mit Leichtigkeit die Hauptzüge eines Gemäldes entwerfen, hätte aber zur genauen Ausarbeitung keine Geduld.

Mein Vater hatte in ſeiner Studierſtube einen Schrank mit Büchern ſtehen, er verbot mir zwar alle andern Bücher außer dem Talmud zu leſen. Aber es half nichts. Da mein Vater die mehrſte Zeit mit häuslichen Angelegenheiten beſchäftigt war, ſo machte ich mir dieſe Zeit zu Nutze.

Aus Neugierde machte ich mich über den Schrank her, blätterte alle Bücher durch, und da ich schon ziemlich Hebräisch verstand, fand ich an einigen derselben mehr Behagen als an dem Talmud.

Dieß ging auch ganz natürlich zu. Man vergliche die trocknen, einem Kinde meist unverständlichen Gegenstände des Talmuds (das unberechnet, was die Jurisprudenz betrift) die Gesetze der Opfer, der Reinigung, der verbotenen Speisen, der Feyertage u. s. w. worin die seltsamsten Rabbinischen Grillen mit der feinsten Dialektik, und die abgeschmacktesten Untersuchungen mit der höchsten Anstrengung der Geisteskräfte in vielen Bänden durchgeführt werden. Z. B. Wie viel weiße Haare die rothe Kuh haben kann, und doch eine rothe Kuh bleibt? wie die verschiedene Arten Kräze beschaffen seyn müssen, um diese oder jene Reinigungsart zu bedürfen? ob man eine Laus oder Floh am Schabath todtschlagen darf? (wovon das erste erlaubt, das andere aber eine Todsünde ist) ob das Schlachten eines Viehes am Halse oder am Schwanze verrichtet werden soll? ob der Hohe-

prieſter das Hemd und nachher die Hoſen, oder umgekehrt angezogen hat? wenn der Jabam (der Bruder des kinderlos Verſtorbenen, der nach den Geſetzen ſeine hinterlaſſene Wittwe heirathen muß) vom Dache herunterfiele, und in Koth ſtecken bliebe, ob er damit ſich ſeiner Pflichten entledigt habe oder nicht? Obe iam latis eſt! Man vergleiche, ſage ich, dieſe herrlichen Gerüchte, die man der Jugend auftiſcht und bis zum Ekel aufdringt, mit Geſchichte, wo natürliche Begebenheiten auf eine lehrreiche und angenehme Art vorgetragen werden, mit Kenntniß des Weltbaues, wodurch die Ausſichten in der Natur erweitert, und das groſſe Ganze in ein wohlgeordnetes Syſtem gebracht wird, u. dgl. ſo wird man wahrhaftig meine Wahl hierin rechtfertigen.

Die vorzüglichſten darunter waren: eine hebräiſche Chronik (unter dem Titel: Zemach David, von einem geſchcuten Oberrabiner in Prag, Nahmens Rabbi David Gans abgefaßt, der auch der Verfaſſer des aſtronomiſchen Buchs iſt, wovon in der Folge geſprochen wird, und der die Ehre hatte mit Tycho Brahe bekannt zu ſeyn,

und mit ihm auf dem Observatorium zu Kopenhagen astronomische Beobachtungen anzustellen, ein Josephus, der, wie man aus gewissen Gründen beweisen kann, untergeschoben ist; eine Geschichte der Verfolgung der Juden in Spanien und Portugal, und was mich am stärksten an sich zog, ein astronomisches Buch.

Hier eröffnete sich mir eine neue Welt, ich machte mich also mit dem grössten Fleiße darüber. Man denke sich ein Kind von ohngefähr sieben Jahren, das noch nie von den ersten Elementen der Mathematik etwas gesehn oder gehört hat, dem ein astronomisches Buch in den Wurf kömmt, und sein Aufmerksamkeit auf sich zieht, worüber ihm aber niemand Anweisung geben kann (meinem Vater durfte ich meine Begierde darnach nicht wissen lassen, und ohnedem war dieser selbst nicht im Stande mir hierüber Auskunft zu geben): wie muß dieses seinen nach Wissenschaften schmachtenden Geist nicht entflammt haben! Dieses zeigt auch der Erfolg.

Da ich noch ein Kind war, und die Betten in meines Vaters Hause sehr rar waren, so war es

mir erlaubt, mit meiner alten Großmutter (deren Bette in gedachter Studierstube stand), in einem Bette zu schlafen. Und da ich den Tag über bloß mit dem Studium des Talmuds mich abgeben mußte, und kein anderes Buch in die Hand nehmen durfte, so bestimmte ich die Abende zu meinen astronomischen Betrachtungen.

Nachdem also die Großmutter zu Bette gegangen war, steckte ich mir frisches Kienholz an, machte mich über den Schrank her und holte mir mein geliebtes astronomisches Buch hervor. Die Großmutter schalt mich zwar deswegen, weil es der alten Frau zu kalt war, um allein im Bette zu liegen, ich aber kehrte mich nicht daran, und setzte mein Studium so lange fort, bis das Kienholz ausgebrannt war.

Nachdem ich dieses einige Abende getrieben hatte, kam ich endlich zu der Vorstellung von dem Himmelsglobus und seinen zur Erklärung der astronomischen Erscheinungen erdichteten Zirkeln.

Dieses war im Buche durch eine einzige Figur vorgestellt, wobey der Verfasser dem Leser

den guten Rath gab, daß er zur beſſern Verſtändlichkeit, indem die mannigfaltigen Zirkel in einer Flächenfigur nicht anders als durch gerade Linien vorgeſtellt werden könnten, ſich entweder einen ordentlichen Globus, oder eine Sphaera armillaris verfertigen ſolle.

Ich faßte alſo den Vorſatz, eine ſolche Sphaera armillaris aus geflochtenen Ruthen zu verfertigen; nachdem ich dieſe Arbeit zu Ende gebracht hatte, war ich im Stande das ganze Buch zu faſſen. Da ich mich aber in Acht nehmen mußte, daß mein Vater von dieſer meiner Beſchäftigung nichts erfahre, ſo verſteckte ich immer meine Sphaera armillaris, ehe ich zu Bette ging, in einen Winkel hinter den Schrank.

Meine Großmutter, die verſchiedenemal bemerkt hatte, daß ich ganz im Leſen vertieft ſey, und dann und wann auf aus Ruthen geflochtene kreuzweiſe aufeinander gelegte Kreiſe meinen Blick richtete, gerieth hierüber in den größten Schreck; ſie glaubte nicht anders, als daß ihr Enkel närriſch geworden ſey.

Sie unterließ also nicht, meinen Vater hiervon zu benachrichtigen, und demselben den Verwahrungsort des magischen Instruments anzuzeigen. Dieser rieth bald, was dieses bedeuten müßte. Er nahm also den Globus in die Hand und ließ mich zu sich rufen. Als ich kam, fragte er mich mit folgenden Worten:

V. Was hast du dir da für ein Spielwerk gemacht?

J. Dieses ist ein Kader. *)

V. Was soll dieses bedeuten?

Ich erklärte ihm hierauf den Gebrauch aller Zirkel zur Begreiflichmachung der himmlischen Erscheinungen.

Mein Vater, der zwar ein guter Rabbiner war, aber kein sonderliches Talent zu Wissenschaften hatte, konnte nicht alles begreifen, was ich ihm begreiflich machen wollte; besonders befremdete ihn die Vergleichung meiner Sphaera armillaris mit der Figur im Buche, und wie aus gera-

*) Die Benennung eines Gliedes im Hebräischen

den Linien Zirkel entſprungen wären, aber ſo viel konnte er doch einſehen, daß ich meiner Sache gewiß war.

Er ſchalt daher zwar auf mich, daß ich ſein Verbot, mich mit etwas anderm außer dem Talmud abzugeben, übertreten habe, freute ſich aber doch innerlich, daß ſein junger Sohn, ohne einen Anführer und Vorkenntniß zu haben, von ſich ſelbſt ein ganzes Werk von einer Wiſſenſchaft habe durcharbeiten können; und damit war dieſer Proceß zu Ende.

Viertes Kapitel.

Jüdische Schulen. Die Freude, daraus erlöst zu werden, verursacht einen steifen Fuß.

Mein älterer Bruder, Joseph, und ich, wurden nach der Stadt Metz in die Schule geschickt. Mein Bruder, der ohngefähr zwölf Jahr alt war, wurde bey einem damals berühmten Schulmeister Nahmens Josfel, in die Kost gegeben. Dieser war das Schrecken aller jungen Leute, die Geißel Gottes; er behandelte seine Untergebenen mit einer unerhörten Grausamkeit, peitschte sie um das mindeste Vergehn bis aufs Blut, riß nicht selten Ohren ab und schlug Augen aus; und wenn dann die Aeltern dieser Unglücklichen zu ihm kamen, und ihn zur Rede stellten, so schmiß er sie, ohne Unterschied der Person, mit Steinen oder was er sonst fand, und jagte sie aus der Stube mit seinem Stock bis nach ihrer Wohnung. Alle die unter seiner Zucht

ſtanden ſind entweder Dummköpfe oder große Gelehrte geworden. Ich, der ich damals nur ſieben Jahr alt war, wurde zu einem andern Schulmeiſter geſchickt.

Eine Anekdote muß ich hier erzählen, die von der einen Seite große brüderliche Liebe beweiſt, und von der andern als Aeußerung des Gemüthszuſtandes eines Kindes anzuſehen iſt, das zwiſchen Hofnung der Erleichterung eines Uebels, und Furcht vor der Vergrößerung deſſelben ſchwebt. Ich kam einſt aus der Schule mit verweinten Augen (ſie hatten gewiß ihre Urſache dazu). Mein Bruder bemerkte es und fragte mich nach der Urſache. Anfangs trug ich Bedenken ihm darauf zu antworten, endlich aber ſagte ich: ich weine darüber, daß man nicht aus der Schule plaudern darf. Mein Bruder verſtand mich ſehr wohl, war auſſerordentlich wider meinen Lehrer entrüſtet und wollte ihm darüber den Text leſen. Ich bat ihn aber, er möchte es nicht thun, weil allem Vermuthen nach der Lehrer nur das aus der Schule plaudern entgelten laſſen würde.

Nun muß ich noch etwas von der Beſchaffenheit jüdiſcher Schulen überhaupt ſagen. Die Schule iſt gemeiniglich eine kleine Rauchhütte, und die Kinder ſind theils auf Bänken, theils auf bloßer Erde zerſtreut. Der Lehrer, im ſchmutzigen Hemd auf dem Tiſch ſitzend, hält zwiſchen den Beinen einen Napf, worin er mit einer großen Herkuleskeule Schnupftoback reibt, und zugleich ſein Regiment kommandirt. Die Unterlehrer exerciren jeder in ſeinem Winkel, und beherrſchen ihre Untergebenen eben ſo wie der Lehrer ſelbſt, ganz deſpotiſch. Von dem Frühſtück, Veſperbrod u. ſ. w. das man den Kindern in die Schule ſchickt, behalten dieſe Herren den gröſten Theil für ſich, ja zuweilen bekommen die armen Jungen gar nichts davon, und doch dürfen ſie ſich darüber nicht beklagen, wenn ſie nicht der Rache dieſer Tyrannen ausgeſetzt ſeyn wollen. Hier werden die Kinder vom Morgen bis Abend eingekerkert, und haben gar keine Freyſtunden außer am Freytage und am Neumond einen Nachmittag.

Was das Studium ſelbſt betrift, ſo wird wenigſtens das Leſen der hebräiſchen Schrift noch

ziemlich ordentlich erlernt. Hingegen geht es mit der Erlernung der hebräischen Sprache ganz seltsam zu. Grammatik wird in der Schule nicht traktirt, sondern diese muß ex usu, durch Uebersetzung der heiligen Schrift erlernt werden, so ohngefähr wie der gemeine Mann durch den Umgang, auf eine sehr unvollständige Art die Grammatik seiner Muttersprache lernt. Auch giebt es kein Wörterbuch der hebräischen Sprache. Man fängt also bey Kindern gleich mit Explicirung der Bibel an; und da diese in so viele Abschnitte getheilt ist, als Wochen im Jahr sind (damit man die Bücher Mosis, worin alle Sonnabend in der Synagoge gelesen wird, in einem Jahre durchlesen könne) so werden alle Woche einige Verse vom Anfange des dieser Woche gehörigen Abschnitts explicirt, und dieses mit allen möglichen grammatikalischen Fehlern. Es ist auch nicht gut anders möglich; denn da das Hebräische durch die Muttersprache explicirt werden soll; die Jüdisch-Polnische Muttersprache aber selbst voller Mängel und grammatischen Unrichtigkeiten ist, so muß auch natürlich die dadurch erlernte hebräische Sprache von glei-

chem Schlage seyn. Der Schüler bekömmt auf diese Art eben so wenig Kenntniß von der Sprache, als von dem Inhalt der Bibel.

Außerdem haben noch die Talmudisten allerhand seltsame Einfälle der Bibel angeheftet. Der unwissende Lehrer glaubt getrost, daß die Bibel in der That keinen andern Sinn haben könne als diese Erklärer ihr beylegen, und sein Schüler muß es ihm nachglauben, wodurch der richtige Wortverstand nothwendig verloren gehn muß. Wenn es z. B. im ersten Buch Mosis heißt: Jakob schickte Boten an seinen Bruder Esau u. s. w. so gefiel es den Talmudisten vorzugeben, daß diese Boten Engel gewesen. Denn obgleich das Wort Malachim im Hebräischen sowohl Boten als Engel bedeutet, wählten diese Wunderhäscher doch lieber die zweyte Bedeutung, da die erste nichts Wunderbares in sich enthält. Der Schüler glaubt also steif und fest, daß Malachim nichts anders als Engel bedeute, und die natürliche Bedeutung von Boten geht für ihn ganz verloren. Nur durch eignes Studium und Lesung einiger Grammatiken sowohl als grammatisch-kritischer Kommentare über die Bibel, z. B. Rabbi

David Kimeſi und Aben Eſra (wovon aber die wenigſten Rabbiner Gebrauch machen) kann man nach und nach zu richtiger Erkenntniß der hebräiſchen Sprache und einer geſunden Exegeſe gelangen.

Da die Kinder in der Blüthe ihrer Jugend zu einer ſolchen Hölle von Schule verdammt ſind, ſo kann man ſich leicht denken, mit welcher Freude und Entzücken ſie ihrer Befreyung entgegen ſehen müſſen. Wir (mein Bruder und ich), wurden zu den großen Feſttagen nach Hauſe abgeholt, und bey einer ſolchen Spatzierfahrt ereignete ſich folgende Begebenheit, die in Anſehung meiner ſehr kritiſch war. Meine Mutter kam einſt vor dem Pfingſtfeſt nach der Stadt, wo wir in der Schule waren, um verſchiedenes zu ihrem Hauswesen nothwendiges einzukaufen. Sie nahm uns hierauf mit nach Hauſe. Die Befreyung von der Schule und der Anblick der ſchönen Natur, die ſich um dieſe Zeit in ihrem beſten Schmuck zeigt, entzückte uns ſo ſehr daß wir dadurch auf allerhand muthwillige Einfälle geriethen. Als wir nicht mehr weit von unſrer Heimath entfernt waren, ſprang mein Bruder aus dem Wagen und lief zu Fuße; ich wollte ihm dieſen kühnen

nen Sprung nachmachen, hatte aber zum Unglück nicht genug Kräfte dazu. Ich fiel daher hart am Wagen nieder, so daß meine Beine zwischen die Räder kamen und das Rad über mein linkes Bein fuhr, das dadurch jämmerlich zerquetscht wurde. Man brachte mich halb todt nach Hause. Mein Fuß wurde kontrakt, und ich konnte ihn gar nicht bewegen.

Man konsulirte darüber einen jüdischen Doktor, der zwar nicht ordentlich auf einer Universität studirt und promovirt, sondern sich seine medicinischen Kenntnisse bloß dadurch erworben hatte, daß er bey einem Arzt gedient, und einige medicinische Bücher in Polnischer Sprache gelesen, der aber nichts destoweniger ein sehr guter praktischer Arzt war, und viel glückliche Kuren machte. Dieser sagte, daß er jetzt zwar keine Medecin im Vorrath habe, (eine Medecinapotheke war ohngefähr zwanzig Meilen von dem Orte entfernt) und folglich nichts methodisches verordnen könne, unterdessen möchte man doch ein leichtes Hausmittel gebrauchen. Man sollte nehmlich einen Hund todschlagen und den kontrakten Fuß hineinstecken; dieses einigemal wiederholt,

würde gewiß Erleichterung schaffen. Man befolgte seine Vorschrift mit dem gewünschten Erfolg, so daß ich nach einigen Wochen den Fuß wieder bewegen und darauf treten konnte, auch nach und nach völlig wiederhergestellt wurde.

Ich denke, es wäre gar nicht übel, wenn die Medeciner auf solche Hausmittel, deren man sich in Gegenden wo keine ordentlichen Aerzte und Apotheken sind mit sehr gutem Erfolg bedient, aufmerksamer würden, und sogar zu diesem Behuf besondere Reisen anstellten. Ich weiß eine Menge Beyspiele dieser Art, die sich auf keine Weise wegraisonniren lassen. Doch dieses im Vorbeygehn. Ich komme auf meine Geschichte zurück.

Fünftes Kapitel.

Meine Familie wird ins Elend verjagt, und ein alter Diener kömmt durch seine große Treue um ein christliches Begräbniß.

Mein Vater, der, wie schon erwähnt worden, nach Königsberg in Preußen handelte, hatte einst einige Tonnen Salz und Heringe, die er daselbst gekauft, auf ein Schiff des Fürsten Radzivil geladen. Als er nach Hause kam und seine Waare abholen wollte, leugnete ihm der Schaffner Schachna den Empfang derselben geradewegs. Mein Vater zeigte nun den Schein vor, den er über den Empfang dieser Waaren ausgestellt hatte, der Schaffner riß ihm aber denselben aus den Händen, und schmiß ihn ins Feuer. Mein Vater sahe sich also gezwungen, darüber einen langwierigen und kostbaren Prozeß zu führen, den er aber bis zum folgenden Jahr verschieben mußte, weil er noch einmal nach Königsberg reiste. Hier ließ er sich von dem Zollamt einen Schein geben, worin bezeugt wurde,

daß er die gedachten Waaren auf des Fürsten Radzivils Schiff, unter Direktion des H. Schachna, geladen hätte. Auf diesen Schein wurde also der Schaffner vor Gericht vorgeladen, fand aber nicht für gut sich einzustellen, und mein Vater gewann den Prozeß in der ersten, zweyten und dritten Instanz. Bey der damaligen schlechten Polnischen Justitzverfassung hatte er aber demohngeachtet keine Macht diesen Rechtsspruch vollziehn zu lassen, und erhielt also von diesem gewonnenen Prozesse nicht einmal die Kosten wieder.

Dazu kam noch, daß er sich diesen Herrn Schachna dadurch zum Feinde machte, der ihn nun auf alle Art und Weise verfolgte. Es ging auch sehr gut an, da dieser abgefeimte Schurke durch allerhand Ränke vom Fürsten zum Verwalter aller Güter, die in dem Gebiete der Stadt Mirz liegen, ernannt wurde. Er beschloß meines Vaters Verderben, und wartete nur auf eine schickliche Gelegenheit seine Rache auszuführen.

Diese fand er bald, und zwar bot ihm ein gewisser Jude, der nach seinem Pachtort Schwersen hieß, und in der ganzen Gegend als der größte

Böſewicht bekannt war, hiezu die Hand. Dieſer Kerl war ein großer Ignorant, verſtand nicht einmal die jüdiſche Sprache und bediente ſich daher der Ruſſiſchen. Sein Geſchäft beſtand hauptſächlich darin, daß er ſeine Aufmerkſamkeit auf alle Pächte in dieſer Gegend richtete, und die einträglichſten darunter durch Erhöhung des Pachtgeldes und Beſtechung der Verwalter an ſich zu ziehen wußte. Ohne ſich an die Geſetze der Chaſaka im mindeſten zu kehren, verjagte er die alten rechtmäßigen Pächter aus ihren Beſitzungen, und bereicherte ſich dadurch. So lebte er in Reichthum und Glück und erreichte dabey ein hohes Alter.

Dieſer Böſewicht nun hatte ſchon lange auf meines Großvaters Pacht ein Auge gehabt, und wartete bloß auf eine günſtige Gelegenheit, und einen ſcheinbaren Grund ſie an ſich zu reißen. Zum Unglück mußte mein Großonkel Jakob, der in einem andern, zu meines Großvaters Pacht gehörigen Dorfe wohnte, ein Schuldner dieſes Böſewichts ſeyn. Da er die Schuld, die ohngefähr 50 Rthlr. betrug, im beſtimmten Termin nicht abtragen konnte, kam jener gleich mit einigen Hofdie-

nern und drohte den Kessel, worin meines Groß-onkels ganzer Reichthum bestand, wegzunehmen. Dieser, voller Bestürzung, lud den Kessel heimlich auf einen Wagen, fuhr damit in aller Eile nach meines Großvaters Wohnung, und versteckte ihn, ohne daß man in unserm Hause etwas davon wußte, im nächsten Sumpf hinter dem Hause. Sein Gläubiger aber, der ihm auf dem Fuß nachfolgte, kam nach dem Wohnort meines Großvaters und ließ überall Untersuchungen anstellen, konnte aber den Kessel nirgends finden. Aufgebracht über seinen mißlungenen Streich, und racheathmend gegen meinen Großvater, der, wie er glaubte, ihn daran gehindert hätte, ritt er nach der Stadt, brachte dem Herrn Verwalter ein ansehnliches Geschenk, und bot für meines Großvaters Pacht das doppelte Pachtgeld, außerdem aber noch ein jährliches freywilliges Geschenk für den Herrn Verwalter.

Dieser, froh über ein solches Anerbieten, und eingedenk des Schimpfs, den mein Vater, als ein Jude, ihm, einem Polnischen Edelmann, durch den vorerwähnten Prozeß zugezogen hatte,

schrieb dem Böſewicht auf der Stelle einen Kontrakt, wodurch er ihm, nicht nur dieſe Pacht mit allen zugehörigen Rechten, noch vor Endigung meines Großvaters Pachtzeit übergab, ſondern auch meinen Großvater aller ſeiner Habſeligkeiten, der Scheunen voll Getreide, des Viehes u. ſ. w. beraubte, und ſich in dieſe Beute mit dem neuen Pächter theilte.

Mein Großvater mußte alſo mit ſeiner ganzen Familie, mitten im Winter ſeinen Wohnort verlaſſen, und, ohne zu wiſſen wo er ſich wieder etabliren ſollte, von Ort zu Ort herumirren. Das Abziehn von dieſem Orte war ſehr rührend. Die ganze Nachbarſchaft bejammerte unſer Schickſal.

Ein alter achtzigjähriger treuer Diener, Namens Gabriel, der noch meinen Großvater als Kind auf den Armen getragen hatte, wollte abſolut mitreiſen. Man ſtellte ihm zwar die Strenge der Jahrezeit, unſre unglückliche Lage, und die Ungewißheit, worin wir ſelbſt in Anſehung unſers zukünftigen Schickſals ſchwebten, vor. Aber es half nichts. Er legte ſich vor den Thorweg, wo unſre Wagen durchkommen mußten, und lamentirte ſo

lange, bis man ihn aufzunehmen gezwungen war. Er reiſte aber nicht lange mit uns; ſein hohes Alter, der Kummer über unſer Elend, und die ſtrenge Jahrszeit gaben ihm bald den letzten Stoß. Er ſtarb da wir kaum ein Paar Meilen gereiſt waren, und da keine katholiſche oder Ruſſiſche Gemeinde ihm (er war ein Preuße, und lutheriſcher Religion) ein Begräbniß auf den Kirchhof einräumen wollte, ſo wurde er auf unſre Koſten aufs freye Feld begraben.

Sechstes Kapitel.

Neuer Wohnsitz, neues Elend. Der Talmudist.

Wir zogen also im Lande herum, wie die Israeliten in der Wüste Arabiens, ohne zu wissen wo und wann wir eine Ruhestelle finden würden. Endlich kamen wir in ein Dorf, das zweyen Herren gehörte. Der Antheil des einen war schon verpachtet, der andere aber konnte den seinigen nicht verpachten, weil er erst ein Wirthshaus bauen lassen wollte. Des Herumziehens zu Winterszeit mit einer ganzen Familie müde, beschloß mein Großvater dieses noch zu erbauende Wirthshaus, mit Zubehör vor der Hand zu pachten, und sich unterdessen, bis das Haus fertig wäre, so gut als möglich zu behelfen. Wir mußten uns also in eine Scheune einquartieren. Der andre Pächter that zwar alles mögliche, unser Etablissement in diesem Orte zu verhindern;

allein es half ihm nichts. Der Bau war geendigt, wir zogen ein, und fingen an die Wirthschaft zu führen.

Leider ging aber hier alles rückwärts, nichts wollte glücken. Dazu kam noch, daß meine Mutter, die sehr lebhaften Temperaments und zur Thätigkeit aufgelegt war, hier, wo sie sehr wenig zu thun fand, lange Weile hatte. Diese, und die Nahrungssorgen versetzten sie in einen Zustand der Melancholie, der endlich gar in Wahnsinn ausartete. In diesem Zustande blieb sie einige Monate. Alles was man dagegen versuchte, wollte nicht helfen. Endlich kam mein Vater auf die Gedanken, sie nach Novogrod zu einem berühmten Doktor, der sich mit Heilung solcher Gemüthskrankheiten abgab, zu bringen.

Die Kurart dieses Adepten ist mir zwar unbekannt, weil ich damals noch zu jung war, um darüber Untersuchungen anstellen zu wollen oder zu können; so viel aber kann ich doch mit Gewißheit versichern, daß sie bey meiner Mutter, so wie bey den mehrsten Patienten dieser Art, von glücklichem Erfolg war. Meine Mutter kam frisch und gesund

wieder nach Hause, und hatte seit der Zeit keine Anfälle dieser Art mehr.

Gleich darauf wurde ich nach Iwenez, funfzehn Meilen von unserm Wohnort in die Schule geschickt, und hier fing ich an den Talmud zu studiren.

Das Studium des Talmuds ist das hauptsächlichste Augenmerk unsrer Nation bey einer gelehrten Erziehung. Reichthum, körperliche Vorzüge, und Talente aller Art, haben zwar in ihren Augen einen Werth, und werden verhältnißmäßig geschätzt; nichts aber geht bey ihr über die Würde eines guten Talmudisten. Auf alle Aemter und Ehrenstellen der Gemeinde hat er den ersten Anspruch. Kommt er in eine Versammlung, er mag übrigens seyn von welchem Alter und Stand er immer will, so steht alles vor ihm ehrerbietigst auf, und ihm wird der vorzüglichste Platz eingeräumt. Er ist Gewissensrath, Gesetzgeber und Richter des gemeinen Mannes. Wer einen solchen Gelehrten nicht ehrerbietig genug begegnet, ist, nach dem Ausspruche der Talmudisten, in alle Ewigkeit verdammt. Der gemeine Mann darf nicht das geringste unternehmen, was

nicht nach dem Urtheile des Gelehrten geſetzmäßig iſt. Religionsgebräuche, erlaubte und unerlaubte Speiſen, Verheirathung und Eheſcheidung werden nicht bloß durch die ſchon zu einer ungeheuern Anzahl angehäuften rabbiniſchen Geſetze, ſondern auch durch beſondere rabbiniſche Urtheile, welche alle beſondern Fälle aus den allgemeinen Geſetzen herzuleiten verſtehn, beſtimmt. Ein reicher Kaufmann, Pächter oder Profeſſioniſt der eine Tochter hat, wendet alles mögliche an, um einen guten Talmudiſten zum Schwiegerſohn zu bekommen. Er mag übrigens mißgeſtaltet, kränklich und unwiſſend ſeyn ſo viel er will, immer wird er doch vor allen andern den Vorzug behalten. Der zukünftige Schwiegervater eines ſolchen Phönix muß gleich bey der Verlobung den Aeltern deſſelben, nach eingegangenem Akkord, eine gewiſſe Summe auszahlen; und außer der für ſeine Tochter beſtimmten Mitgift, muß er noch ſie und ihren Mann ſechs oder acht Jahr nach ihrer Vermählung, mit Koſt, Kleidung und Wohnung verſorgen, während welcher Zeit das zur Mitgift beſtimmte Geld auf Intereſſen gegeben wird, und der gelehrte Schwiegerſohn auf Koſten ſeines

Schwiegervaters sein Studium fortsetzt. Nach dieser Zeit bekömmt er das Geld in die Hände und wird alsdann entweder zu einem gelehrten Amte befördert, oder er bringt sein ganzes Leben in gelehrtem Müßiggange zu. In beyden Fällen übernimmt die Frau die Einrichtung des Hauswesens und Führung der Geschäfte, und ist zufrieden, wenn sie für alle Mühseligkeiten nur einigermaßen des Ruhmes und der zukünftigen Seligkeit ihres Mannes theilhaftig wird.

Das Studium des Talmuds wird eben so unregelmäßig getrieben, als das Studium der Bibel. Die Sprache des Talmuds ist aus verschiedenen orientalischen Sprachen und Dialekten zusammengesetzt; ja es kömmt sogar manches aus der Griechischen und Römischen Sprache darin vor. Es giebt kein Wörterbuch, wo man die im Talmud vorkommenden Ausdrücke und Redensarten nachschlagen könnte; und was noch schlimmer ist, so weiß man nicht einmal, (da der Talmud nicht punktirt ist) wie solche Worte, die nicht rein Hebräisch sind, gelesen werden müssen? Die Sprache des Talmuds wird also, eben so wie die biblische Sprache, blos

durch häufiges Ueberſetzen erlernt, und dieſes macht den erſten Grad im Studium des Talmuds aus.

Wenn der Schüler einige Zeit zum Ueberſetzen von ſeinem Lehrer angeführt worden, ſo kömmt er zum Selbſtleſen oder Selbſterklären des Talmuds. Der Lehrer giebt ihm einen beſtimmten Abſchnitt aus dem Talmud, der ein zuſammenhängendes Raiſonnement in ſich enthält, als Penſum zum Explici-ren auf, womit er zu einer beſtimmten Zeit fertig werden muß. Die darinn vorkommenden einzelnen Ausdrücke und Redensarten muß der Schüler entweder aus ſeinen vorigen Lektionen ſchon wiſſen, oder der Lehrer, der hier die Stelle eines Wörterbuchs vertritt, erklärt ſie ihm. Den Inhalt aber, und den ganzen Zuſammenhang des aufgegebenen Abſchnitts muß der Schüler ſelbſt herausbringen, und dieſes macht den zweyten Grad im Studium des Talmuds aus.

Zwey Kommentare, die gemeiniglich bey dem Text gedruckt ſind, dienen hauptſächlich hier zu Wegweiſern. Der eine hat den Rabbi Salomon Iſaak zum Verfaſſer, einen Mann von grammatiſch-kritiſcher Sprachkenntniß, ausgebreiteten und gründ-

lichen Talmudistischen Einsichten, und einer ungemeinen Präcision im Vortrage. Der zweyte ist unter dem Titel Thosphet (Zusätze) bekannt, und hat mehrere Rabbiner zu Verfassern. Seine Entstehungsart ist sehr merkwürdig. Eine Anzahl der berühmtesten Rabbiner beschlossen unter sich, den Talmud gemeinschaftlich zu studiren. Zu diesem Behuf wählte sich jeder einen besondern Theil desselben, den er für sich so lange studirte, bis er ihn völlig gefaßt und im Gedächtniß behalten zu haben glaubte. Nachher kamen alle diese Rabbiner zusammen, und fingen an den Talmud nach der Ordnung seiner Theile, gemeinschaftlich zu studiren. Sobald die erste Stelle vorgelesen, gründlich explicirt und nach der talmudistischen Logik berichtigt worden war, trug irgend ein Rabbiner aus dem Theil des Talmuds, worin er am meisten bewandert war, dasjenige vor, was dieser Stelle zu widersprechen schien. Ein anderer führte alsdann eine Stelle aus dem Theil, den er sich ganz zu eigen gemacht hatte, an, die durch eine Distinktion oder eine in der vorhergehenden Stelle unausgedrückte Bedingung diesen Widerspruch zu heben im Stande

war. Zuweilen veranlaßte die Hebung eines solchen Widerspruchs wieder einen neuen, den ein dritter entdeckte, und ein vierter zu heben sich bemühte, bis die zuerst vorgekommene Stelle von allen einstimmig erklärt, und ins Reine gebracht worden war.

Man kann sich leicht denken, welch ein hoher Grad von Scharfsinn dazu erforderlich seyn mußte, um den Talmud, ein so voluminöses, aus vielen heterogenen Theilen bestehendes Werk, worin eben derselbe Gegenstand in verschiedenen Theilen und unter verschiedenen Bestimmungen vorkömmt, auf seine ersten Grundsätze zurückzuführen, woraus man nach einer unveränderlichen Methode richtige Resultate herleiten konnte.

Außer diesen beyden giebt es noch mehrere Kommentare, die die Sache noch weiter treiben, und selbst die vorerwähnten Kommentare berichtigen. Ja jeder Rabbiner, wenn er Scharfsinn genug dazu besitzt, ist als ein lebendiger Kommentar des Talmuds anzusehn.

Die größte Anstrengung des Geistes aber wird erfordert, um einen Auszug aus dem Talmud, oder

einen

einen Kodex der aus ihm resultirenden Gesetze zu verfertigen, dazu gehört nicht bloß Scharfsinn, sondern auch ein im höchsten Grade systematischer Kopf. Und hierin verdient unser Maimonides gewiß den ersten Rang, wie aus seinem Kodex Jad Hachasaka zu ersehen ist.

Der letzte Grad beym Studium des Talmuds ist endlich der Disputirgrad Er besteht in einem ewigen Disputiren über dieses Buch, ohne Zweck und Ziel. Scharfsinn, Beredsamkeit und Impertinenz geben hier den Ausschlag. Diese Art des Studiums war ehedessen auf den jüdischen hohen Schulen sehr gebräuchlich, aber in unsern Zeiten mit diesen zugleich in Abnahme gerathen. Sie ist eine Art von talmudistischen Skepticismus, und dem zweckmäßigen systematischen Studium am meisten zuwider.

Siebentes Kapitel.

Lange dauert die Freude nicht.

Nach dieser Digression über das Studium des Talmuds komme ich auf meine Geschichte zurück. Ich wurde, wie oben gesagt, nach Iwenez in die Schule gebracht. Mein Vater gab mir einen Brief an den Oberrabbiner dieses Orts mit, der ein Verwandter von uns war, worin er ihn bat, mich einem tüchtigen Lehrmeister zu übergeben, und auf meine Progressen im Studiren Acht zu haben. Er übergab mich aber einem gemeinen Schullehrer, und sagte ich sollte ihn alle Schabath besuchen, um mich von ihm examiniren zu lassen; welches ich auch pünktlich befolgte. Dieses dauerte aber nicht lange, denn da ich bey einem solchen Examen einstmals gegen meine Lektion zu disputiren und Einwendungen zu machen anfing, fragte mich der Oberrabiner, ohne

etwas darauf zu erwiedern, ob ich diese Einwendungen auch meinem Lehrer vorgetragen hätte? Freylich! erwiederte ich. „Nun, und was hat der Lehrer dazu gesagt?“ Nichts was zur Sache gehört, erwiederte ich, außer daß er mir Stillschweigen auferlegte, und sagte: ein Junge muß nicht naseweis seyn, er muß bloß darauf sehn, seine Lektion zu fassen, nicht aber seinen Lehrer mit Fragen überhäufen „So! sagte der Oberrabiner, ey, dein Lehrer ist gar zu kommode, wir wollen dieß ändern. „Ich selbst will dir Unterricht geben; bloß aus „Freundschaft will ich es thun, und hoffe, daß so „wenig dein Vater als dein voriger Lehrer dagegen „etwas einzuwenden haben werden. Das Lehrgeld, „was dein Vater für dich bezahlen wird, soll dein „Lehrer ohne Abzug erhalten.“

Auf diese Art bekam ich also den Oberrabiner zum Lehrer. Dieser schlug mit mir einen ganz eignen Weg ein. Keine wöchentlichen Lektionen, die so lange repetirt werden, bis sie dem Gedächtnisse eingeprägt sind, keine Pensa, die der Schüler für sich machen muß, und wobey er sehr oft eines einzigen Worts, einer Redensart wegen, die zur Hauptsache

wenig beytragen, in dem Laufe seiner Gedanken aufgehalten wird; seine Methode unterschied sich von allen diesen. Er ließ mich in seiner Gegenwart ex tempore etwas aus dem Talmud expliciren, unterhielt sich mit mir darüber, erklärte mir so viel als nöthig war, um meinen Geist in Selbstthätigkeit zu setzen, und lenkte durch Fragen und Antworten meine Aufmerksamkeit, von allen Nebensachen ab, auf die Hauptsache, wodurch ich in kurzer Zeit, alle vorhererwähnte drey Grade des talmudistischen Studiums erreichte.

Mein Vater, dem der Oberrabiner von seinem Vorhaben mit mir, und von meinen Progressen Nachricht gab, gerieth vor Freuden ganz außer sich. Er stattete diesem braven Mann seinen wärmsten Dank dafür ab, daß er bey seinen schlechten Gesundheitsumständen, (er war hektisch) sich dennoch aus bloßer Freundschaft, mit mir so viel Mühe geben wolle. Allein diese Freude dauerte nicht lange; noch ehe ein halbes Jahr zu Ende war, mußte sich der Oberrabiner zu seinen Vätern begeben, und ich blieb also wie das Schaf ohne Hirten.

F

Dieſes wurde meinem Vater gemeldet. Er kam, und holte mich ab nach Hauſe. Nicht aber nach H. von da ich nach der Schule geſchickt worden, ſondern nach Mohilna, ohngefähr ſechs Meilen von H., wohin mein Vater unterdeſſen gezogen war. Mit dieſer neuen Veränderung des Wohnortes hatte es folgende Bewandniß.

Mohilna iſt ein Flecken in dem Gebiete des Fürſten N .... 4 Meilen von N .... ſeiner Reſidenz. Die vortrefliche Lage dieſes Orts, der den Niemenfluß an der einen, und eine große Menge des beſten Schiffsholz auf der andern Seite hat, wodurch er ſowohl zum Handel als zum Schiffsbau geſchickt iſt, ferner die Fruchtbarkeit und Anmuth dieſer Gegend an ſich, konnten der Aufmerkſamkeit des Fürſten nicht entgehn; und obſchon der Pächter oder Arendant dieſes Orts, der ſeit einigen Generationen im Beſitze dieſer einträglichen Pachtung war, und ſich durch Schiffbau, Handel, und den mannigfaltigen ſchönen Produkten der Gegend hatte, ſich alle Mühe gab, dieſe großen Vortheile andern nicht bemerken zu laſſen, damit er ſie allein in der Stille genießen könnte, ſo ereignete es

ſich doch einſt, daß der Fürſt durch dieſen Ort reiſete, und von ſeiner Schönheit ſo eingenommen wurde, daß er auf der Stelle beſchloß, eine Stadt daraus zu machen. Er entwarf den Plan dazu, und ließ bekannt machen, daß dieſer Ort eine Slabode ſeyn ſollte, d. h. ein jeder ſollte ſich darinn etabliren und alle mögliche Gewerbe treiben können, auch ſogar für die erſten ſechs Jahr von allen Abgaben befreyet ſeyn. Lange blieb aber dieſer Plan durch allerhand Ränke des Arendanten unausgeführt, der ſogar die fürſtlichen Räthe durch Beſtechungen dahin brachte, daß ſie die Aufmerkſamkeit des Fürſten davon ablenkten.

Mein Vater, der wohl einſahe, daß das elende H. ihn mit ſeiner Familie nicht ernähren konnte, und der bloß aus Mangel eines beſſern Aufenthalts bisher daſelbſt bleiben mußte, freute ſich ſehr über die Bekanntmachung, weil er hofte, daß Mohilna, ihm einen Zufluchtsort gewähren ſollte, beſonders da der Arendant dieſes Orts meines Onkels Schwager war. Er reiſte zu dieſem Behuf mit meinem Großvater dahin, beſprach ſich mit dem Arendanten, und eröfnete ihm ſein Vorhaben, ſich mit ſei-

ner Bewilligung in Mohilna zu etabliren. Der Arendant, welcher befürchtet hatte, daß auf die Bekanntmachung des fürſtlichen Willens, Menſchen von allen Seiten hinzuſtrömen, und ihn aus ſeinem Beſitze verdrängen würden, war froh, daß zum wenigſten der erſte der ſich da etablirte, kein Fremder, ſondern ſeiner Familie verſchwägert war. Er gab daher nicht nur ſeine Einwilligung dazu, ſondern verſprach ſogar meinem Vater alle mögliche Hülfsleiſtung. Mein Vater zog alſo mit ſeiner ganzen Familie nach Mohilna und ließ ſich daſelbſt ein Häuschen bauen; bis es fertig war, mußte die Familie ſich abermals in eine Scheune einquartiren.

Der Arendant, von dem wir Anfangs ſo freundſchaftlich aufgenommen worden waren, hatte ſich leider unterdeſſen ganz anders bedacht, und gefunden, daß ſeine Furcht von Fremden aus ſeinem Beſitz verdrängt zu werden, ganz ohne Grund ſey, indem ſchon eine geraume Zeit ſeit der Bekanntmachung des fürſtlichen Willens verfloſſen war, und ſich doch niemand außer meinen Vater gemeldet hatte. Der Fürſt war beſtändig in Warſchau als Polniſcher Hauptmann und Woywode in Lithauen

mit Reichsgeschäften zu sehr überhäuft, als daß er an die Ausführung seines Plans denken konnte. Die Hofleute konnten durch Bestechungen dahin gebracht werden, daß sie den ganzen Plan rückgängig machten. Diese Ueberlegungen zeigten ihm, daß der neue Ankömmling ihm nicht nur entbehrlich, sondern sogar zur Last sey, indem er das was er vorher allein im Besitz gehabt hatte, nunmehr mit diesem theilen sollte. Er suchte daher meinen Vater so viel als möglich zu beschränken, und in seinem Etablissement zu stören.

Zu diesem Behufe ließ er sich ein neues prächtiges Haus bauen und wußte einen Befehl vom Hofe auszuwirken, nach welchem niemand von den neuen Ankömmlingen eher die Rechte eines Bürgers genießen sollte, als bis er sich ein solches Haus erbauet hätte. Mein Vater sahe sich also gezwungen sein kleines Vermögen, das er nothwendig zur neuen Einrichtung brauchte, einzig und allein auf diesen unnützen Bau zu verwenden.

Achtes Kapitel.

Der Schüler weiß mehr als der Lehrer. Ein Diebstahl à la Rousseau, doch wird er entdeckt. Der Gottlose schaft sich an, und der Fromme bekleidet sich damit.

Meines Vaters Zustand hatte also äußerlich ein schönes Ansehen, desto mißlicher aber sahe es damit im Innern aus. Meine Mutter konnte ihrer unermüdeten Thätigkeit ohnerachtet, nur sehr kümmerlich unsre Familie ernähren. Mein Vater mußte sich also noch außerdem um eine Lehrstelle bewerben, wobey er mich unterrichtete, und ich muß gestehen, daß ich ihm bey dieser Gelegenheit auf der einen Seite viel Freude, auf der andern Seite aber auch nicht wenig Verdruß machte. Ich war zwar damals nur ohngefähr neun Jahr alt, aber doch konnte ich nicht nur den Talmud mit seinen Kommentaren richtig fassen, sondern ich hatte sogar meine Freude daran, darüber zu disputiren, wobey

ich das kindische Vergnügen genoß, über meinen ehrlichen Vater, den ich dadurch in nicht geringe Verlegenheit setzte, zu triumphiren.

Der Arendant und mein Vater lebten mit einander wie Nachbaren, das heißt, sie beneideten und haßten einander wechselsweise. Jener betrachtete meinen Vater als einen Landläufer, der sich ihm mit aller Gewalt aufgedrungen, und ihn in dem Alleinbesitz der Vortheile dieses Orts gestört hatte. Mein Vater hielt den Arendanten für einen reichen Idioten, der wider seine gegebene Einwilligung (die mein Vater gänzlich hätte entbehren können, und bloß aus Liebe zum Frieden gesucht hatte) ihn auf alle Art einzuschränken, und seine Rechte zu schmälern suchte, ohnerachtet er doch von seiner Niederlassung wirkliche Vortheile hatte. Mohilna hatte nehmlich seit dieser Zeit eine Art von Unabhängigkeit bekommen, wodurch dem Arendanten viele Kosten und Erniedrigungen erspart wurden.

Es wurde auch eine kleine Synagoge aufgerichtet, und mein Vater vertrat die Stelle eines Oberrabiners, Predigers, und Gewissensraths, indem er der einzige Gelehrte an diesem Orte war. Mein

Vater verſäumte zwar keine Gelegenheit dem Arendanten dieſes alles vorzuſtellen, und ihm über ſein Betragen Vorwürfe zu machen; es fruchtete aber leider wenig.

Bey dieſer Gelegenheit muß ich des einzigen Diebſtahls den ich in meinem Leben begangen habe, erwähnen. Ich ging oft in das Haus des Arendanten und ſpielte mit ſeinen Kindern. Als ich einſtmals in die Stube kam und keinen darin antraf, (es war Sommerszeit und die Hausleute draußen beſchäftigt) erblickte ich in einem offnen Spinde ein niedliches Medicinſchächtelchen, welches mir ungemein gefiel. Als ich es aufmachte, fand ich zu meinem größten Leidweſen etwas Geld darin; es gehörte nehmlich einem Kinde vom Hauſe. Ich konnte der Begierde, das Schächtelchen zu entwenden, nicht widerſtehen, das Geld aber zu nehmen hielt ich für höchſt ſchändlich. Da ich aber überlegte, daß man dieſen Diebſtahl deſto leichter entdecken würde, wenn ich das Geld herauslegte, ſo nahm ich voller Furcht und Schaam das Schächtelchen wie es war und ſteckte es ein. Ich ging damit nach Hauſe und vergrub es auf das

sorgfältigste. Die Nacht darauf konnte ich nicht schlafen, und wurde besonders des Geldes wegen in meinem Gewissen unruhig. Ich beschloß auch, dieses wieder zurückzubringen; in Ansehung des Schächtelchen aber konnte ich mich nicht überwinden; es war ein Kunstwerk, dessen gleichen ich noch nie gesehn hatte. Den andern Tag leerte ich das Schächtelchen aus, schlich mich damit wieder in die vorerwähnte Stube, und wartete die Gelegenheit ab, bis niemand darin war. Schon war ich damit beschäftigt, das Geld in das Spinde hereinzuprakticiren; ich hatte aber so wenig Geschick dieses ohne Geräusch und mit erforderlicher Behendigkeit zu bewerkstelligen, daß ich noch auf frischer That ertappt, und zum Geständniß des ganzen Diebstals gebracht wurde. Ich mußte das schätzbare Kunstwerk (das ohngefähr einen Dreier kostete) wieder ausgraben, seinem Eigenthümer, dem kleinen Moses, zurückgeben, und mich von den Kindern des Hauses Dieb nennen hören.

Eine andere Begebenheit, die sich mit mir ereignete und ein komisches Ende nahm, war fol-

gende. Die Russen hatten einige Zeit ihr Quartier in Mohilna, und da sie neue Montirungen bekamen, wurde ihnen erlaubt, die alten zu verkaufen. Mein ältester Bruder Joseph und mein Vetter Beer wandten sich an ihnen bekannte Russen, und erhielten einige messingene Knöpfe zum Geschenk, die sie als die größte Zierde an ihre Hosen, statt der vorigen hölzernen, nähen ließen. Dieser Schmuck gefiel mir auch; da ich aber kein Geschick hatte mir dergleichen selbst durch eigne Betriebsamkeit zu verschaffen, so mußte ich Gewalt gebrauchen. Ich wandte mich daher an meinen Vater und verlangte daß Joseph und Beer mir von ihren Knöpfen mittheilen sollten. Mein Vater, der zwar ein sehr billiger Mann war, aber auch mich über alles liebte, sagte: die Knöpfe wären zwar das rechtmäßige Eigenthum ihrer Besitzer, da diese aber mehr hätten als zu ihrem eignen Bedürfnisse erforderlich wäre, so sey es billig, daß sie mir von ihrem Ueberfluß mittheilten. Zu meinem Lobe und ihrer Beschämung setzte er noch diese biblische Stelle: der Gottlose schafft sich an, und der Fromme bekleidet sich damit, hinzu. Dieses Urtheil mußte, ungeachtet der

Protestation des Joseph und Beer vollzogen werden; und ich hatte die Freude, gleichfalls mit messingenen Knöpfen an meinen Hosen zu brilliren.

Joseph und Beer aber konnten diesen Verlust nicht verschmerzen. Sie beklagten sich laut über die himmelschreyende Ungerechtigkeit, die ihnen wiederfahren war. Mein Vater, der sich den Prozeß vom Halse schaffen wollte, sagte daher: „die Knöpfe sind schon an Salomons Hosen angenäht, Gewalt dürft ihr nicht brauchen, könnt ihr sie aber mit List wieder bekommen, so ist es euch erlaubt.“ Beyde waren mit diesem Urtheil sehr zufrieden. Sie kamen zu mir, sahen meine Knöpfe an, und auf einmal riefen sie voller Erstaunen: Ach! was sehen wir? die Knöpfe sind mit Zwirnfäden angenäht, anstatt daß sie mit Hanf an die tuchnen Hosen genäht seyn sollen; sie müssen gleich abgetrennt werden; und indem sie dieß sagten, trennten sie alle Knöpfe los, und gingen voller Freude über ihr gelungenes Stratagem davon. Ich lief ihnen nach, und verlangte, daß sie die Knöpfe wieder annähen sollten, sie aber lachten mich aus. Mein

Vater sagte mir darauf lächelnd: da du so leichtgläubig bist, und dich hintergehen läßt, so kann ich dir nicht mehr helfen; ich hoffe in der Zukunft wirst du klüger seyn, und damit hatte dieser Prozeß ein Ende. Ich mußte wieder mit den hölzernen Knöpfen fürlieb nehmen, und noch oft zu meiner Kränkung von Joseph und Veer die biblische Stelle, deren sich mein Vater zu meinem Vortheile bedient hatte, repetiren hören: der Gottlose schafft sich etwas an, und der Fromme bekleidet sich damit.

Neuntes Kapitel.

Liebschaften und Heiratsvorschläge. Das Hohelied Salomonis kann auch zum Ehrärter gebraucht werden. Ein neuer modus lucrandi. Die bösen Pocken.

Ich war in meiner Jugend sehr lebhaft, und hatte in meinem Wesen viel Annehmlichkeit. In meinen Begierden war ich heftig und ungeduldig. Bis ungefähr in mein eilftes Jahr spürte ich, da ich einer sehr strengen Erziehung genoß, und von allem Umgange mit Frauenzimmern abgehalten wurde, keine sonderliche Neigung zu dem schönen Geschlechte. Eine Begebenheit aber brachte hierin eine große Veränderung bey mir hervor.

Ein armes, aber sehr hübsches Mädchen, ohngefähr von meinem Alter, wurde in dem Hause meiner Aeltern als Dienstmädchen angenommen. Das Mädchen gefiel mir ungemein. Es wurden bey mir Begierden rege, die ich bis jetzt noch nicht gekannt

kannt hatte. Ich mußte aber, nach der strengen rabbinischen Moral, mich in Acht nehmen, dieses Mädchen mit Aufmerksamkeit anzusehn, und noch mehr, sie zu sprechen, und konnte nur dann und wann verstohlne Blicke auf sie werfen.

Es ereignete sich einmal, daß die Frauensleute aus dem Hause ins Bad gingen, welches nach dem Gebrauch dieses Landes ein paarmal die Woche über zu geschehen pflegt. Da mich mein Instinkt, ohne es selbst zu wissen, von ohngefähr nach der Gegend wo das Bad war, hintrieb, erblickte ich auf einmal dieses hübsche Mädchen, wie es aus dem Schwitzbade heraus in den nahe vorbeyfließenden Fluß hineinsprang.

Ich gerieth bey diesem Anblicke in Entzücken; nachdem ich mich erholt hatte, wollte ich, der strengen talmudistischen Gesetze eingedenk, zurücksliehn, aber ich konnte nicht. Ich blieb auf meiner Stelle wie angewurzelt stehen.

Da ich aber hier überrascht zu werden fürchtete, mußte ich mich doch mit einem schweren Gemüthe zurückbegeben. Seit der Zeit war ich beständig unruhig, gerieth zuweilen außer mir,

und dieser Zustand dauerte bis zu meiner Verheirathung.

Unser Nachbar, der Arendant, hatte zwey Söhne und drey Töchter. Die älteste Debora war schon verheirathet. Die zweyte, Pessel, war ungefähr von meinem Alter; ja die Bauern dieses Orts glaubten sogar, einige Aehnlichkeit in unserer Gesichtsbildung zu finden, und vermutheten daher, nach allen Regeln der Wahrscheinlichkeit, eine Verbindung zwischen uns. Wir faßten auch wechselseitige Zuneigung zu einander. Aber zum Unglück mußte die jüngste Tochter Rachel in einen Keller fallen, und sich ein Bein verrenken. Sie wurde zwar völlig wiederhergestellt, das Bein blieb aber etwas krumm. Der Arendant machte Jagd auf mich, er wollte mich absolut zum Schwiegersohn haben. Mein Vater war damit zufrieden, er wollte aber lieber die gradbeinichte Pessel, als die krummbeinichte Rachel zur Schwiegertochter haben. Jener betheuerte, daß dieses nicht angienge, indem er für die ältere eine reiche Partie bestimmt habe; die jüngste hingegen sey für mich bestimmt, und weil mein Vater mir nichts mitgeben könne, so

wolle er sie aus seinem eignen Vermögen reichlich versorgen. Außer einer ansehnlichen Summe, die er zur Mitgabe bestimmte, wollte er noch mich zum Miterben seines Vermögens einsetzen und mich mit allen Bedürfnissen auf Lebenslang versorgen. Außerdem versprach er meinem Vater, gleich nach der Verlobung, eine bestimmte Summe auszuzahlen, und ihn nicht nur in seinen Rechten ungestört zu lassen, sondern auch auf alle Art und Weise sein häusliches Glück zu befördern suchen. Die Feindseligkeiten zwischen beyden Familien sollten von nun an aufhören, und ein Freundschaftsbündniß sie in der Zukunft in eine Familie vereinigen.

Hätte mein Vater diesen Vorstellungen Gehör gegeben, so hätte er ohne Zweifel dadurch das Glück seines Hauses befestigt, und ich lebte mit einer zwar krummbeinichten aber (wie ich sie eine geraume Zeit nachher, da ich in diesem Hause Hofmeister war, befunden habe) übrigens liebenswürdigen Gattinn, befreyt von allen Sorgen im Schoße des Glücks, und könnte ungehindert meinen Studien nachhängen. Aber zum Unglück verwarf mein Vater diesen Vorschlag mit Verachtung. Er wollte absolut

die Peissel zur Schwiegertochter haben, und da dieses, wie schon erwähnt worden, nicht anging, so fingen die Zwistigkeiten zwischen beyden Familien aufs neue an, und da der Arendant reich, mein Vater aber arm war, so mußte dieser, wie natürlich immer den Kürzern ziehn.

Einige Zeit nachher kam wieder ein Heirathsvorschlag für mich zum Vorschein. L. aus Schmilowitz ein gelehrter und zugleich reicher Mann, der eine einzige Tochter hatte, wurde von meinem großen Ruf so bezaubert, daß er mich, ohne mich vorher zu sehn, zu seinem Schwiegersohn erkohr. Er fing an mit meinem Vater darüber in Briefwechsel zu treten, und überließ es diesem, die Bedingungen dieser Verbindung vorzuschreiben. Mein Vater beantwortete seinen Brief in einem erhabenen, aus biblischen Versen und talmudistischen Stellen zusammengesetzten Stil, worin er die Bedingungen durch folgenden Vers aus dem hohen Liede in der Kürze ausdrückte: Die tausend Gulden sind für dich Salomo! und die zweyhundert für die, die seine Früchte bewahren. Alles wurde bewilligt.

Mein Vater reiste nun nach Schmilowitz, sahe seine zukünftige Schwiegertochter und ließ sich den Ehekontrakt, abgeredtermaßen ausfertigen. Zweyhundert Gulden wurden ihm gleich ausgezahlt. Er war aber damit nicht zufrieden, sondern behauptete, daß er es in seinem Schreiben bloß des schönen Verses wegen, den er nicht verderben wollen, bey zweyhundert Gulden bewenden lassen müssen; er sey aber nicht willens den Handel einzugehn, wenn er nicht zweymal zweyhundert Gulden (funfzig Thaler Polnisch) für sich erhielte. Man mußte ihm also noch zweyhundert Gulden auszahlen, übergab ihm auch die sogenannten kleinen Geschenke für mich, nehmlich eine schwarzsammtne Kappe mit goldnen Spitzen besetzt, eine Bibel in grünen Sammt gebunden, mit silbernen Platten u. s. w.

Er kam damit voller Freuden nach Hause, gab mir die Geschenke, und sagte, daß ich mich zu einer Disputation vorbereiten sollte, um sie an meinem Hochzeitstage, der in Zeit von zwey Monaten erfolgen werde, zu halten.

Schon fing meine Mutter an, die von ihrer Seite zur Hochzeit mitzunehmenden Kuchen zu backen, und allerhand Eingemachtes zuzubereiten; und ich auf meine zu haltende Disputation zu denken, als auf einmal die traurige Nachricht kam, daß meine Braut an den Blattern gestorben sey. Mein Vater konnte sich leicht über diesen Verlust zufrieden geben, weil er bey sich dachte: du hast mit deinem Sohn funfzig Thaler auf eine ehrliche Art verdient, nun kannst du abermal funfzig Thaler für ihn bekommen. Ich, der ich meine Braut nie gesehn hatte, konnte auch ihren Verlust nicht sonderlich bedauern, und dachte: die Kappel und die mit Silber beschlagne Bibel ist einmal mein, und an einer Braut wird es mir auch nicht fehlen. Meine Disputation kann mir auch noch in der Zukunft ihre Dienste leisten. Nur meine Mutter war über diesen Verlust untröstlich. Die Kuchen und das Eingemachte sind von sehr vergänglicher Natur, und können sich nicht lange halten. Meiner Mutter angewandte Mühe war also durch diesen Todesfall ganz fruchtlos geworden, und hierzu kam noch daß sie keinen Ort ausfindig machen konnte, die schönen Kuchen vor meinen heimlichen Angriffen zu verwahren.

Zehntes Kapitel.

Man reißt sich um mich, ich bekomme zwey Weiber auf ein mal, und werde endlich gar entführt.

Unterdessen wurden die häuslichen Umstände meines Vaters immer schlimmer. Er sahe sich also gezwungen nach der Residenzstadt N . . . zu reisen, und sich da um eine Lehrstelle zu bewerben, wohin auch ich ihm folgen mußte. Hier legte er unter sehr vortheilhaften Bedingungen eine eigne Schule an, wo er mich als Gehülfen brauchen konnte.

Eine, sowohl ihrer vorzüglichen Talente, als ihres zanktippenartigen Charakters wegen berühmte Wittwe hielt ein eignes Wirthshaus, am Ende der Vorstadt K . . . . . Sie hatte eine Tochter bey sich, die ihr in keiner der gedachten Eigenschaften nachgab, und die ihr zur Führung der

Wirthschaft unentbehrlich war. Madam Rissia, (so hieß die Wittwe) durch meinen immer zunehmenden Ruf bewogen, bestimmte mich zum Gemahl für ihre Demoiselle Tochter Sara. Ihre Familie stellte ihr die Unmöglichkeit der Ausführung dieses Plans vor. Meines Vaters Stolz, und die daher rührende unzubefriedigende Forderungen, meinen Ruf, der schon die Aufmerksamkeit der Vornehmsten und Reichsten dieser Stadt rege gemacht hatte, und endlich ihre eigne mittelmäßigen Vermögensumstände, die bey weitem zur Ausführung eines solchen Vorhabens nicht hinlänglich wären. Alle diese Vorstellungen aber halfen bey ihr nichts; sie hatte sich einmal in den Kopf gesetzt, mich, es möchte kosten was es wolle, zum Schwiegersohn zu haben, und meinte: es müsse mit dem Teufel zugehn, wenn sie diesen Jungen nicht bekommen sollte.

Sie ließ meinem Vater einen Vorschlag thun, ließ ihn, die ganze Zeit über da er sich in dieser Stadt aufhielt, nicht ruhen, unterredete sich selbst zu verschiedenen mahlen mit ihm darüber, und versprach allen seinen Forderungen Genüge zu lei-

ſten. Mein Vater aber ſuchte Zeit zur Ueberlegung zu gewinnen, und die Sache in die Länge zu ziehen.

Nun kam die Zeit, daß wir wieder nach Hauſe reiſen ſollten. Mein Vater ging mit mir nach dieſem Wirthshauſe, um daſelbſt, da es das letzte Haus auf dieſer Straße war, eine dahin abgehende Fuhre zu erwarten. Madame Riſſla machte ſich dieſe Gelegenheit zu Nutze, fing an mich zu careſſiren, ſtellte mir meine Braut vor, und fragte: wie ſie mir gefiele? Endlich drang ſie auf eine entſcheidende Antwort von meinem Vater. Dieſer war noch immer damit zurückhaltend, und ſuchte ihr auf allerhand Art und Weiſe die mit dieſer Sache verknüpften Schwierigkeiten vorzuſtellen.

Indem ſie noch auf dieſe Art kapitulirten, ſtürzten auf einmal der Oberrabiner, der Prediger und alle Aelteſten dieſes Orts mit einer Menge der angeſehenſten Perſonen in die Stube. Es ging mit dieſer plötzlichen Erſcheinung ohne alle Zauberey auf folgende Weiſe zu. Dieſe Herren waren in eben dieſer Vorſtadt zu einem Beſchnei-

lungsfest bey einem vornehmen Mann gebeten. Madame Rissia, die dieses sehr wohl wuste, schickte sogleich ihren Sohn dahin, und ließ die ganze Gesellschaft, gleich nach Tische zu sich auf ein Verlobungsmahl einladen. Sie kamen also halb berauscht, und da sie nichts anders glaubten als daß alle Präliminarien des Ehekontrakts schon ins Reine gebracht worden wären, und nichts als die Aufsetzung des Kontrakts und seine Unterschreibung fehlte, so setzten sie sich an den Tisch, nahmen meinen Vater in die Mitte, und der Oberrabiner fing an dem Schreiber der Gemeinde den Ehekontrakt zu diktiren.

Mein Vater betheuerte, daß er in Ansehung der Hauptsache noch gar nichts entschieden habe, und noch vielweniger die Präliminarartikel des Ehekontrakts schon ins Reine gebracht wären. Der Oberrabbiner gerieth darüber in Zorn, weil er glaubte, daß dieses bloß Chikane sey, und man seine hohe Person und die ganze ehrwürdige Gesellschaft zum Besten haben wolle. Er wandte sich daher zu der Gesellschaft und sagte mit einer stolzen Miene: „wer ist dieser Rabbi Josua, der

so viel Wesens aus sich macht? Mein Vater erwiederte hierauf: der Rabbi ist hier überflüßig — Ich bin zwar ein gemeiner Mann; aber, wie ich glaube, kann mir niemand das Recht streitig machen, für das Wohl meines Sohnes zu sorgen, und sein zukünftiges Glück auf einen festen Fuß zu setzen.

Dem Oberrabbiner fiel die Zweydeutigkeit des Ausdrucks: der Rabbi ist hier überflüßig, sehr auf. Er sahe wohl ein, daß er kein Recht habe, meinem Vater hierin Gesetze vorzuschreiben, und daß es eine Uebereilung von Madame Rissla war, eine Gesellschaft zu einem Verlobungsmahl einzuladen, ehe die Parteyen unter sich über die Präliminartikel einig geworden. Er fing daher an, seinen Ton herunterzustimmen; stellte bloß meinem Vater die Vortheile dieser Partie vor, die hohe Abkunft der Braut (ihr Großvater, Vater und Onkel waren Gelehrte, und bekleideten Oberrabbinerstellen) ihre persönlichen Vorzüge, und daß Madame Rissla allen seinen Forderungen Genüge leisten wolle und könne.

Mein Vater, der in der That dagegen nichts einwenden konnte, mußte sich also ergeben. Der Ehekontrakt wurde nun ausgefertigt, und Madame Rissla verschrieb darin ihrer Tochter ihr Wirthshaus mit allem Zubehör zum Brautschatz, machte sich auch auf sechs Jahr zu Kost und Kleidung für das neuvermählte Ehepaar verbindlich. Ausserdem erhielt ich als ein Geschenk das ganze Werk des Talmuds mit Zubehör, welches auch ein paarhundert Thaler zu stehn kömmt, u. s. w. Mein Vater machte sich zu nichts verbindlich, und bekam noch funfzig Thaler Geld im Beutel dazu. Sehr weißlich hatte er nämlich über diese Summe keine Verschreibung annehmen wollen, sondern sie mußte ihm, noch vor der Verlobung, ausgezahlt werden.

Nachdem man dieses alles in Richtigkeit gebracht hatte, wurde brav geschmaußt und der Brandweinbouteille fleißig zugesprochen. Gleich den andern Tag reiste mein Vater mit mir nach Hause. Meine Schwiegermutter versprach die so genannten kleinen Geschenke, und Kleidungen für mich, die sie in der Eile noch nicht hätte können

verfertigen lassen, sobald als möglich nachzuschicken. Es vergingen aber viele Wochen ohne daß man davon etwas zu hören oder zu sehn bekam. Mein Vater wurde darüber stuzig, und da ihm der Charakter meiner Schwiegermutter schon längst verdächtig war, so konnte er nichts anders denken, als daß diese ränkevolle Frau Ausflüchte suche, sich von ihrem beschwerlichen Versprechen loszumachen. Er beschloß daher gleiches mit gleichem zu bezahlen.

Folgender Umstand bestärkte ihn in diesem Entschluß. Ein reicher Arendant, der sehr oft nach M. Brandwein zum Verkauf zu bringen, und bey seiner Durchreise durch M. in unserm Hause zu logiren pflegte, warf gleichfalls ein Auge auf mich. Er hatte eine einzige Tochter, zu deren Gemahl er mich in seinen Gedanken bestimmte. Er wuste aber, welche Schwierigkeiten er zu überwinden haben würde, wenn er hierüber mit meinem Vater direkte traktiren sollte. Er wählte daher den indirekten Weg, nehmlich meinen Vater zu seinem Schuldner zu machen, und ihm dann, wenn er, wegen seiner mißlichen Umstände, seine Schuld nicht abtragen könnte,

gleichsam zu zwingen, daß er in diese Verbindung einwilligen müßte, um mit der für seinen Sohn bedungenen Summe seine Schuld tilgen zu können. Er bot also meinem Vater einige Kufen Brandwein auf Borg an, welches Anerbieten dieser mit Freuden annahm.

Bey Herannahung des bestimmten Zahlungstermins kam Hersch Dukor (so hieß dieser Arendant) und mahnte meinen Vater. Dieser betheuerte, daß er für jetzt nicht im Stande sey diese Schuld abzutragen, und bat ihn sich noch einige Zeit zu gedulden. „Herr Josua, sagte der Arendant, ich will mit Ihnen hierüber ganz offenherzig reden. Ihre Umstände werden täglich schlimmer und wenn sich nicht ein günstiger Zufall ereignet, sehe ich keine Möglichkeit, wie Sie Ihre Schuld werden abtragen können. Das beste für uns beyde ist also dieses: Sie haben einen Sohn und ich eine Tochter, die die einzige Erbinn meines ganzen Vermögens ist. Lassen Sie uns eine Verbindung eingehen; dadurch soll nicht nur Ihre Schuld getilgt, sondern eine von Ihnen selbst zu bestimmende Summe Ihnen noch dazu ausgezahlt werden, und ich werde

überhaupt dafür Sorge tragen, Ihre Umstände so viel in meinem Vermögen ist, zu verbessern.

Wer war froher über diesen Vorschlag als mein Vater. Es wurde sogleich darüber ein Kontrakt geschlossen, worin sowohl der Brautschatz, als auch die erforderlichen Geschenke nach meines Vaters Angabe bestimmt, und ich zum Universalerben des ganzen Vermögens dieses reichen Arendanten eingesetzt wurde. Die Schuldobligation, die sich auf funfzig Thaler Polnisch belief, wurde meinem Vater zurückgegeben, auf der Stelle zerrissen, und ihm noch funfzig Thaler dazu bezahlt.

Darauf reiste mein neuer Schwiegervater nach N. um daselbst Schulden einzukassiren. Zum Unglück mußte er bey meiner vorigen Schwiegermutter logiren. Diese, die eine große Schwätzerinn war, erzählte ihm von freyen Stücken, von der guten Parthie, die ihre Tochter gemacht habe. „Der Vater des Bräutigamms, sagte sie, ist selbst ein großer Gelehrter und der Bräutigamm ein Junge von eilf Jahren, der seinesgleichen kaum hat. Auch ich, erwiederte der Arendant, habe, Gottlob, für meine Tochter gut gewählt. Sie werden vermuth-

lich von dem berühmten Gelehrten Rabbi Josua in Mohilna gehört haben, wie auch von seinem jüngsten Sohne Salomo, dieser ist jetzt meiner Tochter Bräutigamm.

Kaum hatte er dieses ausgesprochen so fing jene schon an zu schreyen das ist eine verdammte Lüge. Salomo ist meiner Tochter Bräutigamm und hier mein Herr ist der Ehekontrakt. Der Arendant zeigte ihr nun auch den seinigen und sie geriethen darüber in einen Wortwechsel, dessen Resultat war, daß Madame Rissia meinem Vater vor Gericht zitiren ließ, und eine kathegorische Erklärung von ihm forderte. Mein Vater stellte sich aber nicht, ohnerachtet sie ihn zweymal citiren ließ.

Unterdessen starb meine Mutter, und wurde nach N. zur Beerdigung gebracht. Meine Schwiegermutter legte bey den Gerichten dieses Orts Arrest auf den todten Körper, wodurch dessen Bestattung bis zur Endigung des Prozesses verboten wurde. Mein Vater sahe sich also gezwungen vor Gericht zu erscheinen, meine Schwiegermutter gewann natürlicherweise den Prozeß, und ich wurde abermals Bräutigamm meiner ersten

Braut.

Braut. Um nun in der Zukunft dergleichen Rückfälle zu verhüten, und meinem Vater alle Veranlassung dazu zu benehmen, suchte meine Schwiegermutter allen Forderungen desselben ihrem Versprechen gemäß, Gnüge zu leisten, ließ mich vom Kopf bis Fuß ganz neu kleiden, und bezahlte sogar meinem Vater für meine Beköstigung von der Verlobung bis zur Hochzeit. Meine Mutter wurde nun auch bestattet, und wir kehrten wieder nach Hause zurück.

Mein zweyter Schwiegervater kam nun auch, und forderte meinen Vater zur Bestätigung seines Kontrakts auf. Dieser aber zeigte ihm die Nullität desselben, weil er nehmlich einem vorhergegangenen Kontrakt zuwider sey, und von ihm bloß in der Meinung geschlossen worden, daß meine Schwiegermutter jenen nicht zu erfüllen gesonnen wäre.

Der Herr Arendant schien zwar diesen Vorstellungen Gehör zu geben, der Nothwendigkeit zu weichen, und sich über seinen Verlust zufrieden zu stellen, dachte aber doch auf Mittel mich in seine Hände zu bekommen. Zu diesem Behuf stand er des Nachts auf, ließ seine Pferde anspannen, nahm mich in der Stille von

dem Tisch, worauf ich schlief, packte mich ganz behende in seinen Wagen, und fuhr mit seiner Beute zum Thore hinaus. Da dieses aber nicht ohne einiges Geräusch bewerkstelligt werden konnte, so erwachten die Leute im Hause, entdeckten den Diebstal verfolgten den Räuber und rissen mich aus seinen Händen. Mir kam damals die ganze Begebenheit als ein Traum vor.

Auf diese Art wurde mein Vater seiner Schuld los, und bekam noch dazu fünfzig Thaler als ein freywilliges Geschenk; ich aber wurde gleich darauf von meiner rechtmäßigen Schwiegermutter abgeholt, und Gemahl meiner rechtmäßigen Braut. Ich muß freylich gestehn, daß die Handlung meines Vaters sich nicht ganz moralisch rechtfertigen läßt. Nur die große Noth, worin er sich damals befand, kann ihm einigermaßen zur Entschuldigung dienen.

Eilftes Kapitel.

Meine Verheirathung im eilften Jahre macht mich zum Sklaven meiner Frau, und verschafft mir Prügel von meiner Schwiegermutter. Ein Geiß mit Fleisch und Blut.

Bey meiner Hochzeit war mein Vater den ersten Abend nicht zugegen; und da er mir bey meiner Abreise sagte, daß er noch meinetwegen einige Artikel zu berichtigen habe, und ich daher seine Ankunft abwarten sollte, so wollte ich, aller Mühe die man sich gab ungeachtet, den ersten Abend nicht erscheinen; nichts desto weniger gingen die Hochzeitsfeyerlichkeiten vor sich.

Man wartete den andern Tag, mein Vater kam nicht. Man drohte schon mich zur Trauung mit Soldaten zu führen; ich gab aber zur Antwort, daß wenn auch dieses geschähe, es doch wenig zur Sache helfen würde, indem die Trauung selbst nicht anders als freywillig geschehen dürfte.

Endlich kam mein Vater gegen Abend, zur Freude aller Intereſſenten an, die gedachten Artikel wurden berichtigt, und die Trauung ging vor ſich.

Hier muß ich einer kleinen Anekdote erwähnen. Ich hatte in einem hebräiſchen Buche als ein probates Mittel für einen Ehegatten, ſich auf Lebenszeit der Herrſchaft über die andre Hälfte zu verſichern, geleſen, daß er ihr bey der Trauung auf den Fuß treten müſſe, und daß, wenn beyde auf eben dieſes Stratagem geriethen, immer der erſte hierin die Oberhand behalte. Da nun bey der Trauung ich und meine Braut nebeneinandergeſtellt wurden, ſo fiel mir gleich dieſes ein, und ich ſagte zu mir ſelbſt, jetzt mußt du die Gelegenheit, dich der Herrſchaft über deine Frau auf Lebenszeit zu verſichern, nicht unbenutzt laſſen. Schon wollte ich ihr auf den Fuß treten, aber ein gewiſſes — je ne ſais quoi — ſey es Furcht, Schaam oder Liebe hielt mich davon zurück. Indem ich alſo darüber unſchlüßig war, ſpürte ich auf einmal den Pantoffel meiner Frau auf meinem Fuß mit ſolchem Nachdruck, daß ich beynahe laut geſchrieen hätte, wenn mich die Schaam nicht davon abgehalten. Ich hielt dieſes

für ein böses Omen, und sagte zu mir selbst: die Vorsehung hat dich zum Sklaven deiner Frau bestimmt, du darfst dich ihren Fesseln nicht entziehen.

Aus meiner Feigheit, und dem Heldenmuth meiner Frau, kann der Leser leicht begreifen, warum diese Prophezeihung wirklich eintreffen mußte. —

Aber ich stand nicht bloß unter dem Pantoffel meiner Frau, sondern, welches noch weit schlimmer war, unter der Zuchtel meiner Schwiegermutter. Nichts von allen dem was sie versprochen hatte, ging in Erfüllung. Ihr Haus, das sie ihrer Tochter zum Brautschatz bestimmt hatte, war mit Schulden beladen. Von den sechs Jahren Beköstigung die sie mir versprochen hatte, genoß ich kaum ein halbes Jahr, und dieses auch unter beständigem Hader und Zank, ja sie wagte es sogar, im Vertrauen auf meine Jugend und Muthlosigkeit, dann und wann Hand an mich zu legen, welches ich aber nicht selten mit doppelten Zinsen erwiederte. Es ging beynahe keine Mahlzeit vorbey, wo wir nicht einander wechselseitig Schüssel, Teller, Löffel u. s. w. an den Kopf schmissen.

Ich kam einſt aus der Akademie nach Hauſe und hatte außerordentlichen Hunger. Da nun meine Schwiegermutter und meine Frau mit Wirthſchaftsgeſchäften überhäuft waren, ſo ging ich ſelbſt in die Kammer, viſitirte die Milchtöpfe, und da ich einen Topf mit geronnener Milch und etwas Rahm darauf fand, ſo machte ich mich darüber her, und fing an zu eſſen. Meine Schwiegermutter kam dazu, und ſchrie voller Wuth: du wirſt doch die Milch mit dem Rahm nicht auffreſſen! Jemehr Rahm, dachte ich, deſto beſſer, und aß immer fort, ohne mich durch ihr Geſchrey im mindeſten ſtören zu laſſen. Sie wollte mir den Topf mit aller Gewalt aus den Händen reißen, ſtieß mich mit Fäuſten und ließ mich all ihren Gelfer fühlen. Ich, erbittert über eine ſolche Begegnung, ſtieß ſie von mir, ergriff den Topf mit der Milch und zerſchlug ihn auf ihrem Kopf. Das war ein Spektakel! Die geronnene Milch floß auf allen Seiten von ihr herunter. Sie ergriff voller Wuth ein Stück Holz, und hätte ich mich nicht in aller Eile aus dem Staube gemacht, ſo hätte ſie mich gewiß damit todtgeſchlagen.

Solche Auftritte ereigneten sich sehr oft. Meine Frau mußte, wie natürlich, bey dergleichen Scharmützeln neutral bleiben, und welche Partey auch die Oberhand behielt, so ging es ihr immer sehr nahe. Ach, wenn doch einer von ihnen etwas mehr Mäßigung hätte, klagte sie oft.

Eines beständigen offenbaren Krieges müde, gerieth ich einmal auf eine Kriegeslist, die zum wenigsten auf kurze Zeit ihre gute Wirkung hatte. Ich stand um Mitternacht auf, nahm einen grossen irrdenen Topf, verkroch mich damit unter meiner Schwiegermutter Bette, und fing an in den Topf auf folgende Art laut hineinzusprechen: Rissla, Rissla! du gottlose Frau! warum behandelst du meinen geliebten Sohn so übel? Wenn du dich nicht besserst, so ist dein Ende nahe, und du wirst in alle Ewigkeit verdammt. Darauf kroch ich wieder hervor, und fing sie aufs grausamste zu kneipen an. Nachher schlich ich mich in der Stille nach meinem Lager.

Den folgenden Morgen stand sie voller Bestürzung auf, erzählte meiner Frau, daß meine Mutter ihr im Traume erschienen sey und meinetwegen gedroht und gekneipt habe. Zur Bestätigung zeigte sie die blauen Flecken an ihren Armen. Als ich aus der Synagoge kam, traf ich meine Schwiegermutter nicht zu Hause, und fand meine Frau in Thränen; ich fragte nach der Ursache davon, sie wollte mir aber nichts sagen. Meine Schwiegermutter kam zurück mit verweinten Augen, und niedergeschlagenem Gemüthe; sie ging, wie ich es nachher erfahren habe, auf den jüdischen Begräbnißplatz, warf sich auf meiner Mutter Grab, und bat sie um Verzeihung ihrer Schuld. Darauf ließ sie den ganzen Begräbnißplatz ausmessen, und ein Wachslicht von der Länge seines Umfanges, zum Brennen in der Synagoge, verfertigen. Auch fastete sie den ganzen Tag, und bezeigte sich gegen mich sehr liebreich.

Ich wußte zwar woher dieses alles rührte stellte mich aber als merkte ich es nicht, und freute mich innerlich über mein wohlgelungenes

Stratagem. Auf diese Art hatte ich einige Zeit Ruhe, zum Unglück aber dauerte es nicht lange. Alles wurde bald wieder vergessen, und bey der mindesten Veranlassung ging der Tanz wieder loß; kurz, ich mußte bald das Haus gänzlich verlassen, und als Privatlehrer in Kondition gehen. Nur zu den großen Festtagen pflegte ich nach Hause kommen.

Zwölftes Kapitel.

Ehestandsgeheimnisse. Fürst N . . . oder was ist nicht alles in Polen erlaubt.

In meinem vierzehnten Jahre bekam ich meinen ältesten Sohn David. Da ich bey meiner Verheirathung nur eilf Jahr alt war, und nach der bey unserer Nation in diesen Gegenden gewöhnlichen eingezogenen Lebensart und Mangel an wechselseitigen Umgang beyder Geschlechter, von den wesentlichen Pflichten der Ehe keinen Begriff hatte, und ein hübsches Mädchen nur als ein jedes andre Natur- oder Kunstwerk betrachtete, ohngefähr wie das schöne Medicinschächtelchen, das ich einst stahl, so war es natürlich, daß ich noch eine geraume Zeit nach meiner Verheirathung nicht an Erfüllung dieser Pflichten denken konnte.

Ich pflegte mich meiner Frau als einem mir unbekannten Gegenstande mit Zittern zu nähern.

Diesem Uebel abzuhelfen, wurde ich, in der Meinung ich sey zu meiner Hochzeit behext worden, zu einer alten Hexe gebracht. Diese nahm mit mir allerhand Operationen vor, die freylich, obgleich indirekte, durch Hülfe der Einbildungskraft, gute Wirkung hatten.

Mein Leben in Polen seit meiner Verheirathung bis zu meiner Auswanderung, welcher Zeitraum die Blüthe meines Alters in sich begreift, war eine Reihe von mannichfaltigem Elend, Mangel an allen Mitteln zur Beförderung meiner Entwickelung, und nothwendig damit verknüpfter unzweckmäßiger Gebrauch der Kräfte, bey deren Beschreibung mir die Feder aus den Händen fällt, und deren schmerzhafte Zurückerinnerung ich in mir zu ersticken suche.

Die damalige Verfassung dieses Landes überhaupt, der Zustand unsrer Nation darin, die wie der arme Esel von zwey Lasten, ihrer eignen Unwissenheit und damit verbundenen Religionsvorurtheilen und der Unwissenheit und den Vorurtheilen der herrschenden Nation unterdrückt wird, die Unglücksfälle meiner Familie, alles vereinigte sich, mich im Laufe

meiner Entwickelung zu hindern, und die Wirkung meiner Naturanlagen zu hemmen.

Die Polnische Nation, worunter ich bloß den Polnischen Adel verstehe, ist von sehr gemischter Art. Nur die wenigsten haben Gelegenheit sich durch Erziehung, Unterricht und zweckmäßige Reisen auszubilden, wodurch sie sowohl ihr eigenes, als ihrer Unterthanen Wohl aufs beste befördern können. Die meisten hingegen bringen ihr Leben in Unwissenheit und Sittenlosigkeit zu, und sind ein Spiel ihrer ausschweifendsten Leidenschaften, die Tausenden ihrer Unterthanen verderblich sind. Sie prangen mit Titel und Orden, die sie durch ihre Handlungen entehren, besitzen viele Güter die sie nicht zu verwalten verstehn, und befehden sich einander wechselseitig, wodurch das Reich nothwendig der Raub seiner, auf seine Größe eifersüchtigen, Nachbarn werden muß.

Der Fürst N . . . . der als Hettmann in Polen und Woywode in Lithauen einer der größten Magnaten war, der als Besitzer dreyer Erbschaften aus dieser Familie unermeßliche Güter hatte, und dem man etwas Güte des Herzens und von ei-

nicht ganz absprechen konnte, war durch eine vernachläßigte Erziehung und Mangel an Unterricht einer der ausschweifendsten Fürsten, die je in der Welt gelebt haben. Aus Mangel an hinlänglicher Beschäftigung, welcher eine nothwendige Folge der vernachläßigten Ausbildung seines Geschmacks und Erweiterung seiner Kenntnisse war, ergab er sich dem Trunk, wodurch er zu den lächerlichsten und tollsten Handlungen verleitet wurde. Ohne sonderliche Neigung ergab er sich den schändlichsten sinnlichen Begierden, und ohne grausam zu seyn, übte er gegen seine eigne Unterthanen die größten Grausamkeiten aus.

Er unterhielt mit vielen Unkosten eine Armee von zehntausend Mann, die bloß zur Pracht und sonst zu nichts in der Welt gebraucht wurde, und während der Unruhen in Polen nahm er, ohne zu wissen warum, die Partey der Konföderirten. Dadurch zog er sich die Russen auf den Hals, die seine Güter plünderten und seine Unterthanen in den höchsten Mangel und Elend stürzten. Er selbst mußte zu verschiedenen malen landflüchtig werden,

und seine seit vielen Generationen gesammelten Schätze als Beute seiner Feinde zurücklassen.

Wer kann alle seine begangenen Ausschweifungen beschreiben. Einige Beyspiele werden, wie ich glaube, hinreichend seyn dem Leser einige Vorstellung davon zu machen. Eine gewisse Achtung für meinen ehemaligen Landesherrn erlaubt mir nicht diese Fehler anders als bloße Temperaments- und Erziehungsfehler zu betrachten, die vielmehr unser Mitleiden als unsern Haß und Verachtung verdienen.

Wenn er durch eine Straße fuhr, welches gemeiniglich mit seinem ganzen Hofstaat, Kapellen und Soldaten zu geschehen pflegte, so durfte sich, bey Lebensgefahr niemand auf der Straße zeigen, ja selbst in den Häusern war man nicht sicher. Die schlechteste, schmutzigste Bauerfrau die ihm in den Wurf kam ließ er zu sich in den Wagen nehmen.

Einst schickte er zu einem ansehnlichen Bardier jüdischer Nation, und ließ ihn zu sich holen. Dieser, der nichts anders als eine verlangte chirurgische Operation vermuthete, nahm seine Instrumente mit sich und erschien vor seinem Herrn. Dieser fragte

thun Hast du deine Instrumente mitgebracht? Ja, allerdurchlauchtigster Fürst, erwiederte jener. „Gut, sagte der Fürst, gieb mir deine Lanzette, ich will die zur Ader lassen.“ Der arme Barbier mußte sich dieses gefallen lassen. Der Fürst ergriff die Lanzette, und da er damit nicht umzugehen wußte, und seine Hand ohnedem von Betrunkenheit zitterte, so war es natürlich, daß er ihn auf eine erbärmliche Art verwundete, aber seine Hofleute lächelten ihm Beyfall zu, und rühmten seine große Geschicklichkeit in der Chirurgie.

Er kam einst in die Kirche, und ohne in seiner Betrunkenheit zu wissen wo er war, stellte er sich an den Altar, um sein Wasser abzuschlagen. Alle Anwesende geriethen darüber in Entsetzen. Den Tag darauf, Morgens, da er noch nüchtern war, ließ ihm die Geistlichkeit sein gestriges Vergehn zu Gemüthe führen. Ey! sagte der Fürst, wir wollen dieses wieder gut zu machen suchen. Er gab darauf Befehl an die dasige Judenschaft, daß sie auf ihre Kosten funfzig Stein Wachs zum Brennen in gedachter Kirche schaffen sollte. Die armen Juden mußten also für die Entheiligung einer christlichen Kirche

durch einen rechtgläubigen katholischen Christen, Sühnopfer bringen.

Einst ließ er sich einfallen auf dem Wall um die Stadt herum zu fahren. Da aber dieser zu schmal war, um eine Kutsche mit sechs Pferden, (denn anders fuhr er nicht) passiren zu lassen, so mußten seine Husaren mit vieler Mühe und Lebensgefahr dieselbe auf den Händen tragen, bis er auf diese Art um die Stadt herumgefahren war.

Einst fuhr er mit seinem ganzen Hofstaat nach der jüdischen Synagoge, und richtete darin, ohne daß man noch bis jetzt die Veranlassung dazu weiß, die größte Verwüstung an; zerschlug Fenster und Oefen, zerbrach alle Gefäße, warf die in der Bundeslade befindlichen Abschriften der heil. Schrift zu Boden u. s. w. Ein gelehrter, frommer Jude der zugegen war, wagte es, eine derselben von der Erde aufzuheben, und hatte die Ehre, von Sr. fürstlichen Durchlaucht eigenhändig mit einer Flintenkugel getroffen zu werden. Von hier ging der Zug nach der zweyten Synagoge, wo gleicherweise gewirthschaftet wurde und von da nach dem jüdischen Begräb-

Begräbnißplatz, wo die Gebäude zerstört und die Denkmäler ins Feuer geworfen wurden.

Sollte man wohl denken, daß sich ein Landesherr gegen seine eignen armen Unterthanen, die er wenn sie ja etwas verbrochen haben, gesetzmäßig bestrafen kann, so feindselig zeigen könnte? und doch geschahe es hier.

Einstens ließ er sich einfallen, eine Spatzierreise nach M.. einem Flecken der ihm zugehörte, und vier kleine Meilen von seiner Residenz ablag, vorzunehmen. Diese mußte mit seinem gewöhnlichen Gefolge, und seinem ganzen Hofstaat vorgenommen werden. Gleich am Morgen des dazu bestimmten Tages ging der Zug vor sich. Erstlich marschirte seine ganze Armee in Reih und Glied, regimenterweise wie gewöhnlich eingetheilt; Infanterie, Artillerie, Kavallerie u. s. w. Dann seine Leibgarde, Strelitzen, die aus freywilligen, armen Edelleuten bestand; darauf kamen seine Küchenwagen, worin der Ungersche Wein nicht vergessen worden war, auf diese seine Janitscharmusik und andere Kapellen, dann kam seine Kutsche und dieser folgten endlich seine Satrapen. So nenne ich sie, weil ich

dieſen Zug nicht anders, als mit dem Zuge des Darius im Kriege wider Alexander, zu vergleichen weiß. Gegen Abend gelangten Se. fürſtliche Durchlaucht ſelbſt (in höchſt eigner Perſon kann ich nicht ſagen, weil der Ungerſche Wein Sr. Durchlaucht alles Bewußtſeyn, worauf doch die Perſonalität beruht, beraubt hatte) in meinem Wirthshauſe am Ende der Vorſtadt K . . . Sr. Durchlaucht Reſidenz N. an. Er wurde in das Haus hinein getragen, und auf meiner Schwiegermutter ſchmutziges unüberzogenes Bett in voller Kleidung, geſtiefelt und geſpornt, geworfen.

Ich, wie gewöhnlich, mußte Reißaus nehmen. Meine Amazonen aber, ich meyne meine Schwiegermutter und meine Frau, verließen ſich auf ihren Heldenmuth, und blieben allein zu Hauſe. Die ganze Nacht durch wurde gelärmt; in eben der Stube, wo Seine Durchlaucht lagen, wurde Holz gehackt, gekocht und gebraten. Man wuſte ſchon daß wenn Seine fürſtliche Durchlaucht ſchlief, Hochdieſelben nichts als vielleicht die Poſaune des jüngſten Gerichts aufzuwecken im Stande ſey.

Am andern Morgen weckte man ihn auf. Er sahe sich um, und wuste nicht ob er seinen Augen trauen sollte, da er sich in einem elenden Wirthshause, unausgekleidet auf ein schmutziges Bett geworfen fand, das von Wanzen wimmelte. Seine Kammerdiener, Edelknaben und Mohren erwarteten seine Befehle; er fragte, wie er hieher gekommen, und man meldete ihm, daß Seine Durchlaucht gestern eine Reise nach M... angetreten, hier aber Rast zu halten geruhet hätten; sein ganzes Gefolge sey indessen vorausgegangen, und jetzt gewiß schon in M... eingetroffen.

Die Reise nach M... wurde für jetzt eingestellt, und das ganze Gefolge zurückgeholt, welches auch mit der gewöhnlichen Ordnung und Feyerlichkeit in die Residenz einzog. Dem Fürsten aber beliebte es, in meinem Wirthshause zu Mittage große Tafel zu halten. Alle fremde Herren, die sich in dieser Stadt damals aufhielten, wurden dazu eingeladen. Es wurde vom goldenen Service gespeist und man kann sich den Kontrast von Asiatischer Pracht und Lappländischer Armuth, welche hier in einem Hause herrschten, nicht groß genug vorstellen.

In einem elenden Wirthshause, dessen Wände von Rauch und Ruß kohlschwarz waren, dessen Balken von unförmlichen runden Baumstämmen unterstützt wurden, dessen Fenster aus einigen Ueberbleibseln von zerschlagenen schlechten Scheiben, und schmalen Streifen Kienholz mit Papier überzogen bestanden; in diesem Hause saßen Fürsten auf schmutzigen Bänken an einem noch schmutzigern Tisch im Glanze ihrer Herrlichkeit, und ließen sich die ausgesuchtesten Speisen und die herrlichsten Weine auf einem goldnen Servis reichen.

Vor Tische promenirte der Fürst mit den andern anwesenden Herren vor dem Wirthshause, und erblickte zufälligerweise meine Frau. Diese war damals in der Blüthe ihrer Jugend, und ob ich schon von ihr geschieden bin, so muß ich ihr doch Gerechtigkeit wiederfahren lassen, und gestehn, daß (freylich alles was Geschmack und Kunst zur Erhöhung der Reitze beyträgt, abgerechnet, indem diese bey ihr nicht Statt fanden) sie damals eine Schönheit vom ersten Range war. Es war also natürlich daß sie auch dem Fürsten R... gefallen mußte. Er wandte sich zu seinen Begleitern und sagte: wahr-

haftig ein hübsches junges Weibchen! man sollte ihr nur ein weißes Hemde anziehen lassen. Dieses pflegte seine gewöhnliche Losung zu seyn, und bedeutete eben so viel als das Zuwerfen eines Schnupftuchs beym Großsultan. Als es daher diese Herren hörten, so wurden sie für die Ehre meiner Frau besorgt und winkten ihr, sich aufs schleunigste aus dem Staube zu machen. Diese nutzte den Wink, schlich sich in der Stille fort, und lief über alle Berge.

Nach der Mahlzeit zog Seine Durchlaucht mit den andern Herren unter Trompeten, Pauken und Janitscharenmusik wieder in die Stadt ein. Nun wurde zu der gewöhnlichen Ordnung des Tages geschritten, das heißt, den ganzen Nachmittag, und den darauf folgenden Abend zechte man, fuhr alsdann nach H . . ., einem Lustschloß am Eingange des fürstlichen Thiergartens, wo ein Feuerwerk mit vielen Kosten gegeben wurde, aber gemeiniglich zu verunglücken pflegte. Bey jedem ausgeleerten Becher wurden Kanonen gelöst, wobey die armen Kanoniere, die besser mit dem Pflug als mit Kanonen umzugehn wußten, nicht selten beschädigt

wurden. Vivat Kſchondſie R . . (es lebe Fürſt R . . .) rieſen die Gäſte, und die Palme in dieſem Bachusſpiele wurde, wie natürlich, dem Fürſten zuerkannt, wobey er denn jedesmal die, die ſie ihm überreichten, mit Geſchenken überhäufte, die nicht in vergänglicher Münze oder goldenen Doſen u. dgl. beſtanden, ſondern in unbeweglichen Gütern mit vielen Hundert Bauern. Endlich wurde Konzert gegeben, wobey denn Seine fürſtliche Durchlaucht ſanft einſchliefen und ſo nach dem Schloſſe zurückgebracht wurden.

Die zu einer ſolchen Verſchwendung nöthigen Koſten, wurden von den armen Unterthanen erpreßt. War dieſes nicht hinlänglich, ſo mußten Schulden gemacht und Güter zu ihrer Tilgung verkauft werden. Ja nicht einmal die zwölf goldenen Männer in Lebensgröße (ob ſie die zwölf Apoſtel oder zwölf Rieſen vorſtellen ſollten, weiß ich nicht), die der Fürſt von ſeinen Vorfahren geerbt hatte, auch nicht der goldne Tiſch, den er ſelbſt hatte verfertigen laſſen, wurden bey ſolchen Gelegenheiten verſchont. Und

so wurden denn nach und nach die ansehnlichen Güter dieses großen Fürsten vermindert, seine seit vielen Generationen angehäuften Schätze erschöpft und die Unterthanen — doch ich breche ab.

Dieser Fürst starb vor kurzem ohne Leibeserben. Seines Bruders Sohn soll der einzige Erbe seiner Güter seyn.

Dreyzehntes Kapitel.

Streben nach Geistesausbildung im ewigen Kampf mit Elend aller Art.

Durch den von meinem Vater erhaltenen Unterricht, noch mehr aber durch eignen Fleiß hatte ich es so weit gebracht, daß ich schon im eilften Jahre einen vollkommenen Rabbiner abgeben konnte. Außerdem besaß ich einige unzusammenhängende Kenntnisse von der Geschichte, Astronomie, und andern mathematischen Wissenschaften.

Ich brannte vor Begierde mir noch mehr Kenntnisse zu erwerben; wie sollte dieß aber bey dem Mangel an Anführung, an wissenschaftlichen Büchern und allen übrigen Mitteln dazu, angehen? Ich mußte mich also begnügen, ohne allen Plan und Ordnung mir das, was ich zufälligerweise davon erhalten konnte, zu Nutze zu machen.

Um meiner Begierde nach Wissenschaften ein Gnüge zu leisten, war kein anderes Mittel übrig, als fremde Sprachen zu lernen. Aber wie sollte ich es damit anfangen? Die Polnische oder Lateinische Sprache bey einem Katholiken zu lernen, war mir unmöglich, indem von der einen Seite die Vorurtheile meiner eignen Nation mir alle andern Sprachen außer der Hebräischen, und alle andre Kenntnisse und Wissenschaften; außer dem Talmud und der ungeheuern Anzahl seiner Kommentatoren, verwehrten; von der andern Seite aber auch die Vorurtheile der Katholiken es nicht zuließen, einen Juden hierin zu unterweisen.

Außerdem war ich in sehr schlechten zeitlichen Umständen. Ich mußte durch Schulmeisterschaft, Korrektur der Heiligen Schrift, und d. gl. eine ganze Familie ernähren, und also eine lange Zeit nach der Befriedigung meines natürlichen Triebes vergebens seufzen.

Endlich kam mir hierin ein glücklicher Zufall zu Hülfe. Ich bemerkte nehmlich an einigen Hebräischen Büchern, die sehr starkleibig waren, daß sie

mehrere Alphabete enthielten, und man ihre Bogenanzahl daher nicht bloß mit hebräischen Buchstaben hatte bezeichnen können, sondern im zweyten und dritten Alphabeth sich zu diesem Behuf auch anderer Schriftzeichen hatte bedienen müssen, welches gemeiniglich Lateinische und Deutsche Buchstaben waren.

Nun hatte ich zwar nicht den mindesten Begriff von einer Druckerey. Ich stellte mir gemeiniglich vor, daß Bücher so wie Leinwand gedruckt würden, und daß jede Seite durch eine besondre Form abgedruckt würde.

Ich vermuthete aber, daß die nebeneinanderstehenden Schriftzeichen einen und eben denselben Buchstaben bedeuteten, und da ich schon von der Ordnung des Alphabets in diesen Sprachen etwas gehört hatte, so supponirte ich, daß z. B. a das neben ℵ steht, gleichfalls ein Alpha seyn müsse, und lernte auf diese Art nach und nach die Lateinische und Deutsche Schrift kennen.

Durch eine Art des Dechifrirens fing ich an, verschiedene Deutsche Buchstaben in Wörter zu kombiniren, blieb aber dabey noch immer zweifelhaft,

Univ. Bibl. Mün...

ob nicht meine ganze Mühe vergebens seyn würde, indem die neben den hebräischen Buchstaben befindlichen Schriftzeichen ganz etwas anders als eben dieselben Buchstaben seyn könnten, bis mir zum Glück einige Blätter aus einem alten Deutschen Buche in die Hände fielen.

Ich fing an zu lesen. Und wie groß war nicht meine Freude und Verwunderung, da ich aus dem Zusammenhange sahe, daß die Worte mit denjenigen, die ich schon gelernt hatte, völlig übereinstimmten. Zwar blieben mir nach meiner jüdischen Sprache eine Menge Worte unverständlich, aber aus dem Zusammenhange konnte ich doch auch, mit Weglassung dieser Worte, das Ganze ziemlich fassen.

Die Art durch Dechiffriren zu lernen macht noch jetzt meine eigne Manier aus, die Gedanken anderer zu fassen und zu beurtheilen, und ich behaupte daß man noch gar nicht sagen kann, man verstehe ein Buch, so lange man sich gezwungen sieht, die Gedanken des Verfassers in ihrer bestimmten Ordnung und Verbindung mit den von ihm gebrauchten Ausdrücken vorzutragen. Dieses ist ein bloßes

Werk des Gedächtniſſes und nur alsdann kann man ſich rühmen einen Autor verſtanden zu haben, wenn man durch ſeine Gedanken, die man anfangs bloß dunkel wahrnimmt, veranlaßt wird, ſelbſt über dieſe Materie nachzudenken, und dieſelbe, obſchon auf Veranlaſſung eines andern, ſelbſt hervorzubringen. Dieſer Unterſchied des Verſtehens kann einem ſcharfſichtigen Auge nicht entgehen. — Aus eben dieſem Grunde kann ich auch nur alsdann ein Buch verſtehen, wenn die darin enthaltenen Gedanken nach Ausfüllung der Lücken miteinander übereinſtimmen.

Ich fühlte noch immer eine Leere in mir, die ich nicht auszufüllen im Stande war. Ich konnte meine Begierde nach Kenntniſſen und Wiſſenſchaften nicht vollkommen befriedigen. Bis jetzt war noch immer das Studium des Talmuds mein Hauptgeſchäfte, woran ich aber bloß in Anſehung der Form, indem ſie die höhern Seelenkräfte in Thätigkeit ſetzt, einen Gefallen hatte; keinesweges aber in Anſehung der Materie.

Man findet darin Gelegenheit zur Uebung in Herleitung der entfernteſten Folgen aus ihren Gründen, zur Entdeckung der verborgenſten Widerſprüche,

zur Ausfindigmachung der feinsten Distinktionen u. s. w. Da aber die Principien selbst blos eine eingebildete Realität haben, so kann sich eine wißbegierige Seele keinesweges damit befriedigen.

Ich sahe mich also nach etwas um, wodurch ich diesen Mangel ersetzen könnte. Nun wußte ich zwar, daß es eine sogenannte Wissenschaft giebt, die bey den jüdischen Gelehrten in dieser Gegend ziemlich im Schwange ist; nehmlich die Kabbala, wodurch man nicht nur seine Wißbegierde befriedigen, sondern auch sich ungemein vervollkommnen und Gott nähern könne.

Ich brannte also, wie natürlich, vor Begierde darnach; aber da diese Wissenschaft wegen ihrer Heiligkeit nicht öffentlich gelehrt, sondern ins Geheim traktirt werden muß, so wußte ich nicht, wo ich die darin Eingeweiheten, und ihre Schriften aufsuchen sollte.

Vierzehntes Kapitel.

Ich ſtudiere die Kabbala und werde endlich gar ein Arzt.

Kabbala — um von dieſer göttlichen Wiſſenſchaft etwas ausführlicher zu reden — im weitern Sinn heißt Ueberlieferung und begreift nicht nur die geheimen Wiſſenſchaften die nicht öffentlich gelehrt werden dürfen, ſondern auch die Methode aus den in der heiligen Schrift vorkommenden Geſetzen neue Geſetze herzuleiten, wie auch einige Fundamentalgeſetze, die dem Moſes auf dem Berg Sinai mündlich überliefert worden ſeyn ſollen. Im engern Sinn aber heißt Kabbala bloß die Ueberlieferung geheimer Wiſſenſchaften. Dieſe wird in theoretiſche und praktiſche Kabbala eingetheilt. Jene begreift in ſich die Lehre von Gott, ſeinen Eigenſchaften, die durch ſeine mannigfaltigen Nahmen ausgedrückt werden, die Entſtehung der Welt

durch eine stufenweise Einschränkung seiner unendlichen Vollkommenheit, und das Verhältniß aller Dinge zu seinem höchsten Wesen. Diese ist die Lehre, durch die mannigfaltigen Nahmen Gottes die besondere Wirkungsarten und Beziehungen auf die Gegenstände der Natur vorstellen, nach Belieben auf sie zu wirken. Diese heiligen Nahmen werden, nicht als bloß willkürliche, sondern als natürliche Zeichen betrachtet, so daß alles was mit diesen Zeichen vorgenommen wird, auf die Gegenstände selbst, die sie vorstellen, Einfluß haben muß.

Ursprünglich war die Kabbala vermuthlich nichts anders als Psychologie, Physik, Moral, Politik u. dgl. durch Symbole und Hieroglyphen in Fabeln und Allegorien vorgestellt, deren geheimen Sinn man nur denen entdeckte die dazu tüchtig waren. Nach und nach ging, vielleicht durch manche Revolutionen, dieser geheime Sinn verloren, die Zeichen wurden statt der bezeichneten Sache selbst genommen. Da man aber leicht merkte, daß diese Zeichen doch etwas bedeuten müßten, so überließ man es der Einbildungskraft diesen geheimen Sinn, der längst verloren gegangen war, aufs neue zu er-

dichten. Die entfernteſten Analogien zwiſchen Zeichen und Sachen wurden ergriffen, bis endlich die Kabbala in eine Kunſt mit Vernunft zu raſen oder in eine auf Grillen beruhende ſyſtematiſche Wiſſenſchaft ausartete. Das vielverſprechende ihres Zwecks: auf die ganze Natur nach Belieben zu wirken, der hohe Schwung und die Feyerlichkeit womit ſie ſich ankündigt, hat, wie natürlich, auf ſchwärmeriſche, durch Wiſſenſchaften und vorzüglich durch eine gründliche Philoſophie unerleuchtete Gemüther eine außerordentliche Wirkung.

Das Hauptwerk um daraus die Kabbala zu ſtudiren, iſt der Sohar, der in einem ſehr erhabenen Stil in ſyriſcher Sprache geſchrieben iſt. Alle andere kabbaliſtiſche Schriften ſind bloß als Kommentare oder Auszüge deſſelben zu betrachten.

Es giebt zwey Hauptſyſteme der Kabbala, nehmlich das Syſtem des Rabbi Moſes Kordawera, und das Syſtem des Rabbi Iſaak Loria. Jener iſt mehr reel, d. h. er nähert ſich mehr der Vernunft als dieſer. Dieſer hingegen iſt mehr formell d. h. vollſtändiger in dem Bau ſeines Syſtems, als jener. Die neuern Kabbaliſten

ziehn

ziehn diesen jenem vor, weil sie nur das für ächte Kabbala halten, worin kein vernünftiger Sinn ist. Das Hauptwerk des Rabbi Moses Kordowera ist das Pardes (Paradis). Von Rabbi Isaak Loria selbst hat man einige unzusammenhängende Schriften. Sein Schüler aber Rabbi Chaim Vital hat ein großes Werk unter dem Titel: Ez Chaim (der Baum des Lebens) worin das ganze System seines Lehrers enthalten ist, geschrieben. Dieses Buch wird von den Juden für so heilig gehalten, daß sie nicht erlauben, es dem Drucke zu übergeben. Natürlich fand ich mehr Geschmack an der Kabbala des Rabbi Moses, als an der des Rabbi Isaak, durfte aber meine Meinung hierüber nicht äussern.

Nach dieser Abschweifung über die Kabbala überhaupt, kehre ich zu meiner Geschichte zurück. Ich erfuhr, daß der Unterrabiner oder Prediger des Orts ein kabbalistischer Adept sey, und machte also, zur Erreichung meines Endzwecks mit ihm Bekanntschaft, nahm meinen Platz in der Synagoge neben ihm, und da ich einst merkte, daß der Prediger immer nach dem Gebete in einem kleinen

Buche las, und es alsdann auf der Stelle verwahrte; so wurde ich sehr begierig, zu wissen, was dieses für ein Buch seyn mögte?

Nachdem also der Prediger nach Hause gegangen war, ging ich und holte dieses Buch aus dem Orte, wo jener es versteckt hatte, und da ich fand, daß es ein kabbalistisches Buch war, so nahm ich es zu mir, und versteckte mich damit in einen Winkel in der Synagoge, bis alle Leute aus derselben gegangen, und die Synagoge geschlossen war.

Nachher kroch ich aus meinem Schlupfwinkel hervor, und las in meinem geliebten Buche so lange bis der Schließer des Abends die Synagoge wieder aufmachte; ohne den ganzen Tag über an Essen oder Trinken zu denken.

Sauret Kedussha, oder die Thore der Heiligkeit, hieß dieses Buch, und enthielt im kurzen, alles Schwärmerische und Uebersponnte abgerechnet, die Hauptlehren der Psychologie. Ich machte es damit wie die Talmudisten von dem Rabbi Meier sagen, der einen Ketzer zum Lehrer hatte: Er fand einen Granatapfel, aß die Frucht, und warf die Schaale weg.

In ein Paar Tagen wurde ich auf diese Art mit meinem Buche fertig. Dieses aber, anstatt meine Begierde zu befriedigen, reizte dieselbe noch vielmehr. Ich wünschte noch mehrere Bücher dieser Art zu lesen.

Da ich aber zu schüchtern war, um dieses dem Prediger zu entdecken, so beschloß ich einen Brief an ihn zu schreiben, worin ich meine unwiderstehliche Begierde nach dieser heiligen Wissenschaft äußerte, und daher den Prediger inständig bat, daß er mich mit Büchern unterstützen möchte.

Ich erhielt darauf von demselben eine sehr günstige Antwort. Er lobte meinen Eifer für diese heilige Wissenschaft, und versicherte mich, daß dieser Eifer, unter so wenig Begünstigung, ein offenbares Merkmal sey, daß meine Seele von Olam Azilloth (der Welt des unmittelbaren göttlichen Ausflusses) herkomme, anstatt daß die Seelen der bloßen Talmudisten von Olam Jezire (der Welt der Schöpfung) ihren Ursprung nehmen. Er versprach mir daher, mich, so viel in seinem Vermögen wäre, mit Büchern zu unterstützen.

Da er aber sich selbst hauptsächlich mit dieser Wissenschaft beschäftigte, und dergleichen Bücher beständig bey der Hand haben mußte, so konnte er mir dieselben nicht leihen, erlaubte mir aber, sie in seinem eignen Hause nach Belieben zu studiren.

Wer war froher als ich? Ich nahm dieses Anerbieten des Predigers mit Dankbarkeit an, kam beynahe nicht aus seinem Hause, und saß Tag und Nacht über den kabbalistischen Büchern.

Besonders machten mir zwey Vorstellungen die größte Mühe. Die eine war der Baum, oder die Vorstellung der göttlichen Ausflüsse nach ihren mannigfaltigen Krümmungen und Verwickelungen unter einander. Die zweyte war Gottes Bart, dessen Haare in mannigfaltige Klassen, deren jede etwas Eigenthümliches hat, vertheilt sind, und worin jedes Haar eine besondere Ableitung der göttlichen Gnade ist. Bey aller Anstrengung konnte ich darin keinen vernünftigen Sinn finden.

Mein beständiger Besuch aber inkommodirte den Herrn Prediger ungemein. Er hatte seit kur-

zer Zeit eine sehr hübsche junge Frau geheirathet, und da sein elendes Häuschen aus einem einzigen Zimmer bestand, welches zugleich Wohn- Studier- und Schlafstube war, und wo ich ganze Nächte durch wachte, so kam meine Uebersinnlichkeit mit des Predigers Sinnlichkeit nicht selten in Kollision.

Dieser dachte folglich auf Mittel den angehenden Kabbalisten auf eine gute Art los zu werden. Er sagte mir daher einst: Ich merke, daß es Sie zu sehr inkommodiren muß, der Bücher wegen ihre Zeit beständig außer ihrem Hause bey mir zuzubringen. Sie können sie in Gottes Nahmen einzeln mit nach Hause nehmen, und also nach ihrer Kommodität studiren.

Mir war nichts willkommener als dieses. Ich nahm daher von dem Prediger ein Buch nach dem andern nach Hause, und studirte darin so lange, bis ich die ganze Kabbala inne zu haben glaubte. Ich begnügte mich nicht bloß mit der Erkenntniß ihrer Principien und mannigfaltigen Systeme, sondern suchte auch von diesen den gehörigen Gebrauch zu machen. Es war keine Stelle in der heilige-

Schrift, oder im Talmud anzutreffen, deren geheimen Sinn ich nicht aus kabbalistischen Principien, mit der größten Fertigkeit hätte herauswickeln können.

Ein Buch Schaarei Ora betitelt, kam mir hierin sehr zu statten. In diesem Buche werden die mannigfaltigen Namen einer jeden der zehn Sephiroth (der Hauptgegenstand der Kabbala) hergezählt, so daß eine jede derselben hundert oder mehr Nahmen hat. In einem jeden Wort eines Verses in der Bibel, oder einer Stelle im Talmud fand ich also den Nahmen irgend einer Sephirah. Da ich nun die Eigenschaft einer jeden Sephirah und ihr Verhältniß zu den übrigen wußte, so konnte ich leicht aus der Kombination der Nahmen ihre zusammengesetzte Wirkung herausbringen.

Um dieses durch ein kurzes Beyspiel zu erläutern, so fand ich im gedachten Buche daß der Nahme Jehova die obersten sechs Sephiroth, die ersten drey nicht mitgerechnet, die Person der Gottheit generis masculini vorstelle, das Wort Koh aber die Shechina oder die Person der Gottheit generis feminini bedeute, und das Wort Amar die

Geschlechtsverbindung anzeige. Ich legte daher diese Worte, Koh amar Jehova auf folgende Art aus: Jehova verbindet sich mit der Schetsina, und dieses ist erzkabbalistisch u. dgl. Da ich also diese Stelle in der Bibel las, so dachte ich mir nichts anders, als daß, indem ich diese Wörter aussprach und dabey diesen ihren geheimen Sinn dachte, unter diesen göttlichen Eheleuten eine wirkliche Verbindung vorgehe, wovon die ganze Welt den Segen zu erwarten habe. Wer kann den Ausschweifungen der Einbildungskraft, wenn sie nicht durch Vernunft geleitet wird, Einhalt thun? Mit der Kabbala Maschtith oder der praktischen Kabbala wollte es mir nicht so glücken als mit der theoretischen. Der Prediger rühmte sich zwar nicht öffentlich, sagte es aber doch einem jeden insgeheim, er sey auch hierin Meister, besonders gab er vor: roeh weeno neeuh (alles zu sehn aber selbst von andern nicht gesehn zu werden) d. h. sich unsichtbar machen zu können.

Auf dieses Kunststück war ich besonders begierig, um als ein junger Mensch gewisse Arten

des Muthwillens an meine Kammeraden unge-
straft ausüben zu können. Besonders entwarf ich
schon einen Plan meine böse Schwiegermutter
durch dieses Mittel im Zaum zu halten. Ich
bat daher den Prediger flehentlich mir dieses Ge-
heimniß mitzutheilen. Ich gab vor, meine Absicht
sey bloß Gutes zu stiften, und Böses zu verhüten.
Der Prediger ließ sich dazu bewegen, sagte mir
aber zugleich, daß es von meiner Seite einige Vor-
bereitungen erfordere. Drey Tage nacheinander
mußte ich fasten, und alle Tage einige Ich und in
machen. Dies sind kabbalistische Gebetsformeln,
deren geheimer Sinn darauf abzielt in der intel-
lektuellen Welt Geschlechtsvereinigungen hervor-
zubringen, wodurch gewisse Wirkungen in der
physischen Welt befördert werden sollen.

Ich that alles mit Freuden, machte die Be-
schwörung, die er mich gelehrt hatte, und glaubte
nun mit aller Zuversicht ich sey jetzt unsichtbar.
Sogleich eilte ich in Beth Hamidras oder die
jüdische Akademie, ging auf einen meiner Kame-
raden zu und gab ihm eine tüchtige Ohrfeige.
Dieser war aber nicht faul und gab mir dieselbe

mit Interessen wieder. Ich stutzte, konnte nicht begreifen, wie dieser mich entdecken können, da ich doch die Vorschriften des Predigers aufs genauste beobachtet hatte; doch dachte ich, ich könne vielleicht etwas, ohne mein Wissen und Willen, vernachläßigt haben. Ich beschloß daher, diese Operation aufs neue vorzunehmen, wollte aber nicht die Probe abermal mit einer Ohrfeige wagen, sondern ging nur in die Akademie, um als bloßer Zuschauer meine Kameraden zu beobachten. Sobald ich hereintrat, kam mir aber schon einer entgegen, und zeigte mir eine schwere Stelle im Talmud, die ich erklären sollte. Ich stand ganz bestürzt und übet meine fehlgeschlagene Hoffnung weglos.

Darauf ging ich zum Prediger und benachrichtigte ihn von meinem mißlungenen Versuche. Ohne zu erröthen, erwiederte er ganz dreist: wenn Sie alle meine Vorschriften beobachtet haben, so weiß ich mir dieses nicht anders zu erklären, als daß Sie zu einer solchen Entkleidung des Sichtbaren ihres Körpers untüchtig sind. Mit

groſser Betrübniß mußte ich also die Hofnung mich unsichtbar zu machen, gänzlich aufgeben.

Dieſer vereitelten Hoffnung folgte bald eine neue Täuſchung. In der Vorrede des Buchs Raſiel, welches dieſer Engel unſerm Erzvater Adam bey ſeiner Verbannung aus dem Paradieſe gegeben haben ſoll, fand ich die Verheißung, daß der, welcher dieſes Buch in ſeinem Hauſe verwahre, ſich dadurch vor Feuersbrünſten ſichere. Es dauerte aber nicht lange, ſo wurde bey einer Feuersbrunſt in der Nachbarſchaft auch mein Haus vom Feuer ergriffen und der Engel Raſiel mußte ſelbſt in der Feuerequipage gen Himmel fahren.

Unbefriedigt von der litterariſchen Kenntniß dieſer Wiſſenſchaft ſuchte ich in ihren Geiſt einzudringen; und da ich bemerkte, daß dieſe ganze Wiſſenſchaft, wenn ſie dieſen Nahmen verdienen ſollte, nichts anders als die Geheimniſſe der Natur in Fabeln und Allegorien eingehüllet, enthalten könne: ſo bemühte ich mich dieſe Geheimniſſe ausfindig zu machen, und dadurch meine bloße litterariſche Erkenntniß zu einer Vernunfterkenntniß zu erheben.

Ich konnte aber dieses damals nur auf eine sehr unvollständige Art bewerkstelligen, weil ich noch sehr wenige Begriffe von Wissenschaften überhaupt hatte. Doch gerieth ich von selbst durch eignes Nachdenken auf viele Applikationen dieser Art. So erklärte ich mir z. B. gleich die erste Instanz, womit die Kabbalisten gemeiniglich ihre Wissenschaft anfangen.

Nehmlich: ehe die Welt erschaffen worden hätte das göttliche Wesen allein den ganzen unendlichen Raum ausgefüllt. Nun wollte aber Gott eine Welt erschaffen, damit er seine Eigenschaften die sich auf andere Wesen außer ihn beziehn, offenbaren könnte; er schränkte zu diesem Endzwecke sich selbst in den Mittelpunkt seiner Vollkommenheit ein und ließ hernach in den dadurch leergebliebenen Raum zehn koncentrische Lichtkreise fahren, daraus hernach mannigfaltige Figuren (Parzuffim) und Gradationen bis zur gegenwärtigen sinnlichen Welt entstanden.

Ich konnte mir auf keinerley Art vorstellen, daß dieses alles im gemeinen Sinne des Worts wahr seyn sollte, so wie beynahe alle Kabbalisten

es sich vorstellen. Eben so wenig konnte ich mir vorstellen, daß, ehe die Welt erschaffen worden, eine Zeit verflossen sey, indem ich aus meinem Mora Newochim wußte, daß die Zeit bloß eine Modifikation der Welt sey, und folglich ohne diese nicht gedacht werden könne.

Ich konnte mir nicht vorstellen, daß Gott einen, obgleich unendlichen Raum erfülle; ferner, daß er als ein unendlich vollkommenes Wesen, seine eigene Vollkommenheit auf eine zirkelförmige Art in seinem Mittelpunkte einschränken sollte.

Sondern ich suchte mir dieses alles auf folgende Art zu erklären: Gott ist nicht der Zeit nach, sondern seinem nothwendigen Wesen nach, als Bedingung der Welt, eher als dieselbe. Alle Dinge außer Gott mußten, sowohl ihrem Wesen, als ihrer Existenz nach, von ihm als ihrer Ursache abhängen. Die Erschaffung der Welt konnte also nicht als eine Hervorbringung aus nichts, auch nicht als eine Bildung eines, von ihm Unabhängigen, sondern nur als eine Hervorbringung aus sich selbst gedacht werden. Und da die Wesen

von verschiedenen Graden der Vollkommenheit sind, so müssen wir zur Erklärung ihrer Entstehungsart verschiedene Grade der Einschränkung des göttlichen Wesens annehmen. Da nun diese Einschränkung grade vom unendlichen Wesen bis zu der Materie gedacht werden muß, so stellen wir uns den Anfang dieser Einschränkung figürlich als einen Mittelpunkt (den niedrigsten Punkt) des Unendlichen vor.

In der That ist die Kabbala nichts anders als erweiterter Spinozismus, worin nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältniß zu allen übrigen aus einer besondern Eigenschaft Gottes hergeleitet wird. Gott als das letzte Subjekt und die letzte Ursache aller Wesen heißt Ensoph (das Unendliche, wovon, an sich betrachtet, nichts prädicirt werden kann.) In Beziehung auf die unendlichen Wesen aber werden ihm positive Eigenschaften beygelegt, diese werden von den Kabbalisten auf zehne reducirt, welche die zehn Sephiroth genannt werden. In dem Buche Pardes von Rabbi Moses Kordawera wird die Frage

untersucht ob die Sephiroth für die Gottheit selbst zu halten sind oder nicht?

Man sieht aber leicht, daß diese Untersuchung in Ansehung der Gottheit nicht mehr Schwierigkeit machen muß, als in Ansehung irgend eines andern Wesens.

Unter den zehn Kreisen dachte ich mir die zehn Prädikamente des Aristoteles, die ich aus gedachtem More Newochim kennen gelernt hatte, die allgemeinsten Prädikate der Dinge, ohne welche nichts gedacht werden kann u. s. w.

Die Kathegorien, im strengsten kritischen Sinne, sind die logischen Formen, die sich nicht auf ein bloß logisches, sondern auf ein reelles Objekt überhaupt beziehn, und ohne welche dieß nicht gedacht werden kann. Sie sind also im Subjekt selbst gegründet, werden aber bloß durch ihre Beziehung auf ein reelles Objekt ein Gegenstand des Bewußtseyns. Sie stellen daher die Sephiroth vor, die zwar dem Eusoph an sich zukommen, deren Realität aber bloß durch ihre besondere Beziehung und Wirkung auf Gegenstände der Natur offenbaret wird,

und deren Anzahl in verschiedenen Rücksichten verschiedentlich bestimmt werden kann.

Ich zog mir aber durch diese Erklärungsart manche Ungelegenheit zu. Die Kabbalisten behaupten nehmlich, daß die Kabbala keine menschliche, sondern eine göttliche Wissenschaft sey, und daß es folglich dieselbe herabwürdigen hieße, wenn man ihre Geheimnisse, der Natur und Vernunft gemäß, erklären wollte.

Je vernünftiger also meine Erklärungen herauskamen, desto mehr wurden sie gegen mich aufgebracht, indem sie dasjenige bloß für göttlich hielten, was keinen vernünftigen Sinn hatte.

Ich mußte also meine Explikationen für mich behalten. Ein ganzes Werk, das ich darüber schrieb, brachte ich noch mit nach Berlin und verwahre es bis jetzt als ein Denkmal von dem Streben des menschlichen Geistes nach Vollkommenheit, ohngeachtet aller Hindernisse, die sich ihm in den Weg stellen.

Unterdessen konnte mich doch dieses nicht befriedigen. Ich wünschte, die Wissenschaften nicht in Fabeln eingehüllet, sondern in ihrem natürlichen

Lichte zu erblicken. Ich hatte zwar schon, obwohl sehr mangelhaft, deutsch lesen gelernt; aber wo sollte ich in Litthauen deutsche Bücher hernehmen?

Zum Glück für mich, erfuhr ich, daß der Oberrabiner von S. der sich in seiner Jugend in H. aufgehalten, da die deutsche Sprache erlernt, und sich mit den Wissenschaften einigermaßen bekannt gemacht hatte, sich noch bis jetzt, obzwar in Geheim, mit den Wissenschaften abgebe, und eine ziemliche Bibliothek von deutschen Büchern hätte.

Ich beschloß daher, zu diesem Oberrabiner nach S. zu wallfahrten, und ihn um einige wissenschaftliche Bücher anzusehen. Ohne mich also um Reisegeld und Fuhrwerk im mindesten zu bekümmern (ich war solcher Reisen ziemlich gewohnt, und ging einst nach W. dreyßig Meilen zu Fuß, um ein hebräisch-peripatetisch-philosophisches Buch aus dem zehnten Jahrhundert zu sehn), und ohne meiner Familie ein Wort davon zu sagen, machte ich mich auf die Reise nach S. in der Mitte des Winters.

Sobald ich da angelangt war, ging ich zu dem Oberrabiner, sagte ihm mein Anliegen, und bat ihn flehentlich um Unterstützung. Dieser erstaunte

nicht

nichtwenig darüber, indem seit ein und dreyßig Jahren, daß er von Deutschland zurückgekommen war, noch kein Mensch sich gefunden hatte, der eine Bitte dieser Art an ihn gethan hätte, und versprach, mir einige alte Deutsche Bücher zu leihen. Die vorzüglichsten darunter waren eine alte Optik, und Sturms Physik.

Ich wußte diesem braven Oberrabbiner meine Dankbarkeit nicht genug auszudrücken, steckte diese Paar Bücher ein, und kehrte damit voller Entzücken nach Hause zurück.

Nachdem ich diese durchstudirt hatte, wurden mir auf einmal meine Augen aufgethan. Ich glaubte, nun den Schlüssel zu allen Geheimnissen der Natur erlangt zu haben, da ich wußte wie ein Gewitter, Thau, Regen, u. s. w. entstehe.

Ich sahe über alle andern, die dieses noch nicht wußten, stolz herab, lachte über ihre Vorurtheile und Aberglauben, und erbot mich, ihre Begriffe hierin aufzuklären und ihren Verstand zu erleuchten.

Dieses wollte aber nicht überall anschlagen. Ich bemühte mich einmal einem Talmudisten beyzubrin-

gen, daß die Erde rund sey, und daß wir Gegenfüßler hätten. Dieser aber machte mir den Einwurf, daß diese Gegenfüßler nothwendig fallen müßten?

Ich hatte genug zu demonstriren, daß das Fallen der Körper nicht nach einer bestimmten Richtung im leeren Raume, sondern nach dem Mittelpunkt der Erde geschehe, und daß die Begriffe von Oben und Unten bloß die Entfernung und Näherung von diesem Mittelpunkte wären. Es half alles nichts, der Talmudist blieb dabey, daß dieses Vorgeben ungereimt sey.

So ging ich einmal mit einigen meiner Freunde spatzieren. Man mußte uns gerade eine Ziege im Wege liegen. Ich gab der Ziege einige Schläge mit meinem Stocke, meine Freunde warfen mir meine Grausamkeit vor. Ich aber erwiederte: was Grausamkeit? glaubt ihr denn, daß die Ziege einen Schmerz fühlt, wenn ich sie schlage? ihr irret euch hierin sehr. Die Ziege ist (nach dem Sturm, der ein Karthesianer war) eine bloße Maschine.

Diese lachten herzlich darüber, und sagten, aber hörst du nicht, daß die Ziege schreyt, wenn du sie schlägst? worauf ich antwortete: ja freylich schreyet sie; wenn ihr aber auf eine Trommel schlagt, so schreyet sie auch.

Diese erstaunten über meine Antwort und in kurzer Zeit wurde in der ganzen Stadt bekannt, daß ich närrisch geworden wäre, indem ich behaupte: Eine Ziege sey eine Trommel.

Von dem ehrigen Oberrabiner zu S. bekam ich nachher noch zwey medicinische Bücher, nehmlich Kulms anatomische Tabellen, und Volts Gazzopilatium. Dieses ist ein starkes medicinisches Wörterbuch, worin nicht nur die Erklärungen aus allen Theilen der Medicin, sondern auch ihr mannigfaltiger Gebrauch im kurzen enthalten ist. Bey jeder Krankheit z. B. findet man außer ihrer Erklärung noch ihre Ursache, ihre Symptomen, Kurart, ja sogar ordentliche Recepte. Dieß war für mich ein wahrer Schatz; ich studirte das Buch durch, und glaubte schon im Besitz der ganzen medicinischen Wissenschaft, und ein vollendeter Arzt zu seyn.

Ich wollte mich aber nicht mit der bloßen Theorie begnügen, sondern entschloß mich ordentlich Gebrauch davon zu machen. Ich besuchte Patienten, bestimmte nach den Umständen und Symptomen alle Krankheiten, und ihre Ursachen, verschrieb auch in Gottes Nahmen Recepte. Es ging aber damit sehr lustig zu. Sagte mir der Patient einige Symptomen seiner Krankheit, so errieth ich daraus die Art der Krankheit selbst, und nun schloß ich weiter auf die Gegenwart der übrigen Symptomen; sagte der Kranke, daß er nichts davon spürte, so behauptete ich doch hartnäckig die Gegenwart derselben. Da hieß es denn zuweilen:

Ich. Du hast auch Kopfschmerzen.

P. Nein.

Ich. Du mußt aber Kopfschmerzen haben.

Da viel Symptomen mehreren Krankheiten gemein sind, so nahm ich nicht selten quid pro quo. Recepte konnte ich nie im Kopfe behalten, ich mußte also, wenn ich etwas verschrieb erst nach Hause gehen und mein Bazlopiatium nachschlagen.

Endlich fing ich sogar an selbst nach Veits Vorschrift Medikamente zu machen. Wie diese geriethen, kann man sich denken. Doch hatte dieß die gute Folge, daß ich einsah, es müsse doch wohl noch etwas mehr zum praktischen Arzt gehören, als ich damals verstand.

Funfzehntes Kapitel.

Kurze Darſtellung der jüdiſchen Religion von ihrem Urſprung bis auf die neueſten Zeiten.

Zur Verſtändlichkeit desjenigen Theils meiner Lebensgeſchichte, der meine Geſinnungen in Anſehung der Religion betrift, muß ich erſtlich eine kurze pragmatiſche Geſchichte der jüdiſchen Religion überhaupt vorausſchicken, und zuförderſt von dem Begriff der Religion überhaupt, und dem Unterſchied zwiſchen natürlicher und poſitiver Religion ſprechen.

Religion überhaupt iſt Ausdruck der Empfindungen der Dankbarkeit, Ehrfurcht u. ſ. w. die aus dem Verhältniß einer oder mehrerer uns unbekannten Mächte zu unſerm Wohl und Weh entſpringen. Sieht man bloß auf den Ausdruck dieſer Empfindungen überhaupt, ohne

auf die besondere Art dieses Ausdrucks Rücksicht zu nehmen, so ist allerdings Religion dem Menschen natürlich. Er bemerkt viele ihm interessirende Wirkungen, deren Ursachen ihm unbekannt sind, und doch sieht er sich nach dem allgemein anerkannten Satze des zureichenden Grundes gezwungen, diese Ursachen zu suponiren, und die gedachte Empfindungen gegen sie auszudrücken.

Dieser Ausdruck kann von zweyerley Art seyn, entweder der Einbildung oder der Vernunft gemäß. Denn entweder stellet man sich die Ursachen den Wirkungen analogisch vor, und legt ihnen an sich solche Eigenschaften bey, die sich durch ihre Wirkungen offenbaren, oder man denkt sie bloß als Ursachen gewisser Wirkungen, ohne dadurch ihre Eigenschaften an sich bestimmen zu wollen. Diese beyden Arten sind dem Menschen natürlich; jene ist dem frühern Stande des Menschen, diese dem Stande seiner Vollkommenheit gemäß.

Der Unterschied dieser beyden Vorstellungsarten hat noch einen andern Unterschied der Religio-

nen zur Folge. Die erste Vorstellungsart, nach welcher die Ursachen den Wirkungen ähnlich supponirt werden, ist die Mutter der Vielgötterey, oder des Heidenthums. Die zweyte aber ist die Basis der wahren Religion. Denn da die Arten der Wirkungen von einander verschieden sind, so müssen auch ihre Ursachen, wenn sie ihnen ähnlich seyn sollen, als von einander verschieden vorgestellt werden. Denkt man hingegen, der Wahrheit gemäß, zu diesen Wirkungen den Begrif von Ursache überhaupt, ohne diese Ursache an sich sowohl (indem sie völlig unbekannt ist), als analogisch, durch Hülfe der Einbildungskraft, bestimmen zu wollen, so hat man keinen Grund mehrere Ursachen zu supponiren, sondern braucht nur ein einziges völlig unbekanntes Subjekt als Ursache aller dieser Wirkungen anzunehmen.

Die verschiedenen philosophischen Systeme der Theologie sind nichts anders als nähere Entwickelungen dieser verschiedenen Vorstellungsarten. Das atheistische System der Theologie, wenn man es so nennen darf, verwirft den Gebrauch des Begriffs von einer ersten Ursache ganz und gar

(da er dem kritischen System zufolge zum wenigsten, als eine nothwendige Vernunftidee, von regulativen Gebrauch ist.) Alle Wirkungen werden auf besondere bekannte oder unbekannte Ursachen bezogen. Darin darf nicht einmal ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Wirkungen angenommen werden, weil sonst der Grund dieses Zusammenhangs nothwendig außer demselben gesucht werden müßte.

Das spinozistische System hingegen supponirt eine und eben dieselbe Substanz als unmittelbare Ursache aller verschiedenen Wirkungen, die als Prädikate eines und eben desselben Subjekts betrachtet werden müssen.

Materie und Geist sind beym Spinoza eine und eben dieselbe Substanz, die einmal unter diesen, ein andermal unter jenen Attribut erscheint. Diese einzige Substanz ist, nach ihm, nicht nur das einzige mögliche selbstständige (von einer äußern Ursache unabhängige) sondern auch das einzige für sich bestehende Wesen, dessen Arten (modos) (diese Attribute auf eine besondere Art eingeschränkt) alle, sogenannte, Wesen außer ihm sind.

Jede besondre Wirkung in der Natur wird bey ihm nicht auf ihre nächste (die bloß ein Modus ist) sondern unmittelbar auf diese erste Ursache oder Substanz bezogen, die allen Wesen gemein ist.

In diesem System ist die Einheit reel; das Mannigfaltige aber bloß idealisch. In dem atheistischen Systeme hingegen ist es gerade umgekehrt. Das Mannigfaltige ist reel, in der Natur der Dinge selbst gegründet. Die Einheit hingegen die man in der Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur bemerkt, ist diesem zufolge bloß zufällig, wodurch wir unser willkürliches System zum Behuf der Erkenntniß, zu bestimmen pflegen.

Es ist unbegreiflich wie man das spinozistische System zum atheistischen machen können? da sie doch einander gerade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Daseyn Gottes, in jenem aber das Daseyn der Welt geleugnet. Es müßte also eher das akosmische System heissen.

Das Leibnitzische System hält das Mittel zwischen beyden vorhergehenden. Es werden darin alle besondern Wirkungen auf besondere

Ursachen unmittelbar bezogen; diese verschiedene Wirkungen werden aber als zusammenhängend in einem einzigen System gedacht, und die Ursache dieses Zusammenhängens in einem Wesen außer demselben gesucht.

Die positive Religion wird von der natürlichen auf eben die Art als die positiven bürgerlichen Gesetze von den natürlichen unterschieden. Diese sind die auf einer von selbst erlangten, auf undeutlicher Erkenntniß beruhenden, in Ansehung ihres Gebrauchs nicht gehörig bestimmten; jene aber die auf einer von andern erhaltenen deutlichen Erkenntniß, in Ansehung ihres Gebrauchs völlig bestimmten Gesetze.

Man muß aber eine positive Religion von einer politischen Religion sorgfältig unterscheiden. Jene hat bloß Berichtigung und genaue Bestimmung der Erkenntniß, d. h. Belehrung in Ansehung der ersten Ursache, zum Zweck, und die Erkenntniß wird einem andern, nach Maßgabe seiner Fähigkeit so mitgetheilt, wie man sie selbst erhalten hat. Diese aber hat hauptsächlich bürgerliche Glückseligkeit zum Zweck. Die

Erkenntniß wird nicht so, wie man sie selbst erhalten hat, sondern nur in so fern man sie zu diesem Zwecke dienlich findet, mitgetheilt. Die Politik, bloß als Politik, braucht sich so wenig um die wahre Religion als um die wahre Moral zu bekümmern. Der Schade davon kann durch andere auf die Menschen zugleich wirkende Mittel verhütet, und so alles im Gleichgewicht erhalten werden. Eine jede politische Religion ist zugleich positiv, nicht aber jede positive auch politisch.

So wenig die natürliche als die bloß positive Religion haben Geheimnisse. Denn wollte man es ein Geheimniß heißen, wenn man den andern (wegen Mangel an Fähigkeiten) seine Erkenntniß nicht in dem Grade der Vollkommenheit mittheilen kann, den man selbst erlangt hat, so müßte man, in diesem Sinne, allen Wissenschaften Geheimnisse beylegen; es gäbe alsdann Geheimnisse der Mathematik so gut als Geheimnisse der Religion. — Nur die politische Religion kann Geheimnisse haben, um dadurch auf eine indirekte Art die Menschen zur Erreichung des politischen Zweckes zu leiten, indem man

sie glauben macht, daß sie dadurch ihre Privatzwecke am besten erreichen können, obschon es in der That nicht immer der Fall ist. Es giebt kleine und große Mysterien der politischen Religion. Jene bestehn in der materiellen Erkenntniß aller besondern Operationen und ihres Zusammenhangs unter einander. Diese hingegen in der Erkenntniß des Formellen oder des Zweckes, wodurch jene bestimmt werden. Jene machen den Inbegriff der Religionsgesetze aus, diese aber enthalten den Geist der Gesetze.

Die jüdische Religion ist schon in ihrem ersten Ursprung als natürliche Religion, wie sie die nomadischen Patriarchen hatten, von der heidnischen unterschieden, indem in ihr, statt der vielen begreiflichen Götter des Heidenthums, die Einheit eines unbegreiflichen Gottes zum Grunde liegt. Denn da die besondern Ursachen der Wirkungen (die überhaupt eine Religion veranlassen) an sich unbekannt sind, und man sich auch nicht für berechtigt hält, die Eigenschaften der besondern Wirkungen auf die Ursachen zu übertragen, und sie dadurch zu charakterisiren, so

bleibt nur der Begriff von Urſache überhaupt übrig, der auf alle Wirkungen ohne Unterſchied bezogen werden muß. Dieſe Urſache kann nicht einmal durch die Wirkungen analogiſch beſtimmt werden. Denn die Wirkungen ſind einander entgegengeſetzt, und heben ſich einander in eben demſelben Objekt wechſelsweiſe auf; legt man ſie alſo alle einer und eben derſelben Urſache bey, ſo kann dieſe durch keine derſelben analogiſch beſtimmt werden.

Die heidniſche Religion hingegen, die jede Art Wirkung auf eine beſondre Urſache bezieht, kann allerdings durch ihre Wirkung charakteriſirt werden. Als poſitive Religion iſt die jüdiſche dadurch von der heidniſchen unterſchieden, daß ſie keine bloß politiſche d. h. eine ſolche Religion die das geſellſchaftliche Intereſſe (im Gegenſatz der wahren Erkenntniß und dem Privatintereſſe) zum Zweck hat; ſondern nach dem Geiſte ihres Urhebers, der theokratiſchen Regierungsform der Nation angemeſſen iſt, die auf dem Grundſatz beruht, daß nur die wahre auf Vernunfterkenntniß beruhende Religion ſowohl mit dem bürgerlichen als Privatintereſſe übereinſtimmen kann. Sie hat

also in ihrer Reinheit betrachtet, keine Geheimnisse im eigentlichen Sinne des Worts d. h. solche die man um den Zweck zu erreichen nicht entdecken will, sondern solche die man nicht allen entdecken kann.

Nach dem Verfall des jüdischen Staats wurde Religion vom Staate (der nicht mehr existirte) getrennt. Die Vorsteher der Religion waren nicht mehr, wie bisher, darauf bedacht, die Religion in ihrer besondern Anwendung dem Staate gemäß einzurichten, sondern ihre Sorge ging bloß darauf, die Religion, wovon die Existenz der Nation nunmehr abhing, zu erhalten. Bewogen durch den Haß gegen diejenigen Nationen, die ihren Staat zernichtet hatten, und aus Vorsorge daß nicht mit dem Verfall ihres Staats auch ihre Religion in Verfall gerathen möchte, sind sie auf folgende Mittel zur Erhaltung und Erweiterung ihrer Religion gerathen.

1) Das Vorgeben einer von Mosen überlieferten Methode, die Gesetze zu explicieren, und auf besondere Fälle anzuwenden. Diese Methode ist nicht diejenige die die Vernunft befiehlt, die Gesetze ihrem

Zwecke nach, der Zeit und den Umständen gemäß zu modificiren, sondern diejenige, die auf gewisse Regeln in Ansehung des schriftlichen Ausdrucks beruht.

2) Die den neuen, durch diese Methode herausgebrachten Entscheidungen und Aussprüchen beygelegte gesetzliche Kraft, wodurch sie mit den alten Gesetzen in gleichen Rang traten. Durch welche spitzfindige Dialektik dieses bis auf unsre Zeiten betrieben wird, und welche ungeheuere Anzahl von Gesetzen, Gebräuchen und allerhand unnützen Zeremonien dieses veranlaßt hat, kann man sich leicht vorstellen.

Die Geschichte der jüdischen Religion kann, diesem zufolge, füglich in fünf Hauptepochen eingetheilt werden. Die erste Epoche enthält die natürliche Religion, von den Zeiten der Patriarchen bis auf Moses, nach dem Ausgang von Egypten. Die zweyte faßt die positive oder geoffenbarte Religion in sich, von Moses bis auf die Zeit des großen Concilium (Kenesseth Hagdola.) Dieses Concilium muß man sich nicht als eine Versammlung von Theologen zu einer bestimm-

bestimmten Zeit vorstellen, sondern die Theologen einer ganzen Epoche seit der Zerstörung des ersten Tempels bis auf Verfassung der Misna werden so genannt, wovon die ersten die kleinen Propheten, (Haggi, Sachari, Malachi u. s. w. zu welchen noch bis auf 120 alte gerechnet werden) und der letzte, Simon der Fromme waren. Diese so wie ihre Vorgänger seit Josuas Zeiten legten die mosaischen Gesetze zum Grund, und fügten, nach Zeit und Umständen, und der überlieferten Methode gemäß, noch neue Gesetze hinzu; jede Streitigkeit die darüber entstand, wurde nach Mehrheit der Stimmen entschieden.

Die dritte Epoche geht von der Verfassung der Misna von Rabbi Jehuda dem Heiligen bis auf Verfassung des Talmuds von Rabine und Rabassi. Bis zu dieser Epoche wurde es für unerlaubt gehalten, die Gesetze schriftlich abzufassen, damit sie nicht solchen, die davon keinen Gebrauch machen können, in die Hände kommen sollten. Da aber dieser Rabbi Jehuda Hanassi (oder wie er sonst heißt Rabbenu Hakades) merkte, daß die Gesetze wegen ihrer großen Mannigfaltig-

keit leicht in Vergessenheit gerathen könnten, so erlaubte er sich zur Erhaltung der sämmtlichen Gesetze ein einziges zu übertreten, nehmlich die Gesetze schriftlich abzufassen, und stützte sich hierin auf eine Stelle in den Psalmen: Es giebt Umstände, worin man sich Gott gefällig zeigt, dadurch daß man die Gesetze übertritt. Er lebte zu Antoninus Pius Zeiten, war reich und besaß alle zu einem solchen Unternehmen erforderlichen Fähigkeiten. Er verfaßte daher die Misna, worin er die mosaischen Gesetze entweder nach einer überlieferten oder sonst vernünftigen Exegetik vorträgt. Zuweilen kommen auch darin solche Gesetze vor, worüber gestritten wird.

Dieses Werk wird in sechs Haupttheile abgetheilt. Der erste Theil enthält die Gesetze, die den Feld- und Gartenbau, der zweyte Theil solche, die die Feste und Feyertage betreffen. Der dritte Theil faßt diejenigen in sich, die die Beziehung beyder Geschlechter auf einander (Heirathen, Ehescheidungen u. dgl.) bestimmen. Der vierte begreift die Gesetze, die von den Rechtslehren, der

fünfte solche, die von dem Dienst des Tempels und den Opfern handeln, und der sechste enthält die Reinigungsgesetze.

Da die Misna aber mit der größten Präcision abgefaßt ist und ohne Kommentar nicht verstanden werden kann, so war es natürlich, daß nach der Zeit Zweifel und Streitigkeiten, sowohl über die Auslegung der Misna an sich, als über die Art ihrer Anwendung auf solche Fälle, die in ihr nicht bestimmt genug sind, entstehn mußten. Alle diese Zweifel und ihre mannigfaltigen Auflösungen, Streitigkeiten und Entscheidungen wurden endlich von dem gedachten Rabina und Rabasse in dem Talmud zusammengebracht und dieses ist die vierte Epoche der jüdischen Gesetzgebung.

Die fünfte Epoche fängt von der Beschließung des Talmuds an, und geht bis auf unsre Zeiten, und so fort in alle Ewigkeit, (si diis placet) bis zur Ankunft des Messias. Seit der Beschließung des Talmuds sind die Rabbiner auch nicht müßig, sie dürfen zwar an der Misna und dem Talmud nichts ändern, ihr Geschäfte besteht aber darin: diese so zu erklären, daß sie mit sich selbst

übereinstimmen müssen (welches wahrhaftig keine Kleinigkeit ist, indem immer der eine Rabbiner, nach einer superfeinen Dialektik, in den Erklärungen des andern Widersprüche findet) aus dem Labirinth von verschiedenen Meinungen, Auslegungen, Streitigkeiten und Entscheidungen, die auf jeden Fall anwendbaren Gesetze herauszuwickeln; und endlich neue, durch alle bisherige Bemühungen unbestimmt gebliebene, Gesetze für neue Fälle durch Schlüsse aus den schon bekannten herauszubringen, und ein vollständiges Gesetzbuch zu verfertigen.

So wird die, ihrem Ursprung nach, natürliche, der Vernunft angemessene Religion gemißbraucht. Ein Jude darf weder essen noch trinken, weder bey seiner Frau schlafen noch seine Nothdurft verrichten, ohne dabey eine ungeheure Anzahl Gesetze zu beobachten. Mit den Büchern über das Schlachten (die Beschaffenheit des Messers und die Untersuchung der Eingeweide) könnte man allein eine Bibliothek ausfüllen, die gewiß der Alexandrinischen nahe kommen würde. Und was soll ich von der ungeheuern Anzahl Bücher sa-

gen, die von solchen Gesetzen handeln, welche nicht mehr im Gebrauch sind, wie z. B. die Gesetze der Opfer, der Reinigung u. s. w.? Die Feder entfällt meiner Hand, bey der Erinnerung, daß ich und mehrere meines gleichen die besten Jahre, wo die Kräfte in ihrer vollen Stärke sind, mit diesem Geisttödtenden Geschäft zubringen und Nächte durchwachen mußte, um, wo kein Sinn ist, einen Sinn hereinzubringen, Widersprüche, wo keine zu finden waren, durch Witz zu entdecken, und da wo sie offenbar anzutreffen sind, durch Scharfsinn zu heben, durch eine lange Kette von Schlüssen nach einem Schatten zu haschen, und Schlösser in die Luft zu bauen.

Der Mißbrauch des Rabbinismus hat, wie man sieht, seinen Grund 1) in einer künstlichen Methode der Auslegung der heiligen Schrift; welche von der natürlichen Methode sich darin unterscheidet, daß wenn diese auf gründliche Sprachkenntniß und dem wahren Geist des Gesetzgebers in Rücksicht auf den aus der Geschichte bekannten damaligen Zeitumständen beruht, jene vielmehr zum Behuf der in den

jedesmaligen Zeitumständen gegebenen Gesetze, erfunden worden ist.

Die Rabbiner betrachten die heilige Schrift nicht nur als die Quelle der zum Grund liegenden mosaischen sowohl, als der daraus nach einer vernünftigen Methode herzuleitenden Gesetze, sondern auch als ein Vehikel zu den, nach den Bedürfnissen der Zeit, von ihnen selbst abzufassenden Gesetzen. Die künstliche Methode ist hier, wie jede andere von dieser Art, bloß ein Mittel, die neuen Gesetze mit den, alten zum wenigsten in eine äußere Verbindung zu bringen, damit sie dadurch bey der Nation bessern Eingang finden, und die Gesetze dadurch auf Principien zurückgeführt, in Klassen eingetheilt und also dem Gedächtniß besser eingeprägt werden möchten. Kein vernünftiger Rabbiner wird glauben, daß die auf diese Art, auf Stellen der heiligen Schrift bezogenen Gesetze, den wahren Sinn dieser Stellen ausmachen, sondern er wird vielmehr auf Befragen antworten: diese Gesetze sind Bedürfnisse der Zeit, und werden bloß aus gedachten Gründen auf diese Stellen bezogen.

2) In den Sitten und Gebräuchen anderer Nationen, in deren Nachbarschaft die Juden lebten oder nach dem Verfall ihres Staates nach und nach zerstreut wurden, und deren Sitten und Gebräuche sie, um nicht ganz zum Abscheu zu werden, annehmen mußten. Von dieser Art sind z. B. die Gesetze den Kopf (zum wenigsten in heiligen Oertern und bey heiligen Verrichtungen) nicht zu entblößen; die Hände (vor dem Essen oder Gebet) zu waschen, den ganzen Tag bis zum Sonnenuntergang zu fasten, eine Anzahl täglicher Gebete zu beten, die Wallfahrten, das Herumgehen um den Altar u. dgl. offenbar arabischen Ursprungs.

Auch aus Haß gegen solche Nationen, die ihren Staat zerstört, auch sie nachher mancherley Unterdrückungen haben ausstehen lassen, sind von den Juden verschiedene Gebräuche, und unter andern viele Religionsgebräuche die den griechischen und römischen entgegengesetzt sind, angenommen worden.

Hierin hatten die Rabbiner die mosaischen Gesetze selbst zum Vorbild, die theils mit den einmal

eingewurzelten egyptischen Gesetzen übereinstimmten, theils diesen entgegengesetzt waren; wie dieses der berühmte Maimonides in seinem Werke, More Newochim aufs gründlichste gezeigt hat.

Merkwürdig ist es, daß bey allen rabbinischen Ausschweifungen in Ansehung des praktischen Theils, nehmlich der Gesetze und Gebräuche, der theoretische Theil oder die jüdische Theologie sich noch immer rein erhalten hat. Eisenmenger mag sagen was er will, so kann man doch aus unwiderleglichen Gründen darthun, daß alle eingeschränkte bildliche Vorstellungen von Gott und seinen Eigenschaften bloß in einem Bestreben die Begriffe der Theologie dem gemeinen Verstand anzupassen, ihren Grund haben. Sie folgten hierin dem Grundsatz, den sie in Ansehung der heiligen Schrift selbst festgesetzt hatten: die heilige Schrift bedient sich der Sprache des gemeinen Mannes, indem religiöse und moralische Gesinnungen und Handlungen, als der unmittelbare Zweck der Theologie, auf diese Art am besten ausgebreitet werden können. Sie stellen daher dem gemeinen Verstande Gott als einen irdischen

König vor, der sich mit seinen Ministern und Kabinetsräthen, den Engeln, über die Regierung der Welt berathschlagt. Dem ausgebildeten Verstande aber suchen sie alle antropomorphistische Vorstellungen von Gott zu benehmen, indem sie sagen: Die Propheten haben viel gewagt, indem sie den Schöpfer seinem Geschöpf ähnlich vorstellen, wie es z B. bey Ezechiel 2. 26. heißt und auf dem Thron war eine dem Menschen ähnliche Vorstellung.

Ich habe die Mißbräuche der Rabbiner in Ansehung der Religion, ohne alle Partheylichkeit aufgedeckt, ich muß aber auch ihr Gutes nicht verschweigen und ihnen eben so unpartheyisch Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Man vergleiche einmal Mahomeds Beschreibung von der Belohnung der Frommen, mit der rabbinischen Vorstellung davon. Bey jenem heißt es:

„Hier (im Paradiese) sind so viele Schalen als Sterne am Himmel. Junge Mädchen und Knaben schenken ein, und warten bey der Tafel auf. Die Mädchen sind von einer Schönheit, die alle Einbildungskraft übertrift. Wenn eine von diesen

Mädchen am Himmel oder in der Luft des Nachts erschiene, so würde die Welt davon helle werden, nicht anders als wenn die Sonne scheint: und wenn sie ins Meer spuckte, so würde sie dessen salziges Wasser in Honig, und seine Bitterkeiten in Süßigkeit verwandeln. Wasser, Milch, Honig und weißer Wein werden die Flüsse seyn, die diesen süßen Aufenthalt benetzen. Der Schlamm dieser Flüsse wird aus wohlriechenden Mustaten und die Kiesel derselben aus Perlen und Hyacinthen bestehen. Der Engel Gabriel wird die Thore des Paradieses den gläubigen Muselmännern öffnen. Das erste, was ihnen in die Augen fallen wird, wird eine Tafel von Diamanten, von einer so ungeheuren Länge seyn, daß man 70,000 Tage zubringen müßte, herum zu laufen. Die Stühle, die herum stehen, werden von Gold und Silber seyn; die Tischtücher von Seide und Gold. Wenn sie sich gesetzt haben, werden sie die auserlesensten Gerichte des Paradieses essen, und von seinem Wasser trinken. Sind sie satt, so werden ihnen schöne Knaben, grüne Kleider von kostbare Stoff und Halsbänder und Ohrgehänge von Gold reichen. Einem jeden wird

man alsdann eine Zitrone geben, und wenn sie sie an ihre Nase gebracht haben, um ihren Geruch zu empfinden, so wird ein Mädchen von bezaubernder Schönheit herauskommen. Jeder wird die seinige mit Entzücken umarmen, und diese verliebte Trunkenheit wird funfzig Jahre ohne Unterbrechung dauern. Ein jedes Paar wird einen bezaubernden Pallast zur Wohnung bekommen, wo sie die ganze Ewigkeit essen, trinken, und alle Arten von Wollust genießen werden."

Diese Beschreibung ist schön, aber wie sinnlich? Die Rabbiner hingegen sagen: „Oben (in dem seligen Aufenthalt der Frommen) giebt es weder Essen noch Trinken ꝛc. sondern die Frommen sitzen gekrönt, und ergötzen sich in dem Anschauen der Gottheit."

Eisenmenger sucht in seinem entdeckten Judenthum 1ster Theil, 8 Kap. die platonische Lehre der Reminiscens, die die Rabbiner behaupten, durch eine krasse Auslegung lächerlich zu machen;

*) Charakteristik der asiatischen Nationen, zweyter Theil, S. 129 und 130.

aber was kann nicht auf diese Art lächerlich gemacht werden? So spottet er darüber, daß sie die Weisen mit dem Stoiker Könige nennen, daß sie sagen: Gott thut nichts, ohne sich mit den Engeln vorher zu berathschlagen, d. h. die Allmacht wirkt nicht in die Natur unmittelbar, sondern vermittelst der Kräfte, auch über die Lehre, daß alles von der Gottheit vorherbestimmt ist, außer die Ausübung der Tugend. Findet irgend ein vernünftiger Theolog hierin etwas Lächerliches oder Gottloses? Ich müßte ein Buch schreiben, wenn ich alle die ungerechten Beschuldigungen und Verspottungen, die sowohl von christlichen Autoren, als selbst von den aufgeklärtseynwollenden Juden gegen die Talmudisten vorgebracht werden, widerlegen sollte.

Wer in den wahren Geist des Talmuds eingedrungen ist, wer sich mit der Art der Alten überhaupt und besonders der Morgenländer, theologische, moralische, ja sogar physische Wahrheiten in Fabeln und Allegorien vorzutragen; wer sich mit den morgenländischen Ueber-

treibungen in Ansehung alles dessen, was die Menschheit interessiren muß, genau bekannt gemacht hat; und mit den Talmudisten so verfahren will, wie diese selbst zur Entschuldigung des Rabbi Mater, der einen Ketzer zum Lehrer hatte, in der ob n angeführten Stelle sagen; der wird gewiß alle die Ungereimtheiten im Talmud nicht finden, die diese Herren so leicht darin zu finden geneigt sind.

Diese Methode, theoretische oder praktische Wahrheiten, wenn auch durch die allerseltsamste Exegese, auf Stellen aus der heiligen oder auch einer andern allgemein geschätzten Schrift zu beziehen, als wären es Wahrheiten, die aus dergleichen Stellen durch eine vernünftige Exegese herausgebracht sind, ist, außerdem daß sie den Wahrheiten bey dem gemeinen Mann (der sie an sich nicht einzusehen fähig ist, und sie bloß auf Autorität annimmt) Eingang verschafft, auch noch als ein vortreffliches Gedächtnißmittel zu betrachten; denn da, wie vorausgesetzt, diese Stellen in jedem Munde sind, so werden auch die daraus gezogenen Wahrheiten dadurch aufbewahrt. Daher findet man sehr häufig im Talmud, wenn die Frage von

der Deduktion eines neuen Gesetzes aus der heiligen Schrift ist, daß der eine dieselbe aus dieser oder jener Stelle der heiligen Schrift herleitet, der andere ihm aber dagegen die Einwendung macht, daß dieses nicht die wahre Bedeutung dieser Stelle seyn könne, indem die wahre Bedeutung diese oder jene sey; worauf jeder zu erwiedern pflegt: Es ist ein neues Gesetz der Rabbiner, die es bloß auf gedachte Stelle beziehn.

Da also diese Methode überall als bekannt vorausgesetzt wird, so halten es die Talmudisten für unnöthig, sie bey jeder Gelegenheit aufs neue einzuschärfen. Ein einziges Beyspiel wird hinreichend seyn dieses zu erläutern.

Ein Talmudist fragte den andern: was mag doch die Bedeutung folgender Stelle im Buch Josua 15. 22. seyn: Kinah Duminah wea-dadah. Dieser antwortete: Hier werden die damals bekannten Oerter des heiligen Landes gezählt. Es freylich! erwiederte jener, ich weiß es recht gut daß dieß Namen der Oerter sind, aber Rabbi... weiß hier noch außer der eigentlichen Bedeutung etwas

Zweckmäßiges anzubringen, nehmlich: (Kinah) wenn sein Nächster Gelegenheit zur Rache giebt, (Wedumineh) und wer dennoch schweigt (aus Großmuth) keine Rache übt (weadadah) dem wird der Ewige Recht verschaffen.

Welche schöne Gelegenheit wäre hier nicht zum Lachen über den armen Talmudisten, der aus besondern Namen von Oertern eine moralische Sentenz herleitet, und noch dazu aus dem letzten Namen, Sanſenaz, auf eine seltsame Art eine Komposition macht; hätte sich nicht derjenige, der diese Frage vorlegte, selbst darüber erklärt, daß er nicht die wahre Bedeutung dieser Stelle, sondern irgend eine Lehre, die darauf bezogen werden kann, zu wissen verlange.

So haben die Talmudisten auch die wichtige Lehre, daß es nehmlich in Ansehung der Moral nicht auf bloße Theorie sondern hauptsächlich auf Praxis ankomme, wodurch die Theorie ihren wahren Werth erhält, auf eine Stelle im Jesaias bezogen, wo es heißt: Die Erwartung deines (von den Propheten verheißenen) Glücks, wird

Stärke, Hülfe, Weisheit, Erkenntniß, und die Furcht Gottes zur Folge haben.

Sie beziehen daher die sechs ersten auf die sechs Sedarim oder Abtheilungen der Misna, (welche die Grundlage der ganzen jüdischen Gelehrsamkeit sind) Emunath (Zutrauen, Erwarten) ist Seder Seraim. Etecho (Zeit- oder Glücksumstände) ist Seder Moad u. s. w. d. h. du magst in allen diesen sechs Sedarim noch so sehr bewandert seyn, so kömmt doch die Hauptsache auf das letzte (die Furcht Gottes) an.

Was übrigens die Rabbinische Moral anbetrift, so weiß ich wahrhaftig nicht was man daran auszusetzen hat, außer vielleicht das in manchen Fällen Zuweitgetriebene derselben. Sie ist der ächte Stoicismus, schließt aber deswegen nicht andere brauchbare Principien (der Vollkommenheit, des allgemeinen Wohlwollens u. dergl.) aus. Ihre Heiligkeit erstreckt sich sogar auf Gedanken. Sie beziehn dieses, ihrer Art nach, auf folgende Stelle des Psalms: Du sollst in dir keinen fremden Gott haben, indem sie sagen:

sagen: welcher fremde Gott kann in dem menschlichen Herzen wohnen als böse Begierden. Sie erlauben nicht einmal einen Heiden weder in Thaten noch mit Worten zu hintergehn, wobey er doch nichts verlieren kann, z. B. sich gegen ihn der gewöhnlichen Höflichkeitsformel: „ich freue mich Sie wohl zu sehen," zu bedienen, wenn sie nicht wahre Gesinnungen des Herzens ausdrückt.

Die Beyspiele von Juden die Christen oder Heiden betrügen, welche man gemeiniglich dagegen anführet, beweisen nichts, indem diese alsdann nicht den Grundsätzen ihrer Moral gemäß handeln.

Das Gebot, du sollst nicht gelüsten nach allen was deinem Nächsten gehört legen die Talmudisten so aus, daß man sich sogar den Wunsch es zu besitzen, verwehren muß; kurz, ich müßte ein ganzes Buch schreiben, wenn ich alle vortrefliche Lehren der rabbinischen Moral anführen wollte.

Auch der Einfluß dieſer Lehren im praktiſchen Leben iſt unverkennbar. Die polniſchen Juden, denen es von jeher verſtattet war, ſich allerhand Erwerbsmittel zu bedienen, und nicht wie in andern Staaten auf den leidigen Schacher und Geldwucher eingeſchränkt ſind, hören ſelten den Vorwurf des Betrugs. Sie bleiben dem Lande, worin ſie leben, getreu, und ernähren ſich auf eine ehrliche Weiſe.

Ihre Mildthätigkeit und Fürſorge für ihre Armen, ihre Anſtalten zur Pflege der Kranken, ihre beſondern Geſellſchaften zur Beſtattung der Todten ſind bekannt genug. Nicht etwa für Geld gemiethete Krankenwärter und Todtengräber, ſondern die Aelteſten der Nation beeifern ſich dieſe Handlungen auszuüben. Die polniſchen Juden ſind freylich größtentheils noch nicht aufgeklärt, ihre Sitten und Lebensart ſind noch roh, aber ſie ſind ihrer väterlichen Religion und den Landesgeſetzen treu, ſie kommen Euch mit Höflichkeiten nicht zuvor, aber ihr Verſprechen iſt ihnen heilig. Sie ſind nicht ga-

lant aber eben darum sind Euere Damen vor ihren Nachstellungen sicher. Das Frauenzimmer wird von ihnen, nach Art der Morgenländer, nicht sonderlich geschätzt, aber um desto mehr sind sie auf Erfüllung ihrer Pflichten gegen dasselbe bedacht. Die Kinder wissen von keinen auswendig gelernten Formeln, wodurch sie ihre Liebe und Ehrerbietung gegen ihre Aeltern bezeigen, (denn sie halten keine französischen Demoiselles) aber um desto inniger bezeigen sie dieselbe.

Die Heiligkeit ihrer Ehen, und die davon abhängende immer neue Zärtlichkeit, verdient besonders bemerkt zu werden. Alle Monat ist der Mann von seiner Frau vierzehn Tage (der monatlichen Reinigung nach den rabbinischen Gesetzen) völlig getrennt, sie dürfen sich einander nicht einmal berühren, oder aus einer Schüssel essen und aus einem Becher trinken, und dadurch wird der Ueberdruß vermieden. Die Frau bleibt beständig in den Augen ihres Mannes, was sie als Mädchen in den Augen ihres Liebhabers war.

Endlich welche Unſchuld herrſcht hier unter unverheiratheten Perſonen! ja es geſchieht oft daß ein Junge oder ein Mädchen von ſechszehn oder achtzehn Jahren verheirathet werden, ohne von dem Zweck des Heirathens das geringſte zu wiſſen, welches unter andern Nationen gewiß ſehr ſelten der Fall iſt.

Sechzehntes Kapitel.

Jüdische Frömmigkeit und Bußungen.

Ich war in meiner Jugend ziemlich religiös, und da ich an den mehrsten Rabbinern viel Stolz, Zanksucht und andere schlimme Eigenschaften bemerkt hatte, so wurden diese mir dadurch verhaßt. Ich suchte daher bloß diejenigen darunter, die gemeiniglich unter dem Namen Chasidim, d. h. die Frommen, bekannt sind, mir zum Muster aus; das sind solche, die ihr ganzes Leben der strengsten Beobachtung der Gesetze und moralischen Tugenden widmen. Ich hatte aber in der Folge Gelegenheit, zu bemerken, daß diese von ihrer Seite zwar weniger andern, aber desto mehr sich selbst schaden, indem sie, nach dem bekannten Sprüchworte, das Kind mit dem Bade ausschütten, und, indem sie ihre Begierden und Leidenschaften

zu unterdrücken ſuchen, auch ihre Kräfte unterdrücken und ihre Thätigkeit hemmen, ja ſogar ſich mehrentheils durch dergleichen Uebungen einen frühzeitigen Tod zuziehn.

Ein Paar Beyſpiele hiervon, wovon ich ſelbſt Augenzeuge war, werden hinreichend ſeyn, die Sache genugſam zu beſtätigen. Ein wegen ſeiner Frömmigkeit damals bekannter jüdiſcher Gelehrter, Simon aus Lubtſch, der ſchon die Tſchubath hakana (die Buße des Kana) ausgeübt hatte, welche darin beſteht, daß er ſechs Jahre täglich faſtet, und alle Abend nichts von allem, was von einem lebendigen Weſen herkömmt (Fleiſch, Milchſpeiſen, Honig und dergl.), genießt, Golath, d. h. eine beſtändige Wanderung, wo man nicht zwey Tage an einem Orte bleiben darf, gehalten, und einen haarnen Sack auf dem bloßen Leibe getragen hatte, glaubte noch nicht genug zur Befriedigung ſeines Gewiſſens gethan zu haben, wenn er nicht noch die Tſchubath hmiſchkal (die Buße des Abwägens) d. h. eine partikuläre, jeder Sünde proportionirte Buße, ausüben werde. Da er aber nach Berechnung gefunden hatte, daß die

Anzahl seiner Sünden zu groß sey, als daß er sie auf diese Art abbüßen könnte, so ließ er sich einfallen, sich zu Tode zu hungern. Nachdem er schon einige Zeit auf diese Art zugebracht hatte, kam er auf seiner Wanderung an den Ort, wo mein Vater wohnte, und ging, ohne daß jemand im Hause etwas davon wußte, in die Scheune, wo er ganz ohnmächtig auf den Boden fiel. Mein Vater kam zufälligerweise in die Scheune, und fand diesen Mann, der ihm schon längst bekannt war, mit einem Sohar in der Hand (das Hauptbuch der Kabbalisten), halb todt auf dem Boden liegen.

Da er schon seinen Mann kannte, ließ er ihm gleich allerhand Erfrischungen darreichen, aber dieser wollte davon auf keinerley Weise einen Gebrauch machen. Er kam zu verschiedenen malen und wiederholte sein Anliegen, daß Simon was zu sich nehmen sollte, aber es half nichts, und da mein Vater im Hause etwas zu verrichten hatte, und Simon sich von seiner Zudringlichkeit losmachen wollte, strengte er alle seine Kräfte an, machte sich auf, ging aus der Scheune und endlich aus dem Dorfe. Als mein Vater abermals in die Scheune kam, und

den Mann nicht mehr fand, lief er ihm nach, und fand ihn nicht weit hinter dem Dorfe todt liegen. Die Sache wurde überall unter der Judenschaft bekannt, und Simon ward ein Heiliger.

Joffel aus Klezk nahm sich nichts geringeres vor, als die Ankunft des Messias zu beschleunigen. Zu diesem Ende that er strenge Buße, fastete, wälzte sich im Schnee, unternahm Nachtwachen, u. dergl. Mit jeder Art dieser Operationen glaubte er die Niederlage einer Legion böser Geister, die den Messias bewachten, und seine Ankunft verhinderten, bewerkstelligen zu können. *) Dazu kamen noch zuletzt viele kabbalistische Alfanzereyen, Räuchereyen, Beschwörungen, u. dergl., bis er zuletzt darüber wahnwitzig wurde, wirklich Geister mit offenen Augen zu sehen glaubte, jeden mit Nahmen nannte, um sich warf, Fenster und

* Es hat ein gewisser Narr, mit Nahmen Chosek, die Stadt Lemberg, auf die er böse war, aushungern wollen, zu welchem Behuf er sich hinter die Mauer legte, um mit seinem Körper die Stadt zu blokiren. Der Anfang dieser Blokade aber war dieser, daß er beynahe Hungers gestorben wäre, die Stadt aber vom Hunger nicht zu sagen wußte.

Oefen zerschlug, in der Meinung, daß dieß seine Feinde, die bösen Geister wären (ohngefähr wie sein Vorgänger Donquixot), bis er zuletzt ganz abgemattet liegen blieb, und nachher mit vieler Mühe durch des Fürsten Radzivils Leibarzt wieder hergestellt wurde.

Ich konnte es leider in dergleichen Frömmigkeitsübungen nie weiter bringen, als daß ich eine geraume Zeit nichts, was von einem lebendigen Wesen herkömmt, gegessen, und in den Zeiten der Bußtage zuweilen drey Tage in einem fort gefastet habe. Ich entschloß mich zwar, die Tschubath hakana *) zu unternehmen; dieses Projekt ist aber, so wie andere von der Art, unausgeführt geblieben, nachdem ich mir die Meinungen des Maimonides, der kein Freund von Schwärmerey und Frömmeln war, eigen gemacht hatte. Es ist merkwürdig, daß ich noch zu der Zeit, da ich die rabbinischen Vorschriften aufs strengste beobachtete, dennoch gewisse Zeremonien, die etwas Komisches an sich haben, nicht beobachten wollte.

*) Siehe oben.

Von dieſer Art war z. B. das Malketh-Schlagen vor dem großen Verſöhnungstage, wo jeder Jude ſich in der Synagoge auf den Bauch legt, und ein anderer ihm mit einem ſchmalen Streif Leder neun und dreyßig Schläge giebt. So auch Haforath andorim, oder das Loßſagen von den Gelübden am Tage vor dem Neujahrstage, wo ſich drey Männer niederſetzen, und ein anderer vor ſie hintritt, und eine gewiſſe Formel ſagt, deren Inhalt ungefähr dieſer iſt: Meine Herren! ich weiß, welch eine ſchwere Sünde es ſey, Gelübde nicht zu vollziehn, und da ich ohne Zweifel in dieſem Jahre einige Gelübde gethan, die ich noch nicht vollzogen habe, und auf die ich mich nicht mehr beſinnen kann, ſo bitte ich Euch, daß Ihr mich von denſelben loſſagen wollet. Ich bereue nicht die guten Entſchließungen, wozu ich mich durch dergleichen Gelübde verpflichtet habe, ſondern bloß, daß ich nicht bey dergleichen Entſchließungen hinzugefügt habe, daß ſie nicht die Kraft eines Gelübdes haben ſollten u. ſ. w. Darauf entfernt er ſich von dem Sitze dieſer Richter, zieht die Schuhe aus und ſetzt ſich auf die bloße Erde (wodurch er ſich ſelbſt

verbannt, bis seine Gelübde aufgelößt worden). Nachdem er einige Zeit gesessen, und für sich ein Gebet verrichtet hat, fangen die Richter an laut zu rufen: Du bist unser Bruder! du bist unser Bruder! du bist unser Bruder! Es giebt keine Gelübde, keinen Schwur, keine Verbannung mehr, nachdem du dich dem Gerichte unterworfen hast! Steh auf von der Erde und komm zu uns! Dieses wiederholen sie dreymal, und damit wird der Mensch auf einmal von allen seinen Gelübden loß.

Bey dergleichen tragikomischen Scenen konnte ich mir nur mit äußerster Mühe des Lachens enthalten. Es überfiel mich eine Schamröthe, wenn ich dergleichen Operationen vornehmen sollte. Ich suchte daher, wenn ich darum angehalten wurde, mich dadurch von denselben loß zu machen, daß ich vorgab, es in einer andern Synagoge schon verrichtet zu haben, oder noch verrichten zu wollen. Eine sehr merkwürdige psychologische Erscheinung! Man sollte denken, daß es unmöglich sey, daß sich jemand solcher Handlungen schämen sollte, die er alle andern ohne die mindeste Schamröthe ausüben sieht, und doch war es hier der Fall: welches Phä-

nomen ſich nur dadurch erklären läßt, daß ich bey allen meinen Handlungen erſt auf die Natur der Handlung an ſich (ob ſie an ſich recht oder unrecht, ſchicklich oder unſchicklich ſey), und dann auf ihre Natur, in Beziehung auf irgend einen Zweck, Rückſicht nahm, und ſie nur dann als Mittel billigte, wenn ſie an ſich nicht zu mißbilligen war; welches Princip ſich nachher in meinem ganzen Religions- und Moralſyſtem völlig entwickelt hat; dahingegen die mehrſten Menſchen zum Princip haben: der Zweck entſchuldigt die Mittel.

Siebzehntes Kapitel.

Freundschaft und Schwärmerey.

Ich hatte in meinem Wohnorte einen Busenfreund, mit Nahmen Moses Lapidoth. Wir waren beyde von gleichem Alter, gleichen Studien, und beynahe in gleichen äußern Umständen, außer daß ich schon frühzeitig eine Neigung zu Wissenschaften äußerte, Lapidoth hingegen zwar Neigung zum Spekuliren, auch viel Scharfsinn und Beurtheilungskraft hatte, aber hierin nicht weiter gehn wollte, als er mit dem bloßen gesunden Verstande reichen konnte. Mit diesem Freund pflegte ich mich oft über unsre gemeinschaftlichen Herzensangelegenheiten, besonders über die Gegenstände der Religion und Moral zu unterhalten.

Wir waren die einzigen in dem Orte, die es wagten, nicht bloß nachzuahmen, sondern über alles

ſelbſt zu denken. Es war alſo natürlich, daß, indem wir uns in unſern Meinungen und Handlungen von allen übrigen aus der Gemeinde unterſchieden, wir uns nach und nach von ihnen trennten, wodurch unſer Zuſtand, (da wir doch von der Gemeinde leben mußten) ſich immer mehr verſchlimmerte. Wir merkten dieſes zwar, wollten aber dennoch unſere Lieblingsneigungen keinem Intereſſe in der Welt aufopfern. Wir tröſteten uns daher über dieſen Verluſt ſo gut wir konnten, ſprachen beſtändig von der Eitelkeit der Dinge, von den religiöſen und moraliſchen Irrthümern des gemeinen Haufens, auf den wir mit einer Art von edlem Stolze und Verachtung herabſahn.

Beſonders pflegten wir uns oft über die Falſchheit der menſchlichen Tugend à la Mandeville auszulaſſen. Z. B. Es hatten die Blattern in dieſem Orte graſſirt, wodurch viele Kinder hingeraft worden waren. Die Aelteſten der Gemeinde verſammelten ſich, um die geheimen Sünden ausfindig zu machen, um derentwillen ſie dieſe Strafe (wofür ſie es anſahen) litten. Nach angeſtellter Unterſuchung fand es ſich, daß eine junge Wittwe aus der

jüdischen Nation mit einigen Hofbedienten einen zu freyen Umgang pflege. Man schickte nach ihr, konnte aber durch alles Inquiriren von ihr nichts mehr herausbringen, als daß sie zwar diese Leute, die bey ihr Meth tränken, wie billig, mit einem gefälligen zuvorkommenden Wesen aufnähme, übrigens aber sich dabey keiner Sünde bewußt sey. Man wollte, da man keine andern Indizien hatte, sie schon loßlassen, als eine ältliche Matrone, Madame F., wie eine Furie geflogen kam und schrie: peitscht sie! peitscht sie, so lange bis sie ihr Verbrechen gestanden haben wird! thut ihr es nicht, so treffe Euch die Schuld des Todes von so viel unschuldigen Seelen. Lapideth der mit mir dieser Scene beywohnte, sagte darauf: Freund! meinst du, daß Madame F. bloß von einem heiligen Eifer und Gefühle fürs allgemeine Beste ergriffen, diese Frau so scharf anklagt? o nein! Sie ist bloß auf sie böse, daß diese noch gefällt, indem sie selbst darauf keinen Anspruch mehr machen darf; und ich versicherte ihm, daß er ganz nach meinem Sinn die Sache beurtheile.

Lapidoth hatte arme Schwiegereltern. Sein Schwiegervater war jüdiſcher Küſter, und konnte mit ſeinem geringen Gehalte nur ſehr kümmerlich eine Familie ernähren. Alle Freytage mußte daher dieſer arme Mann von ſeiner Frau allerhand Scheit- und Schimpfwörter hören, weil er ihr nicht einmal das zum heiligen Schabath Unentbehrliche verſchaffen konnte. Lapidoth erzählte mir dieſes mit dem Zuſatze: Meine Schwiegermutter will mich glauben machen, als eifere ſie bloß für die Ehre des heiligen Schabath. Nein, wahrhaftig, ſie eifert bloß für die Ehre ihres heiligen Wanſtes, den ſie nicht nach Belieben füllen kann: der heilige Schabath dient ihr bloß zum Vorwande.

Da wir einſt auf dem Walle um die Stadt ſpatzieren gingen, und uns über die, aus dergleichen Aeußerungen offenbare, Neigung des Menſchen, ſich ſelbſt und andere zu täuſchen, unterhielten, ſagte ich zu Lapidoth: Freund! laß uns billig ſeyn, und uns ſelbſt, ſo wie die andern, unſre Cenſur paſſiren. Sollte nicht die, unſern Umſtänden nicht angemeſſene kontemplative Lebensart, die wir führen,

ren, eine Folge unsrer Trägheit und Neigung zum Müßiggange seyn, die wir durch Reflexionen über die Eitelkeit aller Dinge zu unterstützen suchen? Wir sind mit unsern jetzigen Umständen zufrieden, warum? weil wir sie nicht ändern können, ohne vorher unsre Neigung zum Müßiggange zu bekämpfen; wir können, bey aller vorgegebenen Verachtung gegen alle Dinge außer uns, uns dennoch des heimlichen Wunsches nicht erwehren besser zu essen, und uns besser als jetzt kleiden zu können. Wir schelten unsre Freunde J. N. H. u. s. w. als eitle den sinnlichen Begierden ergebene Menschen, weil sie unsre Lebensart verlassen, und sich den, ihren Kräften angemessenen Geschäften unterzogen haben, worin besteht aber unser Vorzug vor ihnen, da wir unserer Neigung zum Müßiggange, so wie sie der ihrigen folgen? Laß uns diesen Vorzug bloß darin zu erlangen suchen, daß wir uns zum wenigsten diese Wahrheit gestehn, indem jene nicht die Befriedigung ihrer besondern Begierden, sondern den Trieb zur Gemeinnützigkeit als den Grund ihrer Handlungen angeben. Lapidoth, bey dem meine Rede einen starken Eindruck machte, antwortete

hierauf mit einiger Wärme: Freund, du haſt vollkommen Recht! Wenn wir ſchon jetzt unſre Fehler nicht verbeſſern können, ſo wollen wir doch hierin uns ſelbſt nicht täuſchen, und zum wenigſten den Weg zur Beſſerung offen halten.

In dergleichen Unterhaltungen brachten wir Zyniker unſre angenehmſten Stunden zu, indem wir uns zuweilen über die Welt, zuweilen über uns ſelbſt luſtig machten. Lapidoth z. B., deſſen altes ſchmutziges Kleid ganz in Lumpen zerfallen, und wovon ein Aermel vom übrigen Kleide ganz abgetrennt war, indem er nicht einmal im Stande war es ausbeſſern zu laſſen, pflegte dieſen abgefallenen Aermel mit einer Stecknadel auf den Rücken zu heften, und mich zu fragen: ſehe ich nicht aus wie ein Schlachzitz? (polniſcher Edelmann). Ich konnte meine zerriſſenen Schuhe, die vorne ganz aufgegangen waren, wieder nicht genug rühmen, indem ich ſagte: ſie drücken gar nicht.

Die Uebereinſtimmung unſrer Neigung und Lebensart, mit einiger Verſchiedenheit in Anſehung unſrer Talente, machte unſre Unterhaltung deſto angenehmer. Ich hatte mehr Talente zu Wiſſen-

schaften, bewarb mich mehr um Gründlichkeit und Richtigkeit meiner Kenntniſſe als Lapidoth. Dieſer hingegen hatte den Vorzug einer lebhaften Einbildungskraft, und folglich mehr Talente zur Beredſamkeit und Dichtkunſt als ich. Wenn ich einen neuen Gedanken vorgebracht hatte, ſo wußte mein Freund denſelben durch eine Menge Beyſpiele zu erläutern und gleichſam zu verſinnlichen.

Unſre Neigung zu einander ging ſo weit, daß wir, wenn es nur anging, Tag und Nacht miteinander zubrachten; uns zuerſt beſuchten wenn wir von dem Ort, wo wir Hofmeiſter waren, nach unſerm gemeinſchaftlichen Wohnort zurückkehrten, ohne unſre Familie vorher zu ſehen; ja zuletzt fingen wir ſogar an, die gewöhnlichen Betſtunden darüber zu vernachläßigen. Erſt übernahm es Lapidoth zu beweiſen, daß ſelbſt die Talmudiſten nicht immer ihre Gebete in der Synagoge, ſondern zuweilen in ihrer Studierſtube verrichteten. Hernach bewieß er auch, daß nicht alle für nothwendig gehaltenen Gebete gleich nothwendig wären, ſondern daß man einiger derſelben ganz entbehren könne; ſelbſt die für nothwendig erkannten wurden nach und nach

immer mehr beschnitten, bis sie zuletzt ganz und gar vernachlässigt wurden.

Einst, da wir während der Gebetszeit auf dem Walle spatzieren gingen, sagte Lapidoth: Freund! was wird aus uns werden? wir beten ja nicht mehr.

Ich. Nun was meinst du dazu?

L. Ich verlasse mich auf die Barmherzigkeit Gottes, der gewiß nicht seine Kinder einer kleinen Nachlässigkeit wegen strenge bestrafen wird.

Ich. Gott ist nicht bloß barmherzig, er ist auch gerecht, folglich kann uns dieser Grund nicht viel helfen.

L. Was meinst du denn dazu?

Ich, (der schon aus dem Maimonides richtigere Begriffe von Gott, und den Pflichten gegen ihn, erlangt hatte, antwortete: Unsre Bestimmung ist bloß, Erlangung der Vollkommenheit durch die Erkenntniß Gottes und Nachahmung seiner Handlungen. Das Beten ist bloß der Ausdruck von der Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheiten, und als Resultat dieser Erkenntniß bloß für den gemeinen Mann, der zu dieser Erkenntniß von selbst nicht gelangen kann, be-

ſtimmt, und daher auch nur ſeiner Faſſungsart angemeſſen. Da wir aber den Zweck des Betens einſehn, und zu demſelben unmittelbar gelangen können, ſo können wir das Beten als etwas Ueberflüſſiges gänzlich entbehren. Dieſes Argument ſchien uns beyden ſehr gegründet zu ſeyn. Wir beſchloſſen daher, um kein Aergerniß zu geben, alle Morgen mit unſern Taleth und Tefilim (jüdiſche Gebetsinſtrumente) aus dem Hauſe zu gehn; aber nicht nach der Synagoge, ſondern nach unſerm Lieblingsretrait, dem Walle; dadurch entgingen wir glücklich dem jüdiſchen Inquiſitionsgerichte.

Dieſer ſchwärmeriſche Umgang mußte aber doch, ſo wie alles in der Welt, ſein Ende nehmen. Da wir beyde verheirathet wurden und unſere Ehen ziemlich fruchtbar waren, ſo mußten wir, um unſre Familie zu ernähren, Hofmeiſterſtellen annehmen, wodurch wir nicht ſelten getrennt wurden, und nachher nur wenige Wochen im Jahre beyſammen ſeyn konnten.

Achtzehntes Kapitel.

Hofmeisterleben.

Meine erste Hofmeisterstelle war eine Stunde weit von meinem Wohnorte bey einem elenden Pächter J., eines noch elendern Dorfs P.; und mein Gehalt war fünf Thaler polnisch. Die Armuth, Unwissenheit und Rohheit der Lebensart, welche hier hauseten, waren unbeschreiblich. Der Pächter selbst war ein Mann von ohngefähr funfzig Jahren, dessen ganzes Gesicht mit Haaren bewachsen war, und sich mit einem schmutzigen, dicken, pechschwarzen Barte endigte, dessen Sprache eine Art Gemurmel, und nur den Bauern, mit denen er täglich umging, verständlich war. Er konnte nicht nur kein Hebräisch, sondern auch nicht einmal ein Wort Jüdisch, bloß Russisch (die gewöhnliche Bauernsprache) konnte er sprechen. Man denke sich dazu

Frau und Kinder von eben dem Schlage. Ferner die Wohnstube: eine Rauchhütte, kohlschwarz von innen und von außen, ohne Kamin, wo bloß im Dache eine kleine Oefnung zum Ausgange des Rauches angebracht ist, die, sobald man das Feuer ausgehen läßt, sorgfältig zugemacht wird, damit die Hitze nicht herausgehe.

Die Fenster waren kreuzweise übereinander gelegte schmale Streifen von Kienholz, mit Papier überzogen. Dieses Gemach war Wohn- Schenk- Speise- Studier- und Schlafstube zugleich. Nun denke man sich, daß diese Stube sehr stark geheizt und der Rauch von Wind und Nässe (wie es im Winter mehrentheils der Fall ist) in die Stube zurückgetrieben, und dieselbe bis zum Ersticken damit angefüllt wird. Hier hängt schwarze Wäsche und andere schmutzige Kleidungsstücke auf den in der Stube der Länge nach angebrachten Stangen, damit das Ungeziefer im Rauche ersticke. Da hängen Würste zum trocknen, deren Fett den Menschen beständig auf die Köpfe heruntertröpfelt. Dort stehen Zober mit saurem Kohl und rothen Rüben (die Hauptspeise der Litthauer); in einem Winkel das

Wasser zum täglichen Gebrauche, und daneben das unreine Wasser. Hier wird Brod geknetet, gekocht, gebacken, die Kuh gemolken u. s. w.

In dieser herrlichen Wohnung sitzen die Bauern auf der bloßen Erde (höher darf man nicht sitzen, wenn man nicht vom Rauche ersticken will), saufen Branntwein und lärmen; in einer Ecke sitzen die Hausleute; hinter dem Ofen aber saß ich mit meinen schmutzigen halbnackenden Schülern, und explizirte ihnen aus einer alten zerrissenen Bibel aus dem Hebräischen ins Russisch-Jüdische. Dieses alles machte im Ganzen die herrlichste Gruppe von der Welt, die nur von einem Hogarth gezeichnet und von einem Buttler besungen zu werden verdiente.

Man kann sich leicht vorstellen, wie jämmerlich mein Zustand hier seyn mußte. Branntwein mußte hier mein einziges Labsal seyn, das mir allen meinen Kummer vergessen machte. Hierzu kam noch, daß ein Regiment Russen (die damals auf den Gütern des Fürsten R.. mit aller erdenklichen Grausamkeit wütheten) in dieses Dorf und seine Nachbarschaft gelegt wurde. Das Haus war be-

ständig voll besoffener Russen, die alle möglichen Excesse begingen, Tische und Bänke zerhieben, die Gläser und Bouteillen den Hausleuten ins Gesicht schmissen u. dergl.

Um nur ein einziges Beyspiel anzuführen, so kam einst der Russe, der in diesem Hause als Saloge (Schutzmann) lag, dem es aufgetragen war, das Haus vor aller Gewaltthätigkeit zu sichern, ganz besoffen nach Hause und forderte zu essen; man stellte ihm eine Schüssel Hirse mit Butter zubereitet vor. Er stieß die Schüssel von sich, und schrie: man solle mehr Butter hinzuthun. Man brachte ihm ein ganzes Fäßchen mit Butter. Er schrie: man solle ihm noch eine Schüssel geben. Man brachte sie gleich; er schmiß alle Butter hinein und forderte Branntwein. Man brachte ihm eine ganze Bouteille, welche er gleichfalls hineingoß; darauf mußte man ihm Milch, Pfeffer, Salz und Toback in großer Menge bringen, welches er hineinthat und fraß. Nachdem er davon einige Löffel voll gegessen hatte, fing er an um sich zu hauen, raufte dem Wirth den Bart, gab ihm Faustschläge ins Gesicht, so daß ihm das Blut aus dem

Munde herauskam, goß ihm von seinem herrlichen Brey in die Kehle, und wüthete so lange, bis er aus Betrunkenheit sich nicht mehr halten konnte und zu Boden fiel.

Solche Scenen waren damals in Polen überall sehr gewöhnlich. Wenn eine Russische Armee einen Ort passirte, so nahm sie von da bis zu dem nächsten Orte einen Prowodnik (Wegweiser.) Anstatt aber denselben vom Bürgermeister oder Dorfschulzen sich geben zu lassen, pflegten sie lieber den ersten den besten, den sie zufälligerweise auf der Straße trafen, zu ergreifen; er mochte übrigens jung oder alt, männlich oder weiblich, gesund oder krank seyn, daran lag ihnen nichts, weil sie den Weg (nach speciellen Karten) wohl wußten, und nur eine Gelegenheit zur Grausamkeit suchten. Ereignete es sich, daß die aufgefangene Person den Weg nicht wußte, und ihnen nicht den rechten Weg zeigte, so pflegten sie sich doch dadurch nicht irre machen zu lassen, und den rechten Weg zu wählen, aber sie prügelten alsdann den armen Prowodnik halb todt, weil er den rechten Weg nicht gewußt hatte!

Auch ich wurde einst als Prowodnik aufgefangen. Ich wußte zwar den rechten Weg nicht, aber zum Glücke traf ich denselben zufälliger Weise. Ich kam also mit der bloßen Drohung, daß wenn ich sie irre führen würde, ich alsdann lebendig geschunden werden sollte (welches den Russen zuzutrauen war), und mit häufigen Faustschlägen und Rippenstößen glücklich am gehörigen Orte an.

Meine übrigen Hofmeisterstellen waren mehr oder weniger dieser ähnlich.

In einer derselben ereignete sich eine merkwürdige psychologische Begebenheit, worin ich die Hauptperson war, und die in der Folge beschrieben werden soll. Eine Begebenheit von eben der Art, die sich in einer andern ereignete, wovon ich aber nur Augenzeuge und nicht Hauptperson war, muß ich aber hier doch anführen.

Der Hofmeister des nächsten Dorfs nehmlich, der ein Nachtwandler war, stand einst des Nachts von seinem Lager auf, und ging nach den Kirchhof dieses Dorfs, mit einem Kodex der jüdischen Ritualgesetze in der Hand. Nachdem er da einige Zeit verweilt hatte, kam er wieder nach seinem La-

ger zurück. Des Morgens stand er auf, ohne sich das mindeste von dem, was in der Nacht vorgefallen war, zu erinnern, und ging bey seinem Koffer, wo dieser Koder eingeschlossen zu seyn pflegte, um sich den ersten Theil davon, Orach chajim *) genannt, worinnen er alle Morgen zu lesen pflegte, heraus zu holen. Er stutzte aber, da er von vier Theilen, die der Koder enthält, und wovon jeder apart gebunden war, nur drey derselben liegen fand, da sie doch alle im Koffer eingeschlossen gewesen waren, und daß besonders der Theil Jore deah **) fehlte.

Da er aber von seiner Krankheit wußte, so suchte er überall darnach, bis er endlich auf den Kirchhof kam und den Jore deah bey dem Kapitel Hilchoth Ewelotb ***) aufgeschlagen fand. Er hielt dieses für ein böses Omen, und kam voller Unruhe nach Hause. Man fragte ihn nach der Ursache dieser Unruhe, und er erzählte die vorgefallene

*) Orach chajim, der Weg zum Leben.

**) Jore deah, Lehrer der Weisheit.

***) Hilchoth Ewelotb, Gesetze des Trauerns.

Begebenheit, mit dem Zusatze: Ach! Gott weiß, wie sich meine arme Mutter befindet; bat sich von seinem Herrn ein Pferd, und die Erlaubniß aus, nach der nächsten Stadt, (dem Wohnorte seiner Mutter) reiten zu dürfen, und sich nach ihrem Wohlseyn zu erkundigen. Da er dem Ort passiren mußte, wo ich Hofmeister war, und ich ihn in voller Bestürzung reiten sahe, ohne auf eine kurze Zeit absteigen zu wollen, fragte ich ihn um die Ursache dieser Bestürzung; worauf er mir die vorerwähnte Begebenheit erzählte.

Ich wurde nicht so sehr über die besondern Umstände derselben, als über das Nachtwandeln überhaupt, wovon ich bis jetzt nichts gewußt hatte, in Verwunderung gesetzt. Jener hingegen versicherte mir, das Nachtwandeln sey sein gewöhnlicher Zufall, der übrigens nichts zu bedeuten hätte, nur der Umstand mit dem Jore deah, Hilchoth Eweloth, mache ihm ein Unglück ahnden. Darauf ritt er fort, kam in seiner Mutter Haus, und fand sie beym Nähtrahmen sitzen. Sie fragte ihn nach der Ursache seines Kommens; er gab ihr zur Antwort, er

käme bloß ſie zu beſuchen, weil er ſie ſchon lange nicht geſehen habe. Nachdem er da wohl ausgeruht hatte, ritt er wieder zurück, ſeine Unruhe wurde aber dennoch nicht gänzlich gehoben, und der Gedanke an den Jore deah, Hilchoth Eweloth, ging ihm nicht aus dem Kopfe. Den dritten Tag darauf entſtand in der Stadt, wo ſeine Mutter wohnte, eine Feuersbrunſt, und dieſe arme Frau mußte im Brande umkommen. Kaum hörte der Sohn von diſſem Brande, ſo fing er an zu wehklagen, daß ſeine Mutter ſo elend umgekommen ſey, ritt ſchleunig nach der Stadt, und fand was ihm geahndet hatte.

Neunzehntes Kapitel.

Auch eine geheime Gesellschaft, und daher ein langes Kapitel.

Ungefähr um diese Zeit wurde ich mit einer damals emporkommenden Sekte meiner Nation, die neue Chasidim genannt, bekannt. Chasidim überhaupt heißen bey den Hebräern die Frommen, d. h. diejenigen, die sich durch Ausübung der strengsten Frömmigkeit vor andern hervorthun. Diese waren seit undenklichen Zeiten Männer, die sich von den weltlichen Geschäften und Vergnügungen losgemacht hatten, und ihr Leben der strengsten Ausübung der Religionsgesetze und Buße wegen ihrer begangenen Sünden widmeten. Sie suchten dieses, wie oben gesagt, durch Gebete und andere Andachtsübungen, Kasteiung ihres Körpers u. dergl. zu bewerkstelligen.

Aber um diese Zeit warfen sich einige darunter zu Stiftern einer neuen Sekte auf. Diese behaupteten: die wahre Frömmigkeit bestehe keineswegs in Kasteyung des Körpers, wodurch zugleich die Seelenkräfte geschwächt, und die zur Erkenntniß und Liebe Gottes nöthige Seelenruhe und Heiterkeit zerstört werde; sondern umgekehrt, man müsse alle körperlichen Bedürfnisse befriedigen, und von allen sinnlichen Vergnügungen, so viel als zur Entwickelung unsrer Gefühle nöthig sey, Gebrauch zu machen suchen, indem Gott alles zu seiner Verherrlichung geschaffen habe. Der wahre Gottesdienst bestand, ihnen zu Folge, in Andachtsübungen mit Anstrengung aller Kräfte und Selbstzernichtung vor Gott, indem sie behaupteten, daß der Mensch, seiner Bestimmung nach, seine höchste Vollkommenheit nicht anders erreichen könne, als wenn er sich nicht als ein für sich bestehendes und wirkendes Wesen, sondern blos als ein Organ der Gottheit betrachte. Anstatt also, daß jene ihr ganzes Leben in Absonderung von der Welt, Unterdrückung ihrer natürlichen Gefühle, und Tödtung ihrer Kräfte zubrachten, glaubten diese weit zweckmäßiger

mäßiger zu handeln, wenn sie ihre natürlichen Gefühle so viel als möglich zu entwickeln, ihre Kräfte in Ausübung zu bringen, und ihren Wirkungskreis beständig zu erweitern suchten. —

Man muß gestehen, daß diese Methoden beyde etwas Reelles zum Grunde haben. Jener liegt offenbar der Stoicismus zum Grunde, nehmlich ein Streben die Handlungen nach einem höhern Princip, als die Neigungen sind, dem freyen Willen gemäß zu bestimmen; diese gründet sich auf das Vollkommenheitssystem. Nur daß beyde, so wie alles in der Welt, gemißbraucht werden können, und wirklich gemißbraucht werden. Die von der ersten Sekte treiben ihre Bußfertigkeit bis zur Ausschweifung; anstatt ihre Begierden und Leidenschaften bloß regelmäßig einzurichten, suchen sie dieselben zu vernichten, und anstatt, daß sie mit den Stoikern das Princip ihrer Handlungen in der reinen Vernunft suchen sollten, suchen sie es vielmehr in der Religion, einer zwar reinen Quelle, daraus sie aber in der That, da sie von der Religion selbst falsche Begriffe haben, und ihre Tugend bloß die zukünftigen Belohnungen und Bestrafungen eines

nach bloßer Willkür regierenden eigenmächtigen tyrannischen Wesens zum Grunde hat, nicht anders als aus einer unreinen Quelle fließen, nehmlich aus dem Princip des Interesse; und da dieses Interesse selbst bloß auf Einbildungen beruht, so sind sie hierin noch weit unter den gröbsten Epikuräern, die zwar ein niedriges, aber doch ein reelles Interesse zum Zwecke ihrer Handlungen haben. Nur alsdann kann die Religion ein Princip der Tugend abgeben, wenn sie selbst in der Idee der Tugend gegründet ist. —

Die Anhänger der zweyten Sekte haben zwar richtigere Begriffe von der Religion und Moral, da sie aber hierin mehrentheils nach dunklen Gefühlen, und nicht nach einer deutlichen Erkenntniß sich richten, so müssen sie gleichfalls auf allerhand Ausschweifungen gerathen. Die Selbstzernichtung hemmt nothwendig ihre Thätigkeit, oder giebt ihr eine falsche Richtung, und da sie keine Naturwissenschaft und psychologische Kenntniß besitzen, und eitel genug sind sich als Organ der Gottheit zu betrachten (welches sie auch mit Einschränkung nach dem Grade der erlangten Vollkommenheit sind),

so begehn sie auf Rechnung der Gottheit die größten Ausschweifungen; jeder seltsame Einfall ist ihnen eine göttliche Eingebung, und jeder rege Trieb ein göttlicher Beruf.

Diese Sekten waren zwar keine verschiedene Religionssekten, ihre Verschiedenheit bestand bloß in der Art ihrer Ausübung der Religion, aber doch ging die Animosität beyder Partheyen so weit, daß sie sich einander für Ketzer verschrieen, und wechselseitig verfolgten. Anfangs behielt die neue Sekte die Oberhand, und breitete sich beynahe in ganz Polen und auch außerhalb aus. Ihre Häupter schickten ordentlich Emissarien überall herum, die die neue Lehre predigen und ihr Anhänger verschaffen sollten, und da der größte Theil der polnischen Juden aus ihren Gelehrten, d. h. aus Menschen, die dem Müßiggange und der kontemplativen Lebensart ergeben sind, besteht (jeder polnische Jude wird von Geburt an zum Rabbiner bestimmt, und nur die größte Unfähigkeit dazu kann ihn von diesem Stande ausschließen), und diese neue Lehre außerdem den Weg zur Seligkeit erleichtern sollte, indem sie das Fasten, das Nachtwachen, und beständ-

diges Studium des Talmuds nicht nur für unnütz, sondern sogar für die zur ächten Frömmigkeit nöthige Heiterkeit des Gemüths als schädlich ausgab, so war es natürlich, daß ihre Anhänger sich in einer kurzen Zeit weit ausbreiteten.

Man wallfahrtete nach K. M. und andern heiligen Oertern, wo sich die erleuchteten Obern dieser Sekte aufhielten. Junge Leute verließen ihre Aeltern, Frauen und Kinder, und gingen schaarenweise, diese hohen Obern aufzusuchen, und die neue Lehre aus ihrem Munde zu hören.

Die Veranlassung zur Entstehung dieser Sekte war folgende. *)

Ich habe schon bemerkt, daß seit der Zeit, da die Juden ihren Staat verloren, und unter andere Nationen, wo sie mehr oder weniger tolerirt werden, zerstreuet wurden, sie keine andere innere Verfassung haben, wodurch sie zusammengehalten wer-

*) Ich glaube, daß in unsern Zeiten, da über geheime Gesellschaften so viel pro und contra gestritten wird, die Geschichte einer besondern geheimen Gesellschaft [illegible] obzwar nur eine kurze Zeit, verwirkelt war, in dieser Lebensgeschichte nicht übergangen werden durfte.

den, und bey ihrer politischen Zerstreuung dennoch ein organisirtes Ganzes ausmachen, als ihre Religionsverfassung. Ihre Vorsteher ließen sich daher stets nichts so sehr angelegen seyn, als, nach dem Verfalle ihres Staats, dieses Band, als das einzige, wodurch sie noch eine Nation ausmachen, desto mehr zu befestigen. Weil aber ihre Glaubenslehren und Religionsgesetze aus der heiligen Schrift ihren Ursprung nehmen, diese aber in Ansehung ihrer Auslegung und Anwendung auf besondere Fälle viel unbestimmtes zurückläßt, so mußte die Tradition zu Hülfe genommen werden, wodurch die Art der Auslegung der heiligen Schrift sowohl, als die Ableitung der durch sie unbestimmt gelassenen Fälle, aus den bestimmten Gesetzen angegeben werden sollte. Diese Tradition kommt freylich nicht der ganzen Nation, sondern bloß einem Korps derselben, gleichsam wie einer gesetzgebenden Kommission anvertrauet werden.

Damit wurde aber dem Uebel nicht abgeholfen. Die Tradition selbst ließ noch viel Unbestimmtes zurück. Die Ableitung der besondern Fälle aus den allgemeinen, und die nach den Zeitumständen erfor-

derlichen neuen Gesetze, gaben zu vielen Streitigkeiten Gelegenheit: aber selbst durch diese Streitigkeiten, und die Art ihrer Entscheidung, wurde dieses Korps immer zahlreicher, und sein Einfluß auf die Nation desto stärker. - Die jüdische Verfassung ist also nun ihrer Form nach aristokratisch, und daher allen Mißbräuchen einer solchen Verfassung ausgesetzt. Der ungelehrte Theil der Nation konnte, wegen der ihm aufliegenden Sorge für seine sowohl, als des ihm unentbehrlichen gelehrten Theils Unterhaltung, auf dergleichen Mißbräuche nicht aufmerksam gemacht werden. Hingegen standen von Zeit zu Zeit Männer aus diesem gesetzgebenden Korps selbst auf, die nicht nur diese Mißbräuche rügten, sondern sogar die Autorität desselben in Zweifel zogen.

Von dieser Art war der Stifter der christlichen Religion, der sich gleich anfangs der Tyranney dieser Aristokratie mit gutem Erfolge widersetzte, und das ganze Zeremonialgesetz auf seinen Ursprung, nehmlich auf ein reines Moralsystem (zu dem sich dieses Zeremonialsystem als Mittel zum Zwecke verhielt) zurückführte, wodurch zum wenigsten die

Reformation Eines Theils der Nation bewerkstelligt wurde.

Von dieser Art war ferner der berüchtigte Schabati Zebi, am Ende des vorigen Jahrhunderts, der sich zum Messias aufwarf, und das ganze Zeremonialgesetz, besonders die rabbinischen Satzungen, abschaffen wollte. Ein auf die Vernunft gegründetes Moralsystem wäre, nach den tief eingewurzelten Vorurtheilen der Nation zu damaliger Zeit, unvermögend gewesen, eine heilsame Reformation zu bewerkstelligen. Man musste daher Vorurtheile und Schwärmereyen Vorurtheilen und Schwärmereyen entgegen setzen. Dieses geschahe auf folgende Weise.

Eine geheime Gesellschaft, deren Stifter aus den Misvergnügten der Nation bestanden, hatte schon längst in derselben Wurzel gefaßt. Ein gewisser Französischer Rabbiner, mit Nahmen Rabbi Moses de Lion, soll, nach dem Rabbi Joseph Candia, den Sohar verfertigt, und als ein altes Buch, das den berühmten Talmudisten Rabbi Simon Ben Jechoi zum Verfasser hätte, der Nation untergeschoben haben.

Dieſes Buch enthält, wie ſchon oben geſagt worden, die Auslegung der heiligen Schrift nach den Grundſätzen der Kabbala, oder vielmehr dieſe Grundſätze ſelbſt, in Form einer Auslegung der heiligen Schrift vorgetragen, und gleichſam aus derſelben geſchöpft. Es hat, gleich dem Janus, ein doppeltes Geſicht, und erträgt daher zweyerley Explikation.

Die eine iſt diejenige, die in den kabbaliſtiſchen Schriften weitläuftig vorgetragen, und in ein Syſtem gebracht worden iſt. Hier iſt ein weites Feld für die Einbildungskraft, wo ſie nach Belieben herumſchwärmen kann, ohne doch am Ende über die Sache beſſer belehrt zu ſeyn als vorher. Es werden hier manche moraliſche und phyſiſche Wahrheiten bildlich vorgetragen, die ſich zuletzt in das Labyrinth des hyperphyſiſchen verlieren. Dieſe Art die Kabbala zu behandeln iſt den kabbaliſtiſchen Literatoren eigen, und macht die kleinen Myſterien dieſer geheimen Geſellſchaft aus.

Die zweyte Art hingegen betrift den geheimen politiſchen Inhalt derſelben, und iſt nur den Obern dieſer geheimen Geſellſchaft bekannt. Dieſe Obern ſelbſt ſowohl, als ihre Operationen, bleiben

immer unbekannt, die andern aber können immerhin bekannt seyn. Diese können die politischen Geheimnisse, die ihnen selbst unbekannt sind, nicht verrathen. Jene werden es nicht, weil es ihrem Interesse zuwider ist. Nur die kleineren (bloß litterarischen) Geheimnisse werden dem Volke debitirt, und als Sachen von grosser Wichtigkeit anempfohlen. Die grösseren (politischen) Geheimnisse werden nicht gelehrt, sondern, wenn sie von selbst verstanden worden sind, in Ausübung gebracht.

Ein gewisser Kabbalist, mit Namen Rabbi Joel Baalschem *), wurde durch einige glückliche Kuren, die er durch seine medicinischen Kenntnisse und Taschenspielerkünste bewerkstelligte, zu dieser Zeit sehr berühmt, indem er vorgab, dieses alles nicht durch natürliche Mittel, sondern blos durch Hülfe der Kabbala Maschiith (die praktische

*) Baalschem heißt derjenige, der sich mit der praktischen Kabbala, d. h. mit Geisterbeschwörung und Amulets beschreiben abgiebt, wenn die Namen Gottes und guter Geister gebraucht werden.

Kabbala) und den Gebrauch der heiligen Namen bewerkstelligt zu haben. Auf diese Art spielte er in Polen eine sehr glückliche Rolle.

Er war auch auf Nachfolger in seiner Kunst bedacht. Unter seinen Schülern waren einige, die seine Profession ergriffen, und sich durch glückliche Kuren und Entdeckung der Diebstähle berühmt machten.

Mit den Kuren ging es ganz natürlich zu. Sie bedienten sich der gewöhnlichen medicinischen Mittel, aber nach Taschenspielerart suchten sie die Aufmerksamkeit des Beobachters von diesen ab- und auf ihr kabbalistisches Hokuspokus zu lenken. Die Diebstähle veranstalteten sie selbst, oder entdeckten sie durch ihre überall verbreiteten Kundschafter.

Andere, von grösserm Genie und edlerer Denkungsart, machten sich weit wichtigere Plane: sie sahen ein, daß sie durch das Zutrauen des Volks sowohl ihr eigenes als das allgemeine Interesse würden aufs Beste befördern können, und wollten es durch Aufklärung beherrschen; ihr Plan war also moralisch und poli-

tisch zugleich. *) Anfangs schien es als wollten sie bloß die in dem jüdischen Religions- und Moralsystem eingeschlichenen Mißbräuche abschaffen. Dieses mußte aber nothwendig eine völlige Abschaffung des ganzen Systems nach sich ziehn.

Die Hauptsachen, die sie angriffen, waren 1) der Mißbrauch der rabbinischen Gelehrsamkeit, die, anstatt die Gesetze so viel als möglich zu simplificiren, und jedem kenntlich zu machen, dieselben immer noch mehr verwirrt und unbestimmt seyn läßt; die ferner sich bloß mit dem Studium der Gesetze beschäftigt (daher ihr das Studium derjenigen Gesetze, die jetzt von keinem Gebrauche sind, der Opfer, der Reinigung und dgl., eben so wichtig, als derjenigen ist, wovon noch Gebrauch gemacht wird), statt daß sie hauptsächlich sich mit der Ausübung derselben beschäftigen sollte, da doch das Stu-

*) Da ich nie zum Range eines Doctors in dieser Gesellschaft gelanget bin, so kann die Darstellung ihres Plans nicht als ein in Erfahrung gebrachtes Faktum, sondern bloß als ein durch Vermuthungen herausgebrachtes Raisonnement betrachtet werden. In wie fern dieses Raisonnement gegründet sey, lasse ich bloß aus Analogie, nach Regeln der Wahrscheinlichkeit, bestimmen.

dium selbst nicht Zweck, sondern blos Mittel zur Ausübung ist; und die endlich bey der Ausübung selbst bloß auf das äußere Ceremoniel, und nicht auf den moralischen Zweck Rücksicht nimmt.

2) Der Mißbrauch der Frömmigkeit der sogenannten Bußfertigen. Diese befleißigen sich zwar der Ausübung der Tugend, da aber ihr Motiv zur Tugend nicht die in der Vernunft gegründete Erkenntniß Gottes und seiner Vollkommenheit ist, sondern vielmehr in falschen Vorstellungen von Gott und seinen Eigenschaften besteht, so konnte es nicht anders seyn, als daß sie auch die wahre Tugend verfehlten, und auf eine eingebildete Art von Tugend geriethen, und, anstatt daß sie aus Liebe zu Gott, und Neigung ihm ähnlich zu werden, sich der Sklaverey ihrer sinnlichen Begierden und Leidenschaften hätten entziehn, und nach Gesetzen des in der Vernunft gegründeten freyen Willens zu handeln sich bestreben sollen, sie vielmehr durch Vernichtung ihrer wirkenden Kräfte selbst, ihre Begierden und Leidenschaften zu vernichten suchten, wie ich dieses schon oben durch einige traurige Beyspiele dargethan habe.

Die Aufklärer hingegen forderten als Bedingung der wahren Tugend ein heiteres, zu allen Arten von Thätigkeit aufgelegtes Gemüth; sie erlaubten nicht nur, sondern empfohlen sogar einen mäßigen, zur Erlangung der Heiterkeit des Gemüths erforderlichen Genuß aller Arten der Vergnügungen. Ihr Gottesdienst bestand in einer freywilligen Entkörperung, d. h. Abstrahirung ihrer Gedanken von allen Dingen außer Gott, ja sogar von ihrem individuellen Ich, und in Vereinigung mit Gott; woraus eine Art von Selbstverläugnung bey ihnen entstand, so daß sie alle in diesem Zustande unternommenen Handlungen nicht sich selbst, sondern Gott zuschreiben.

Ihr Gottesdienst bestand also in einer Art spekulativer Andacht, wozu sie keine besondere Zeit oder Formel für nothwendig hielten, sondern einem jeden überließen, ihn nach dem Grade seiner Erkenntniß zu bestimmen; doch wählten sie dazu hauptsächlich die zum öffentlichen Gottesdienste bestimmten Stunden. In ihrem öffentlichen Gottesdienste befliſſen sie sich hauptsächlich der vorerwähnten Entkörperung, d. h. sie vertieften sich so sehr in die Vor-

ſtellung der göttlichen Vollkommenheit, daß ſie dadurch die Vorſtellung aller andern Dinge, und ſogar ihres eigenen Körpers verloren, ſo daß der Körper ihrem Vorgeben nach zu dieſer Zeit ganz gefühllos ſeyn mußte.

Da es aber mit einer ſolchen Abſtraktion ſehr ſchwer hielt, ſo bemühten ſie ſich durch allerhand mechaniſche Operationen (Bewegungen und Schreyen) ſich in dieſen Zuſtand, wenn ſie durch andre Vorſtellungen aus demſelben herausgekommen waren, wieder zu verſetzen, und ſich darin, während der ganzen Andachtszeit, ununterbrochen zu erhalten. Es war luſtig anzuſehn, wie ſie oft ihr Beten durch allerhand ſeltſame Töne und poſſierliche Bewegungen (die als Drohungen und Scheltworte gegen ihren Gegner, den leidigen Satan, der ihre Andacht zu ſtören ſich bemühe, anzuſehn waren) unterbrachen, und wie ſie ſich dadurch ſo abarbeiteten, daß ſie gemeiniglich bey Endigung des Betens ganz ohnmächtig niederfielen.

Es iſt auch nicht zu leugnen, daß, ſo gegründet auch ein ſolcher Gottesdienſt an ſich ſeyn mag, er auch eben ſo ſehr dem Mißbrauche unterworfen

ſey. Die auf die Heiterkeit des Gemüths erfolgende innere Thätigkeit, kann nur nach dem Grade der erlangten Kenntniß Statt finden. Die Selbſtzernichtung vor Gott iſt nur alsdann gegründet, wenn das Erkenntnißvermögen ſo ſehr mit ſeinem Gegenſtande (der Größe des Gegenſtandes wegen) beſchäftigt iſt, daß der Menſch dadurch gleichſam außer ſich, bloß im Gegenſtande, exiſtirt. Iſt hingegen das Erkenntnißvermögen in Anſehung ſeines Gegenſtandes eingeſchränkt, ſo daß es keines beſtändigen Fortſchrittes fähig iſt, ſo muß die erwähnte Thätigkeit, durch Koncentrirung auf dieſen einzigen Gegenſtand, vielmehr gehemmt als befördert werden.

Einige einfältige Männer aus dieſer Sekte antworteten zwar, wenn man ſie, da ſie den ganzen Tag über mit der Pfeife im Munde müßig herumgingen, fragte, woran ſie doch zur Zeit dächten? „wir denken an Gott!“ Dieſe Antwort würde befriedigend geweſen ſeyn, wenn ſie beſtändig, durch eine hinlängliche Naturerkenntniß, ihre Erkenntniß von den göttlichen Vollkommenheiten zu erweitern geſucht hätten. Da dieß aber mit ihnen der Fall nicht ſeyn konnte, vielmehr ihre Naturerkenntniß

sehr eingeschränkt war; so mußte der Zustand, worin sie ihre Thätigkeit auf einen (in Ansehung ihrer Fähigkeit) unfruchtbaren Gegenstand koncentrirten, unnatürlich seyn. Ferner konnten sie nur alsdann ihre Handlungen Gott zurechnen, wenn sie Folgen einer richtigen Erkenntniß Gottes waren; waren sie aber Folgen der Eingeschränktheit dieser Erkenntniß, so mußten sie nothwendig auf Gottes Rechnung allerhand Excesse begehn, wie zum Unglück der Erfolg gelehrt hat.

Daß aber diese Sekte sich so geschwind ausbreitete, und ihre neue Lehre bey dem größten Theile der Nation so vielen Beyfall fand, läßt sich sehr leicht erklären. Die natürliche Neigung zum Müßiggang und zur spekulativen Lebensart des größten Theils der Nation, der von der Geburt an zum Studiren bestimmt wird, die Trockenheit und Unfruchtbarkeit des rabbinischen Studiums, und die große Last des Zeremonialgesetzes, die diese Lehre zu erleichtern verspricht, endlich die Neigung zur Schwärmerey und zum Wunderbaren, die durch diese Lehre genährt wird, sind hinreichend, dieses Phänomen begreiflich zu machen.

Anfangs

Anfangs widersetzten sich zwar die Rabbiner und die Frommen nach dem alten Stil der Verbreitung dieser Sekte, sie behielt aber dennoch, aus vorerwähnten Gründen, die Oberhand. Es wurden Feindseligkeiten von beyden Seiten ausgeübt. Jede Partey suchte sich Anhänger zu verschaffen. Es entstand eine Gährung in der Nation, und die Meinungen wurden getheilt.

Ich konnte mir damals von dieser Sekte noch keinen richtigen Begriff machen, und wußte nicht, was ich davon denken sollte, bis es sich einmal ereignete, daß ein junger Mensch, der schon in diese Gesellschaft initiirt war, und schon das Glück gehabt hatte, die hohen Obern selbst von Angesicht zu Angesicht zu sprechen, durch meinen Aufenthaltsort reiste. Ich suchte mir diese Gelegenheit zu Nutze zu machen, und bat den Fremden um einige Aufklärung über die innere Einrichtung dieser Gesellschaft, über die Art darin aufgenommen zu werden u. s. w.

Dieser, der selbst noch im ersten Grade war, und folglich von der innern Einrichtung dieser Gesellschaft noch nichts wußte, konnte auch mir dar-

über keine Auskunft geben, was aber die Art, darin aufgenommen zu werden, anbetrift, so versicherte er mir, daß sie die simpelste von der Welt sey. Jeder Mensch, der einen Trieb nach Vollkommenheit in sich spüre, und die Art nicht wisse, wie er denselben befriedigen, oder die Hindernisse, die seiner Befriedigung entgegen ständen, aus dem Wege räumen solle, hätte nichts mehr nöthig, als sich an die hohen Obern zu wenden, und eo ipso gehöre er schon als Mitglied zu dieser Gesellschaft. Er habe nicht einmal nöthig (wie es sonst mit den Medicinern der Fall ist) diesen hohen Obern von seinen moralischen Schwächen, seiner bisher geführten Lebensart u. dergl. etwas zu melden, indem diesen hohen Obern nichts unbekannt sey; sie durchschauten das menschliche Herz, und entdeckten alles, was in seinen geheimen Falten verborgen sey; sie könnten das Zukünftige vorher sagen, und das Entfernte gegenwärtig machen.

Ihre Predigten und moralischen Lehren würden nicht, wie es gemeiniglich zu geschehen pflege, von ihnen erst überdacht und zweckmäßig geordnet, indem diese Art nur demjenigen zukäme, der sich

als etwas für sich bestehendes und wirkendes, von Gott getrenntes, betrachte. Diese hohen Obern aber hielten nur alsdann ihre Lehren für göttlich, und folglich untrüglich, wenn sie die Folge der Selbstvernichtung vor Gott wären, d. h. wenn sie ihnen ex tempore, nach Erfordern der Umstände, ohne daß sie etwas dazu beytrügen, einfielen.

Da mich diese Beschreibung ganz entzückte, bat ich den Fremden, daß er mir doch einige dieser göttlichen Lehren mittheilen möchte. Dieser schlug die Hand vor die Stirne, als wartete er auf Eingebung des heiligen Geistes, wandte sich darauf mit einer feyerlichen Miene und halbentblößten Armen, die er, ungefähr wie Korporal Trim bey Vorlesung der Predigt, in Bewegung brachte, zu mir, und fing folgendermaßen an:

„Singt Gott ein neues Lied, sein Lob ist in der Gemeinde der Frommen (Psalm 149, v. 1.) Unsre hohen Obern erklären diesen Vers auf folgende Art: die Eigenschaften Gottes, als des allervollkommensten Wesens, müssen die Eigenschaften eines jeden eingeschränkten Wesens weit übertreffen, folglich auch sein Lob (als Ausdruck seiner Eigen-

schaften) das Lob dieser. Bis jetzt bestand Gottes Lob darin, daß man ihm übernatürliche Wirkungen (das Verborgene zu entdecken, das Zukünftige vorher zu sehn, mit seinem bloßen Willen unmittelbar zu wirken u. dergl.) beylegte. Nun aber sind die Frommen (die hohen Obern) im Stande, solche übernatürliche Handlungen selbst zu verrichten, und da Gott also hierin vor ihnen keinen Vorzug hat, muß man bedacht seyn, ein neues Lob ausfindig zu machen, das nur Gott allein zukommen kann.

Ganz entzückt über die sinnreiche Art, die heilige Schrift auszulegen, bat ich den Fremden um noch mehrere Explikationen dieser Art. Dieser fuhr also in seiner Begeisterung fort: „Als der Spieler (Musikus) spielte, kam auf ihn der Geist Gottes (II Buch der Könige 3, 15.) Dieß legen sie so aus: So lange sich der Mensch selbstthätig zeigt, ist er unfähig, die Wirkung des heiligen Geistes zu empfangen; zu diesem Behuf muß er sich als ein Instrument, bloß leidend verhalten. Die Bedeutung dieser Stelle ist also: Wenn der Spieler (המנגן) (der Diener Gottes) kein In-

ſtrumente gleich wird (נגן), alsdann kömmt auf ihn der Geiſt Gottes. *)

Nun hören Sie noch, ſagte der Fremde ferner, die Erklärung einer Stelle aus der Miſchna, wo es heißt: die Ehre deines Nächſten muß dir ſo lieb ſeyn als die deinige.

Unſre Lehrer erklären dieſes auf folgende Art: Es iſt gewiß, daß kein Menſch daran Vergnügen finden wird, ſich ſelbſt Ehre anzuthun, dieſes wäre ganz lächerlich. Aber eben ſo lächerlich iſt es, auf Ehrenbezeugungen eines andern zu viel zu halten, da wir doch durch dieſe Ehrenbezeigungen keinen größern innern Werth erhalten, als wir ſchon haben. Dieſe Stelle will daher ſo viel ſagen: Die

*) Das Sinnreiche dieſer Erklärungsart beſteht darin, daß im Hebräiſchen נגן ſowohl das Infinitivum von Spielen, als ein muſikaliſches Inſtrument bedeuten, und das ל, das demſelben vorgeſetzt wird, ſowohl mit als, als auch mit gleich ausgelegt werden kann. Die hohen Obern, die die Stellen der heiligen Schrift aus dem Zuſammenhange herausriſſen, indem ſie dieſelben bloß als Vehikel zu ihren Lehren betrachteten, wählten daher diejenige Bedeutung, die ihrem Princip von der Selbſtvernichtung vor Gott am angemeſſenſten war.

Ehre deines Nächsten (die dein Nächster dir erzeigt) muß dir so wenig lieb seyn, als die deinige, (die du dir selbst erzeigst.)“ Ich konnte nicht anders als über die Vortreflichkeit der Gedanken in Bewunderung, und über die sinnreiche Exegese, womit sie gestützt wurden, in Entzücken gerathen. *)

*) In Ansehung des letzten Umstandes glaube ich mich noch jetzt nicht schämen zu dürfen, indem ich, da ich bekanntlich kein Anhänger des christlichen Glaubens bin, dennoch folgende Explikation eines katholischen Theologen von einer Stelle in dem Ezechiel (44, 1 u. s.) nicht genug bewundern kann, wo es heißt: Und er, (der Geist Gottes) führte mich wiederum zu dem Thore des äußern Heiligthums, das nach vornezu gerichtet ist; und dieses war zugeschlossen. Und der Herr sprach zu mir: dieß Thor soll zugeschlossen bleiben, und nicht aufgethan werden: und niemand soll darein kommen. Denn der Herr, der Gott Israels kommt hier durch. Es soll zugeschlossen bleiben.

Diesem Exegesen zufolge, soll dieses eine prophetische Allegorie von der Mutter Maria seyn. Man muß gestehn, daß keine sinnreichere Auslegung erdacht werden kann. Man sieht auch hieraus, welchen Einfluß Leidenschaften auf die Erhöhung der Erkenntnißkräfte haben, und wie Schwärmerey witzig macht; jeder Ausdruck ist hier der Sache angemessen; „das Thor des äußern Heiligthums, das nach vornezu gerichtet ist,“ und dieses: „war zugeschlossen. Dieß Thor soll zugeschlossen bleiben, und niemand soll darein kommen; denn der Herr, der Gott Israels, kömmt hierdurch ꝛc. Vortreflich! Wer erkennt hier nicht die Mutter Maria an ihren Attributen? —

Meine Einbildung wurde durch diese Beschreibungen aufs höchste gespannt, und ich wünschte folglich nichts so sehnlich, als das Glück zu haben, Mitglied dieser ehrwürdigen Gesellschaft zu werden, ich beschloß daher eine Reise nach M. zu unternehmen, wo sich der hohe Obere B. befand. Ich erwartete also die Endigung meiner Dienstzeit (welche nur noch einige Wochen dauerte) mit der größten Ungeduld. Sobald diese zu Ende war, und ich meinen Lohn erhalten hatte, trat ich, anstatt nach Hause (das nur zwey Meilen davon entfernt war) zu reisen, meine Pilgerschaft an. Diese Reise dauerte einige Wochen.

Endlich kam ich glücklich in M. an. Nachdem ich von meiner Reise ausgeruht hatte, ging ich nach dem Hause des hohen Obern, in der Meinung, ihm gleich vorgestellt werden zu können. Aber man sagte mir, daß er mich noch nicht sprechen könne, daß ich aber auf den Schabath mit den andern Fremden, die ihn zu besuchen hieher gekommen wären, bey ihm zu Tische invitirt sey; bey welcher Gelegenheit ich das Glück haben würde, diesen heiligen Mann von Angesicht zu Angesicht zu sehn, und

die erhabensten Lehren aus seinem Munde zu hören, so daß ich diese öffentliche Entrevue, dennoch, wegen des Individuellen sich bloß auf mich Beziehenden, das ich darin bemerken würde, als eine particuläre Audienz betrachten könnte.

Ich kam also am Schabath zu diesem feyerlichen Mahle und fand da eine große Anzahl ehrwürdiger Männer, die hier von verschiedenen Gegenden zusammen gekommen waren. Endlich erschien auch der große Mann in einer ehrfurchteinflößenden Gestalt, in weißen Atlas gekleidet. Sogar seine Schuhe und Tobackedose waren weiß. (die weiße Farbe ist bey den Kabbalisten die Farbe der Gnade). Er gab einem jeden der Neuangekommenen sein Schalam, d. h. er begrüßte ihn.

Man setzte sich zu Tische und während der Mahlzeit herrschte eine feyerliche Stille. Nachdem man abgespeiset hatte, stimmte der hohe Obere eine feyerliche den Geist erhebende Melodie an, hielt einige Zeit die Hand vor die Stirne, und fing darauf an zu rufen: Z. aus H.! M. aus R.! S. M. aus N. u. s. w. alle die Neuangekommenen bey ihren Nahmen, und den Nahmen ihrer Wohnörter,

worüber wir nicht wenig erstaunten. Jeder von uns sollte irgend einen Vers aus der heiligen Schrift hersagen. Es sagte jeder seinen Vers. Darauf fing der hohe Obere an eine Predigt zu halten, der die besagten Verse zum Text dienen mußten, so daß, obschon es aus ganz verschiedenen Büchern der heiligen Schrift hergenommene unzusammenhängende Verse waren, er sie dennoch mit einer solchen Kunst verband, als wenn sie ein einziges Ganzes gewesen wären; und was noch sonderbarer war, jeder der Neuangekommenen glaubte in dem Theile der Predigt, der auf seinem Verse beruhte, etwas zu finden, das sich besonders auf seine individuellen Herzensangelegenheiten beziehe. Wir geriethen also darüber, wie natürlich, in die größte Verwunderung.

Es dauerte aber nicht lange, so fing ich schon an von der hohen Meinung gegen diesen Obern und die ganze Gesellschaft überhaupt nachzulassen. Ich bemerkte, daß ihre sinnreiche Exegese im Grunde falsch, und noch dazu bloß auf ihre ausschweifenden Grundsätze (Selbstvernichtung u. s. w.) eingeschränkt war; hatte man diese einmal gehört,

ſo bekam man nichts neues mehr zu hören. Ihre ſogenannten Wunderwerke ließen ſich ziemlich natürlich erklären. Durch Korreſpondenzen, Spione, und einen gewiſſen Grad von Menſchenkenntniß, wodurch ſie, vermittelſt der Phyſiognomik und geſchickt angebrachter Fragen, indirekte die Geheimniſſe des Herzens herauszulocken wußten, brachten ſie ſich bey dieſen einfältigen Menſchen den Ruf zuwege, daß ſie prophetiſche Eingebungen hätten.

So mißfiel mir auch die ganze Geſellſchaft nicht wenig wegen ihres Zyniſchen Weſens und ihrer Ausſchweifung in der Fröhlichkeit. Um nur ein einziges Beyſpiel dieſer Art anzuführen, ſo kamen wir einſt zur Betſtunde im Hauſe des Obern zuſammen. Einer von uns kam etwas ſpät; die andern fragten ihn nach der Urſache davon. Jener antwortete, es geſchähe darum, weil ſeine Frau dieſe Nacht mit einer Tochter niedergekommen ſey. Sobald ſie dieſes hörten, fingen ſie an ihm auf eine tumultuariſche Art zu gratuliren. Der hohe Obere kam aus ſeinem Kabinet dazu, und fragte nach der Urſache ihres Lärmens. Sie ſagten, wir gratulirten dem P., deſſen Frau ein Mädchen zur Welt

gebracht hat; darauf antwortete jener mit großem Unwillen: Ein Mädchen! er soll ausgepeitscht werden.*)

Der arme P. protestirte dagegen. Er konnte nicht begreifen, warum er dafür büßen solle, daß seine Frau ein Mädchen zur Welt gebracht habe. Aber es half nichts, man bemächtigte sich seiner, legte ihn auf die Schwelle, und peitschte ihn derb aus. Alle, außer dem einzigen, der das Opfer war, geriethen dadurch in eine lustige Laune, worauf der Obere sie mit folgenden Worten zum Gebete ermahnte: Nun Brüder, dient Gott mit Freuden!

Ich wollte in dem Orte nicht länger bleiben. Ich ließ mir also von dem hohen Obern den Segen geben, nahm Abschied von der Gesellschaft, mit dem Vorsatze, sie auf ewig zu verlassen, und reiste wieder nach Hause.

Nun noch etwas von der innern Einrichtung dieser Gesellschaft.

*) Ein Zug dieser, wie aller unkultivirten Menschen, Verachtung gegen das andere Geschlecht.

Die hohen Obern dieser Sekte können, nach meiner Erfahrung, in vier Klassen gebracht werden: 1) in die der Klugen; 2) der Listigen; 3) der Starken;*) 4) der Guten.

Die oberste, alle andere regierende Klasse, machen, wie natürlich, die Klugen aus. Diese sind erleuchtete Männer, die eine tiefe Kenntniß der Schwächen der Menschen, und der Triebfedern ihrer Handlungen erlangt, und frühzeitig genug die

*) Von dieser Art habe ich einen kennen gelernt. Es war ein junger Mensch von etwa zwey und zwanzig Jahren, von sehr schwacher Leibeskonstitution, hager und blaß von Gesicht. Er reiste in Polen als Missionair herum. Dieser Mann hatte in seinem Ansehn so etwas Fürchterliches, Gehorsamgebietendes, daß er dadurch die Menschen ganz despotisch beherrschte. Wo er hinkam, fragte er gleich nach der Einrichtung der Gemeinde, verwarf das, was ihm mißfiel und machte neue Einrichtungen, die aufs pünktlichste befolgt wurden. Die Aeltesten der Gemeinde, mehrentheils alte ehrwürdige Männer, die ihn an Gelehrsamkeit weit übertrafen, zitterten vor seinem Angesicht. Ein großer Gelehrter, der an die Unfehlbarkeit dieser hohen Obern nicht hatte glauben wollen, wurde durch einen drohenden Blick, den jener auf ihn warf, so sehr von Schrecken ergriffen, daß er darauf in ein heftiges Nervenfieber verfiel, woran er auch gestorben ist. Diesen außerordentlichen Muth und Entschlossenheit hatte dieser Mann blos durch frühzeitige Uebung im Stoicismus erlangt.

Wahrheit eingesehn haben: daß Klugheit besser denn Stärke sey, indem Stärke zum Theil von Klugheit abhängig, Klugheit von Stärke aber unabhängig ist. Ein Mensch mag so viele Kräfte, und sie in einem solchen hohen Grade besitzen, als er will, so ist doch seine Wirkung immer begränzt. Durch Klugheit aber und eine Art psychologischer Mechanik, oder die Einsicht in den bestmöglichen Gebrauch dieser Kräfte und ihre Dirigirung können sie ins Unendliche verstärkt werden. Sie haben sich daher auf die Kunst gelegt, freye Menschen zu beherrschen, d. h. den Willen und die Kräfte anderer Menschen so zu gebrauchen, daß, indem diese bloß ihren eignen Zweck zu befördern glauben, sie in der That den Zweck ihrer Obern mit befördern. Dieses kann durch eine zweckmäßige Verbindung und Ordnung dieser Kräfte erhalten werden, so daß man durch den geringsten Stoß auf dieses Organ, die größte Wirkung hervorzubringen im Stande ist. Es ist hier kein Betrug, weil, wie vorausgesetzt worden, diese andern selbst dadurch ihren Zweck am besten erreichen.

Die Listigen gebrauchen auch den Willen und die Kräfte anderer zur Erreichung eines Zwecks, da sie aber in Ansehung ihres Zweckes kurzsichtiger oder ungestümer als die vorigen sind, so geschieht es oft, daß sie ihre Zwecke auf dieser andern Unkosten zu erreichen suchen; ihre Kunst also besteht nicht bloß darin, daß sie die Erreichung ihrer Zwecke (wie die erstern) sondern daß sie die Nichterreichung der Zwecke der andern vor denselben sorgfältig verbergen.

Die Starken sind Männer, die durch ihre angeborne oder erworbene moralische Stärke über die Schwäche anderer herrschen, besonders wenn es eine solche Stärke ist, die man bey andern selten findet, z. B. die Beherrschung der Leidenschaften außer einer einzigen, die sie zum Zweck ihrer Handlungen machen.

Die Guten sind schwache Menschen, deren Erkenntnisse als Willenskräfte sich bloß leidend verhalten, und deren Zwecke nicht durchs Beherrschen, sondern durchs Beherrschenlassen erreicht werden.

Die oberste Klasse, nehmlich der Klugen, weil sie alle die andern übersieht, von ihnen aber nicht übersehn wird, regiert natürlicher Weise alle die an-

dern. Sie bedient sich der guten Seite der Listigen, und sucht sie von der andern Seite unschädlich zu machen, indem sie diese überlistet, so daß, wenn diese zu betrügen glaubt, sie selbst betrogen wird.

Sie bedient sich ferner der Starken zur Erreichung wichtiger Zwecke, sucht aber, wenn es nöthig ist, durch Entgegensetzung mehrerer, ob schon geringerer, Kräfte, ihnen Einhalt zu thun.

Endlich bedient sie sich der Guten, nicht bloß zur unmittelbaren Erreichung ihres Zwecks bey diesen, sondern auch zur Erreichung ihres Zweckes bey andern, indem sie diese Schwachen den andern, als ein nachahmungswürdiges Muster der Submission empfiehlt, und dadurch die aus der Selbstthätigkeit dieser andern entspringenden Hindernisse aus dem Wege räumt.

Diese höchste Klasse fängt gemeiniglich mit dem Stoizismus an, und endigt mit dem feinen Epikuräismus. Ihre Mitglieder bestehen aus den Frommen von der ersten Art, d. h. aus solchen, die sich eine geraume Zeit der strengsten Ausübung der Religions- und Moralgesetze, und Beherrschung ihrer Begierden und Leidenschaften gewidmet haben; da

sie aber nicht, wie jene, den Stoizismus selbst als Zweck, sondern bloß als Mittel zum höchsten Zweck des Menschen, nehmlich der Glückseligkeit, betrachten, so bleiben sie nicht dabey stehn, sondern, nachdem sie davon so viel, als zu diesem Zwecke nöthig ist, in ihre Gewalt bekommen haben, eilen sie zum Zwecke selbst, d. h. zum Genusse der Glückseligkeit.

Durch ihre Uebung im strengsten Stoicismus ist ihr Gefühl für alle Arten des Vergnügens erhöhet und veredelt worden, anstatt daß es bey den groben Epikuräern immer stumpfer wird. Durch diese Uebung sind sie auch in den Stand gesetzt worden, ein jedes vorkommende Vergnügen so lange zu verschieben, bis sie seinen wahren Werth bestimmt haben, welches bey den groben Epikuräern der Fall nicht ist.

Die Veranlassung zum Stoicismus kann aber Anfangs bloß im Temperamente gelegen haben, und nur durch eine Art von Selbsttäuschung auf Rechnung der Selbstthätigkeit geschoben worden seyn. Diese Eitelkeit hat dann Muth zu wirklichen Unternehmungen dieser Art gemacht, welcher Muth durch den glücklichen Erfolg immer mehr angefeuert worden.

Noch

Noch viel weniger iſt es von dieſen Obern (die keine Männer von Wiſſenſchaften ſind) zu vermuthen, daß ſie nach bloßer Anleitung der Vernunft auf dieß Syſtem gerathen wären, vielmehr war wohl bey ihnen die Veranlaſſung dazu erſtlich das Temperament, zweytens Religionsbegriffe, und erſt hinterher mochten ſie zu einer deutlichen Erkenntniß und Befolgung dieſes Syſtems in ſeiner Reinheit gelangen.

Dieſe Sekte war alſo (in Anſehung des Zwecks und der Mittel) eine Art geheime Geſellſchaft, die ſich beynahe der Herrſchaft der ganzen Nation bemächtigt hätte, wodurch eine der größten Revolutionen in derſelben zu erwarten war, hätten nicht die Ausſchweifungen einiger ihrer Mitglieder ſo viele Blößen gezeigt, und ihren Gegnern die Waffen gegen ſie in die Hand gegeben.

Einige darunter, die ſich als ächte Cyniker zeigen wollten, verletzten alle Geſetze des Wohlſtandes, liefen auf öffentlicher Straße nackend herum, verrichteten in Gegenwart anderer ihre natürlichen Bedürfniſſe u. dergl. Durch ihr Extemporiren (dem Princip der Selbſtvernichtung zu Folge) brachten

ſie in ihren Predigten allerhand närriſches, unverſtändliches und verworrenes Zeug hervor. Einige wurden dadurch wahnwitzig, ſo daß ſie glaubten in der That nicht mehr zu exiſtiren. Endlich kam noch ihr Stolz und Verachtung gegen andre, die nicht von ihrer Sekte waren, beſonders gegen die Rabbiner dazu, die, obſchon ſie ihre Mängel hatten, dennoch weit thätiger und brauchbarer waren, als dieſe unwiſſende Müßiggänger.

Man fing an ihre Schwächen aufzudecken, ihre Zuſammenkünfte zu ſtören, und ſie überall zu verfolgen. Dieſes wurde vorzüglich durch die Autorität eines berühmten, bey der Judenſchaft in großem Anſehn ſtehenden Rabbiners, Elias aus Wilda, bewerkſtelligt; ſo daß man jetzt kaum einige hin und wieder zerſtreute Spuren von dieſer Geſellſchaft findet.

Zwanzigstes Kapitel.

Fortsetzung des vorigen, wie auch etwas über Religionsgeheimnisse.

Ich halte es hier bey Erwähnung dieser geheimen Gesellschaft für den schicklichsten Ort, meine Meinung über Geheimnisse überhaupt und über die Geheimnisse der Religion insbesondere, dem denkenden Leser zur Prüfung vorzulegen.

Geheimnisse überhaupt sind wahre oder für wahrgehaltene Arten des Verhältnisses von Grund und Folge zwischen Gegenständen der Natur, in so fern sie nicht durch den natürlichen Gebrauch der Erkenntnißkräfte einem jeden Menschen entdeckt werden können. Ewige Wahrheiten, d. h. die in der Natur unserer Erkenntnißkräfte gegründeten nothwendigen Ver-

hältniſſe der Objekte, ſie mögen noch ſo wenigen bekannt ſeyn, ſind dieſem zufolge, keine Geheimniſſe, weil ein jeder ſie durch den Gebrauch ſeiner Erkenntnißkräfte entdecken kann.

Hingegen ſind die Wirkungen der Sympathie und Antipathie, die medicinischen Specifika, und dgl. worauf einige Menſchen durch einen bloßen Zufall gerathen, und die ſie nachher durch Beobachtungen und Verſuche beſtätigt finden, wahre Geheimniſſe der Natur, die einem andern nicht durch den Gebrauch ſeiner Erkenntnißkräfte, ſondern nur entweder durch eben dergleichen Zufall, oder durch Mittheilung der erſtern entdeckt werden können. Werden dergleichen Geheimniſſe durch Beobachtungen und Verſuche nicht beſtätigt, ſo heißt die Meinung von ihrer Realität, Aberglauben.

Religion iſt ein zwiſchen dem Menſchen und einem andern moraliſchen Weſen von einer höhern Art errichtetes Paktum.

Es ſetzt ein natürliches Verhältniß zwiſchen dem Menſchen und dieſem höhern moraliſchen Weſen voraus, ſo daß durch die wechſelſeitige Erfül-

lung dieses Paktums, sie wechselseitig ihr Interesse befördern.

Ist dieses natürliche (nicht bloß willkürliche, verabredete) Verhältniß wahr, und die wechselseitige Verpflichtung der kontrahirenden Personen gegen einander darin gegründet, so ist sie eine wahre, wo nicht aber, eine falsche natürliche Religion.

Wird diese wechselseitige Verpflichtung zwischen dem Menschen und diesem höhern Wesen, oder sein em Repräsentanten förmlich abgefaßt, so entsteht eine positive oder geoffenbarte Religion.

Die wahre, sowohl natürliche als geoffenbarte Religion, die, wie schon vorher bemerkt worden, das Judenthum ausmacht, besteht in einem erst stillschweigenden, nachher aber verabredeten Kontrakt zwischen gewissen Menschen und dem höchsten Wesen, der den Patriarchen selbst in Person (im Traum und prophetischen Erscheinungen) erschien, und ihnen seinen Willen, den Lohn der Befolgung und die Strafe der Nichtbefolgung desselben bekannt machte, worüber denn mit beyderseitiger Einwilligung ein Vertrag geschlossen wurde. In der Folge ließ er denselben mit den

Israeliten in Egypten, durch seinen Repräsentanten Moses, erneuern, und die wechselseitigen Verpflichtungen gegen einander näher bestimmen; welches hernach auf den Berg Sinai von beyden Seiten förmlich bestätigt wurde.

Dem denkenden Leser brauche ich nicht zu sagen, daß diese Vorstellung des Paktums zwischen Gott und Menschen bloß analogisch, nicht aber im strengsten Sinne zu nehmen ist. Das allervollkommenste Wesen kann sich bloß als Idee, der Vernunft offenbaren. Was sich den Patriarchen und Propheten, ihrer Fassungskraft gemäß, bildlich auf eine antropomorphistische Art offenbarte, war nicht das allervollkommenste Wesen selbst, sondern ein Repräsentant desselben (sein sinnliches Bild). Der Vertrag, den das allervollkommenste Wesen mit dem Menschen schließt, hat nicht wechselseitige Befriedigung der Bedürfnisse zum Zweck, denn das höchste Wesen hat keine Bedürfnisse und die Bedürfnisse des Menschen werden nicht durch diesen Vertrag, sondern bloß durch Beobachtung der, auf die Naturgesetze gegründeten Verhältnisse zwischen sich und andern Objekten der

Natur befriedigt. Dieses Faktum kann also nicht anders als in der Natur der Vernunft, ohne Rücksicht auf einen Zweck gegründet seyn.

Das Heidenthum unterscheidet sich, meines Dafürhaltens, vom Judenthum hauptsächlich darin, daß dieses auf formellen absolut nothwendigen Vernunftgesetzen, jenes, (sollte es auch in der Natur der Dinge gegründet, folglich reel seyn) auf den materiellen bloß hypothetisch nothwendigen Gesetzen der Natur beruht, und daher nothwendig die Vielgötterey zur Folge hat. Jede besondere Ursache wird durch die Einbildungskraft personifizirt, d. h. als ein moralisches Wesen vorgestellt, und zu einer besondern Gottheit gemacht. Anfangs war dieses bloß Empyrismus; nach und nach hatte man Gelegenheit zu bemerken daß diese, als besondere Gottheiten vorgestellte Ursachen, in ihren Wirkungen selbst von einander abhängig und einander in gewisser Rücksicht untergeordnet wären; und es entstand nach und nach ein ganzes System der heidnischen Theologie, worin jede Gottheit ihren Rang behauptet und ihr Verhältniß zu den übrigen bestimmt wird.

Das Judenthum hingegen war schon in seinem Ursprung auf ein System oder auf die Einheit zwischen den Naturursachen bedacht, und erhielt dadurch zuletzt diese reine formelle Einheit. Diese Einheit ist bloß von regulativen Gebrauch (zur vollständigen systematischen Verknüpfung aller Naturerscheinungen) und setzt die Erkenntniß des Mannigfaltigen der verschiedenen Naturursachen voraus. Die Israeliten scheinen aber, aus einer übertriebenen Liebe zu einem System, und aus Aengstlichkeit für die Erhaltung des Princips in seiner Reinigkeit, den Gebrauch desselben gänzlich vernachläßigt zu haben. Sie erhielten dadurch zwar eine reine, aber auch eine sehr unfruchtbare Religion, sowohl zur Erweiterung der Erkenntniß als zum Gebrauch im praktischen Leben. Hieraus läßt sich ihr beständiges Murren gegen die Vorsteher ihrer Religion und ihr öfterer Abfall zur Abgötterey erklären. Sie konnten nicht, wie aufgeklärte Nationen heutiges Tages auf Reinheit des Princips und zweckmäßigen Gebrauch ihrer Religion zugleich ihre Aufmerksamkeit richten, und mußten daher entweder jene oder diesen verfehlen.

Zuletzt führten noch die Talmudisten einen bloß formellen, auf keinen reellen Zweck abzielenden Religionsgebrauch ein, und verschlimmerten die Sache dadurch noch mehr.

Diese Religion also, die, der Absicht ihres Urhebers nach, die jüdische Nation zur weisesten und verständigsten bilden sollte, machte sie durch den unzweckmäßigsten Gebrauch derselben zur unwissendsten und unvernünftigsten unter allen. Anstatt mit der Religionserkenntniß die Naturerkenntniß zu vereinigen und diese jener, bloß als das Materielle dem Formellen, unterzuordnen, wird diese vielmehr von ihr ganz vernachlässigt, und das rein erhaltene Princip bleibt ohne alle Anwendung. Die Geheimnisse unserer Religion sind Gegenstände und Handlungen, die den Begriffen und Grundsätzen angemessen sind, und deren innere Bedeutung von großer Wichtigkeit ist, die aber ihrer äußern Form nach etwas Unanständiges, Lächerliches oder sonst Widriges haben. Sie mußten daher dem gemeinen Auge, das nicht ins Innere zu sehen vermag, auch dem Aeußern nach verborgen bleiben, und also für ihn ein zweifaches Geheimniß seyn.

Die Gegenstände oder Handlungen selbst machen ähnlich die kleinen Misterien und ihre innere Bedeutung die großen Misterien aus.

Von dieser Art war z. B. bey den Juden in der Stiftshütte, und nachmals im Allerheiligsten des Tempels, die Bundeslade, die nach dem Zeugniß berühmter Schriftsteller mit dem heiligen Käsbchen in den Adytis viel Aehnlichkeit hatte. So finden wir auch bey den Egyptern den Sarg des Apis, der dieses todte Vieh, das zwar als Symbol eine wichtige Bedeutung hatte, an sich aber einen widrigen Anblick darbot, dem gemeinen Auge verbarg. In der Bundeslade des ersten Salomonischen Tempels war zwar, nach dem Zeugniß der heiligen Schrift, nichts weiter als die zwey Bundestafeln von der Bundeslade des zweyten, nach der babilonischen Gefangenschaft erbauten, Tempels aber finde ich im Talmud eine Stelle, die zu merkwürdig ist, also daß ich sie hier nicht anführen sollte.

Nach dieser Erzählung fanden die Feinde, die sich des Tempels bemächtigt hatten, im Allerheiligsten das Bildniß zweyer Personen von beyden

Geschlechtern in dem Vereinigungsakt begriffen — und entweihten dieses Heiligthum durch eine krasse Auslegung seines innern Sinnes. — Dieses Bild aber sollte eine lebhafte sinnliche Vorstellung von der Vereinigung der Naturen mit der Gottheit seyn, und mußte nur zur Verhütung des Mißbrauchs dem Auge des gemeinen Volks, das nur beym Zeichen stehn bleibt, nicht aber in den innern Sinn dringt, entzogen werden. Aus eben dem Grunde waren auch die Cherubim hinter dem Vorhang verborgen.

Von dieser Art waren die Mysterien der Alten überhaupt. Das größte aller Mysterien der jüdischen Religion aber besteht in dem Nahmen Jehova, der das bloße Daseyn, abstrahirt von allen besondern Arten des Daseyns, die ohne dem Daseyn überhaupt nicht gedacht werden können — ausdrückt. Die Lehre der Einheit Gottes und der Abhängigkeit aller Wesen von demselben, sowohl ihrer Möglichkeit als Wirklichkeit nach, kann nur nach einem einzigen System, in ihrer Vollkommenheit begriffen werden. — Wenn Josephus in seiner Vertheidigung gegen den Apion

ſagt: „Der erſte Unterricht unſrer Religion betrift die Gottheit, und lehrt, daß Gott alle Dinge enthält, ein durchaus vollkommenes und ſeliges Weſen, und die einzige Urſache alles Daſeyns iſt, ſo glaube ich, daß dieſe Worte die beſte Erklärung der ſonſt ſehr ſchwierigen Stelle enthalten, wo Moſes zu Gott ſagt: „Siehe! wenn ich zu den Kindern Iſrael komme und ſpreche, der Gott euerer Väter hat mich zu euch geſandt! und ſie fragen: wie heißt ſein Nahme? was ſoll ich ihnen antworten?“ und Gott erwiedert: „So ſollſt du den Kindern Iſraels ſagen: Jehova, der Gott euerer Aeltern, der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs ſchickt mich zu euch, denn dieß iſt mein Name in alle Ewigkeit, und dieß wichtige Nahmen zu allen Zeiten. Denn meiner Meynung nach bedeutet dieſe Stelle nichts anders, als daß die jüdiſche Religion die Einheit Gottes, als die unmittelbare Urſache alles Daſeyns zum Grunde legt, und ſagt alſo eben ſo viel, als die merkwürdige Inſchrift auf der Pyramide zu Saïs: „Ich bin alles, was iſt, war, und ſeyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher

aufgehoben." Und jene unter der Bildsäule der Isis: „Ich bin, was da ist." Der Nahme Jehova heißt bey den Talmudisten Schem hazam (nomen proprium) der Nahme des Wesens, der Gott an sich, ohne Rücksicht auf seine Wirkungen, zukömmt. Die andern Namen Gottes aber sind appellative, und drücken Eigenschaften aus, die er mit den Geschöpfen gemein hat, nur daß sie ihm im vorzüglichsten Grade, zukommen. Z. B. Elohim heißt ein Herr, ein Richter u. dgl. El heißt ein Mächtiger, Adonai ein Herr, und so alle die übrigen beschaffen. Die Talmudisten trieben die Sache so weit, daß sie behaupteten: die ganze heilige Schrift bestehe blos aus den mannigfaltigen Benennungen Gottes.

Die Kabbalisten nutzten diesen Grundsatz. Nachdem sie also die Haupteigenschaften Gottes aufgezählt, untereinander geordnet, und in ein System (das sie Olam Ezilath oder Sephiroth nennen) gebracht hatten, suchten sie nicht nur eine schickliche Benennung für jede derselben in der heiligen Schrift aus, sondern sie machten noch allerhand Kombinationen aus diesen Eigen-

schaften in verschiedenen Verhältnissen, die sie durch ähnliche Kombinationen der ihnen korrespondirenden Benennungen ausdrückten. Sie konnten daher die heilige Schrift nach ihrer Art leicht auslegen, indem sie nichts anders darin fanden, als was sie zuvor selbst hineingelegt hatten.

Außer diesen kann es auch Geheimnisse einer Religion geben, die in der Erkenntniß bestehn, daß diese Religion, wie sie von aufgeklärten Personen gedacht wird, gar keine Geheimnisse hat. Diese Erkenntniß kann entweder mit einem Bestreben verknüpft seyn, dem Volke die Meinung von den Geheimnissen nach und nach zu benehmen, und die sogenannten kleinen Misterien, durch die Bekanntmachung der großen, nach und nach zu verdrängen, oder die Gegenheit, mit einem Bestreben die Meinung der Geheimnisse beym Volke zu erhalten, und die Erhaltung der kleinen Misterien mit zum Gegenstande der großen Misterien zu machen.

Die jüdische Religion, nach dem Geist ihres Urhebers, ist von der ersten Art. Sowohl Moses als die auf ihn gefolgten Propheten suchten beständ-

dig einzuschärfen, daß nicht die äußern Zeremonien, sondern die Erkenntniß des wahren Gottes, als der einzigen unbegreiflichen Ursache aller Dinge, und die Ausübung der Tugend, nach den Vorschriften der Vernunft, der Zweck der Religion sey.

Die heidnischen Religionen hingegen zeigen offenbare Spuren der zweyten Art. Doch bin ich nicht, wie einige, geneigt zu glauben daß hier alles aufs absichtliche Betrügen angelegt wäre, sondern glaube vielmehr, daß die Urheber dieser Religionen mehrentheils betrogne Betrüger waren, welche Vorstellungsarten der menschlichen Natur weit angemessener ist. Auch kann ich mir nicht vorstellen, daß dergleichen geheime Plane durch eine förmliche Ueberlieferung von Generation zu Generation fortgepflanzt worden; und wozu soll auch dieses? haben die Neuern nicht dieselbe Fähigkeit zweckmäßige Plane zu entwerfen, als die Alten? Es hat Fürsten gegeben, die den Machiavel nie gelesen, und doch seine Grundsätze vortreflich in Ausübung gebracht haben.

Von der oben beschriebenen Gesellschaft der Frommen bin ich überzeugt, daß sie so wenig mit einer Freymaurer- als sonst einer geheimen Gesellschaft in irgend einer Verbindung war. Aber Muthmaßungen sind erlaubt; hier kommt es bloß auf den Grad der Wahrscheinlichkeit an. Meiner Ueberzeugung nach, giebt es auch in jedem Staat, dem wesentlichen nach, geheime Gesellschaften, die das äußere Ansehen derselben gar nicht haben. Ein jedes Korps, darein gemeinschaftliches Interesse hat, ist mir eine geheime Gesellschaft; ihre Zwecke und Hauptoperationen mögen noch so sehr bekannt seyn, so bleiben doch die wichtigsten darunter dem Ungeweihten nothwendig verborgen. Es läßt sich also von diesen, so wie von andern geheimen Gesellschaften viel Gutes und auch viel Böses sagen; und sie werden daher so lange, als sie es nicht gar zu arg machen, immer toleriret werden.

Die Gesellschaft der Frommen hatte ohngefähr einerley Zweck mit den Illuminatenorden in Bayern, und bediente sich beynahe eben derselben Mittel. Ihr Zweck war Verbreitung unter dem im Finstern wandelnden Volke;

sie bediente sich auf eine merkwürdige Art des Aberglaubens selbst, als Mittel dazu. Hauptsächlich suchte sie die Jugend an sich zu ziehen, und durch eine Art empirischer Menschenkenntniß, ein jedes Subjekt zu dem, wozu es von der Natur bestimmt zu seyn scheint, zu bilden, und seinen ihm zugehörigen Posten anzuweisen. Ein jedes Mitglied der Gesellschaft durfte nur so viel Kenntniß vom Zwecke und innern Einrichtung derselben erhalten, daß es bloß rückwärts auf die ihm Untergeordneten, nicht aber vorwärts auf seine Obern sehen konnte.

Diese Obern verstanden die Kunst ihren Untergeordneten Vernunftwahrheiten durch erhabene Bilder beyzubringen, und die bildlichen Vorstellungen derselben in Vernunftwahrheiten zu verwandeln. Man könnte beynahe von ihnen sagen: sie verstanden die Sprache der Thiere. — Eine sehr wichtige Kunst, die einem jeden Volkslehrer unentbehrlich ist. Durch Abschaffung der melancholischen Frömmigkeit fanden ihre Lehren bey der lebhaften Jugend vielen Beyfall. Das von ihnen gelehrte Princip der Selbstvernichtung ist, wohl verstan-

den, nichts anders, als die Grundlage zur Selbſtthätigkeit. Hiedurch ſollen alle durch Erziehung, Gewohnheit und Mittheilung anderer eingewurzelte Denkungs- und Handlungsarten, wodurch die menſchliche Thätigkeit eine ſchiefe Richtung zu nehmen pflegt, aufgehoben, und die eigenthümliche freye Wirkungsart eingeführt werden. Das moraliſche und äſthetiſche Gefühl kann in der That nur durch dieſes Princip erhalten und vervollkommnet werden. Nur übel verſtanden kann es ſchädlich ſeyn, wie ich aus dem Beyſpiel dieſer Geſellſchaft ſelbſt dargethan habe.

Ein und zwanzigstes Kapitel.

Reisen nach Königsberg, Stettin und Berlin, zur Beförderung der Menschenkenntniß.

Da meine äußern Umstände immer schlechter wurden, weil ich mich nicht mehr zu meinen gewöhnlichen Geschäften schicken wollte, und mich daher überall außer meiner Sphäre befand; ich auch von der andern Seite meine Lieblingsneigung zum Studium der Wissenschaften in meinem Wohnorte nicht genug befriedigen konnte, so beschloß ich mich nach Deutschland zu begeben, und da Medicin, und bey dieser Gelegenheit auch andere Wissenschaften zu studiren.

Nun war die Frage, wie eine solche weite Reise zu machen sey.

Ich wußte zwar, daß einige Kaufleute aus meinem Wohnort bald nach Königsberg in Preu-

sen reisen würden; aber da ich mit ihnen wenig Bekanntschaft hatte, so konnte ich nicht hoffen, daß sie mich umsonst mitnehmen würden. Nach vielem Ueberlegen gerieth ich endlich auf ein gutes Expediens.

Ich hatte einen sehr gelehrten und frommen Mann zum Freunde, der in der Stadt bey der ganzen Judenschaft in großer Achtung stand; diesem entdeckte ich mein Vorhaben, und zog ihn hierüber zu Rathe.

Ich stellte ihm meine schlechten Umstände vor: zeigte ihm, daß, da ich einmal meine Neigungen auf die Erkenntniß Gottes und seiner Werke gerichtet habe, ich zu allen gewöhnlichen Geschäften nicht mehr tauglich sey; besonders stellte ich ihm vor, daß ich mich jetzt bloß von meiner Gelehrsamkeit, als Informator in der Bibel und dem Talmud, ernähren müsse, welches nach dem Ausspruche einiger Rabbiner nicht ganz erlaubt seyn sollte. Ich wolle daher die Medicin als eine profane Kunst studiren, wodurch ich nicht nur mich selbst, sondern auch der ganzen Judenschaft in dieser Gegend nutzen würde, weil hier kein ordentlicher Medicinер sey, und die-

jenigen, die sich dafür ausgeben, die unwissendsten Bartscherer wären, die die Menschen mit ihren Kuren von der Welt schafften.

Diese Gründe thaten auf einen so frommen Mann eine außerordentliche Wirkung. Er ging zu einem Kaufmann von seiner Bekanntschaft, stellte ihm die Wichtigkeit meines Unternehmens vor, und beredete ihn, daß er mich auf seiner eigenen Fuhre mit nach Königsberg nehmen möchte. Dieser durfte einem so göttlichen Manne nichts abschlagen, und willigte also darein.

Ich reiste also mit diesem jüdischen Kaufmanne nach Königsberg in Preußen. Als ich da ankam, ging ich zu dem dasigen jüdischen Doktor medicinä H . . . eröfnete ihm mein Vorhaben, Medicin zu studiren, und bat ihn um guten Rath und Unterstützung. Dieser, dessen Berufsgeschäfte ihn verhinderten, sich mit mir darüber gehörig zu besprechen, und der ohnedem mich nicht gut verstehn konnte, verwieß mich an einige Studenten, die in seinem Hause logirten.

Diese jungen Herren brachen, sobald ich mich ihnen zeigte, und mein Vorhaben eröfnete, hier-

über in ein lautes Gelächter aus; welches ihnen auch gar nicht zu verdenken war. Man stelle sich einen polnischlitthauischen Mann von ohngefähr fünf und zwanzig Jahren, mit einem ziemlich starken Barte, in zerrissener schmutziger Kleidung vor, dessen Sprache aus der hebräischen, jüdischdeutschen, polnischen und russischen Sprache mit ihren respektive grammatikalischen Fehlern zusammengesetzt ist, und der die deutsche Sprache zu verstehen, und einige Kenntnisse und Wissenschaften erlangt zu haben vorgiebt. Was sollten diese jungen Herren dazu denken?

Sie fingen also an, ihren Spas mit mir zu treiben, und gaben mir Mendelsohns Phädon, der von ohngefähr auf dem Tische lag, zu lesen. Ich las sehr erbärmlich, (sowohl wegen meiner eigenen Art die deutsche Sprache lesen zu lernen, als wegen meiner schlechten Aussprache), und jene brachen abermals in ein starkes Gelächter aus, sagten aber, ich solle ihnen das Gelesene expliciren. Dieß that ich nach meiner Art. Da sie mich aber nicht verstanden, so verlangten sie, daß ich das Gelesene ins Hebräische übersetzen möchte.

Dieſes vollzog ich auf der Stelle. Die Studenten, die das Hebräiſche wohl verſtanden, geriethen in ein nicht geringes Erſtaunen, da ſie ſahen, daß ich nicht nur den Sinn dieſes berühmten Verfaſſers wohl gefaßt hatte, ſondern auch denſelben in hebräiſcher Sprache glücklich ausdrückte; ſie fingen alſo an, ſich für mich zu intereſſiren; verſchafften mir einige alte Kleidungsſtücke und Unterhaltung, während meines Aufenthalts in Königsberg und riethen mir zugleich, daß ich nach Berlin reiſen möchte, wo ich meinen Zweck am beſten erreichen würde.

Um aber dieſe Reiſe meinen Umſtänden gemäß einzurichten, riethen ſie mir ferner, ich möchte von Königsberg bis Stettin zu Schiffe reiſen, von wo ich nach Frankfurt an der Oder, und von dort nach Berlin leicht Gelegenheit finden würde.

Ich ging alſo zu Schiffe, und hatte zur Zehrung nichts mehr als geröſtetes Brod, einige Heringe, und ein Fläſchchen Branntwein. Man ſagte mir in Königsberg, daß dieſe Reiſe ohngefähr zehn und höchſtens vierzehn Tage dauern könne. Dieſe Prophezeihung aber traf nicht ein. Die

Reise dauerte, wegen kontrairer Winde, fünf Wochen.

In welchen Umständen ich mich hier befand, kann man sich leicht vorstellen. Es waren auf dem Schiffe außer mir keine andern Passagiere, als eine alte Frau, die beständig geistliche Lieder zu ihrem Troste sang. Ich kannte so wenig die pommerisch-deutsche Sprache der Schiffsleute, als diese meine jüdisch-polnisch-litthauische Sprache verstanden; bekam die ganze Zeit nichts Warmes zu genießen, und mußte im Raum auf hart beladenen Säcken schlafen. Das Schiff gerieth auch einigemal in Gefahr. Ich, wie natürlich, war den größten Theil der Zeit schiffkrank.

Endlich kam ich nach Stettin. Man sagte mir, daß ich von da bis nach Frankfurt eine Reise zu Fuße ganz spielend machen könnte. Aber wie sollte ein polnischer Jude in den elendesten Umständen, ohne einen Pfennig zum Zehren bey sich zu haben, und sogar ohne die Landessprache zu verstehn, eine Reise, wenn auch nur von wenigen Meilen machen?

Doch es mußte einmal geschehn. Ich ging also von Stettin aus, und indem ich meine elende Lage überdachte, setzte ich mich unter eine Linde und fing an bitterlich zu weinen.

Bald wurde mir etwas leichter ums Herz; ich faßte Muth und ging weiter. Nachdem ich ein Paar Meilen gemacht hatte, kam ich gegen Abend ganz ermüdet in ein Wirthshaus. Es war eben der Tag vor dem jüdischen Fasttage, der im August fällt. Meine Lage war die traurigste, die sich denken läßt. Schon heute war ich beynah vor Hunger und Durst verschmachtet, und sollte nun noch morgen den ganzen Tag fasten. Ich hatte keinen Pfennig zu verzehren und auch keine Sachen von Werth, die ich verkaufen konnte.

Nach langem Nachdenken fiel mir endlich ein, daß ich noch einen eisernen Löffel, den ich mit zu Schiffe genommen, in meinem Mantelsack haben müsse; ich holte ihn, und bat die Wirthinn, daß sie mir dafür ein wenig Brod und Bier geben möchte. Diese weigerte sich zwar anfangs, den Löffel anzunehmen, durch vieles Flehen aber wurde sie doch endlich bewogen, ein Glas sauer Bier da-

für zu akkordiren. Ich mußte mich also damit begnügen, trank mein Glas Bier, und ging nach dem Stalle aufs Stroh, um zu schlafen.

Am Morgen setzte ich meine Reise fort, indem ich vorher nach einem Orte fragte, wo Juden wohnten, damit ich in die Synagoge gehen, und die Klaglieder über die Zerstörung Jerusalems mit meinen Brüdern singen könnte.

Dieses geschahe. Nach Endigung des Betens und Singens (ungefähr gegen Mittagszeit) ging ich zu dem jüdischen Schulmeister dieses Orts, und unterredete mich mit ihm; und da dieser merkte, daß ich ein vollkommener Rabbiner war, fing er an, sich für mich zu interessiren, verschaffte mir bey einem Juden ein Abendessen, und gab mir auch ein Empfehlungsschreiben an einen andern Schulmeister im nächsten Orte mit, worin er mich als einen großen Talmudisten und ehrwürdigen Rabbiner recommandirte.

Ich fand hier auch ziemlich gute Aufnahme, wurde von dem angesehnsten und reichsten Juden dieses Orts zum Sabathessen eingeladen, und ging in die Synagoge, wo man mir die oberste Stelle

anwies, und alle einem Rabbiner gewöhnlich zukommende Ehrenbezeigungen erzeigte.

Nach Endigung des Gottesdienstes nahm mich der gedachte reiche Jude mit nach Hause, und wies mir am Tische den obersten Platz an, nehmlich zwischen sich und seiner Tochter. Diese war ein junges Mädchen von ohngefähr zwölf Jahren, und aufs schönste ausgeputzt.

Ich fing an, als Rabbiner einen sehr gelehrten und erbaulichen Diskurs zu führen, und je weniger Herr und Madam denselben verstanden, deste göttlicher kam er ihnen vor.

Auf einmal merkte ich aber zu meinem Leidwesen, daß Mamsell eine saure Miene zu machen, und das Gesicht zu verziehen anfing. Ich wußte mir anfangs dieses nicht zu erklären; wie ich aber darauf meinen Blick auf mich selbst und auf meine elende schmutzige Lumpenkleidung wandte, wurde mir sogleich dieses ganze Geheimniß enträthselt. Die Beunruhigung der Mamsell hatte ihren guten Grund. Und wie konnte es auch anders seyn? Da ich, seitdem ich von Königsberg abgereist war, ohngefähr seit sieben Wochen, kein frisches Hem-

de anzuziehn hatte, in den Wirthshäusern auf dem bloßen Strohe, worauf, wer weis wie viel arme Reisende schon gelegen hatten, liegen mußte, u. s. w.

Nun wurden mir mit einemmal die Augen aufgethan, ich übersahe mein ganzes Elend in seiner ungeheuren Größe. Aber was sollte ich machen? Wie sollte ich mir aus dieser mißlichen Lage heraushelfen? Betrübt und traurig nahm ich bald von diesen guten Leuten Abschied, und setzte meine Reise nach Berlin unter immerwährenden Kampf mit Mangel und Elend aller Art, fort.

Endlich erreichte ich diese Stadt. Hier glaubte ich meinem Elende ein Ende zu machen, und alle meine Wünsche zu erreichen, betrog mich aber leider sehr.

Da, wie bekannt, in dieser Residenzstadt kein Betteljude gelitten wird; so hat die hiesige jüdische Gemeinde zur Versorgung ihrer Armen ein Haus am Rosenthaler Thore bauen lassen, worin die Armen aufgenommen, von den jüdischen

Aeltesten über ihr Gesuch in Berlin befragt, und nach Befinden entweder, wenn sie krank sind, oder einen Dienst suchen, in der Stadt aufgenommen, oder weiter verschickt werden. Auch ich wurde also in dieses Haus gebracht, das theils mit Kranken, theils aber mit liederlichem Gesindel angefüllet war. Lange Zeit sahe ich mich vergebens nach einem Menschen um, mit dem ich mich über meine Angelegenheiten hätte besprechen können.

Endlich bemerkte ich einen Menschen, der nach seinem Anzuge zu urtheilen ein Rabbiner seyn mußte; ich wandte mich also an diesen, und wie groß war nicht meine Freude, als ich von ihm erfuhr, daß er wirklich ein Rabbiner, und in Berlin ziemlich bekannt sey. Ich unterhielt mich mit ihm über allerhand Gegenstände der rabbinischen Gelehrsamkeit, und da ich sehr offenherzig bin, so erzählte ich ihm meinen Lebenslauf in Polen, eröffnete ihm mein Vorhaben in Berlin Medicin zu studieren, zeigte ihm meinen Kommentar über den More Newochim u. s. w. Dieser merkte sich alles, und schien sich für mich sehr zu

intereſſiren. Aber auf einmal verſchwand er mir aus dem Geſichte.

Endlich gegen Abend kamen die jüdiſchen Aelteſten. Es wurde ein jeder der Anweſenden vorgerufen und über ſein Geſuch befragt. Die Reihe kam auch an mich, und ich ſagte ganz offenherzig, ich wünſche in Berlin zu bleiben, um daſelbſt Medicin zu ſtudiren.

Die Aelteſten ſchlugen mein Geſuch gerade zu ab, gaben mir meinen Zehrpfennig und gingen fort. Die Urſache dieſes Betragens gegen mich beſonders war keine andere als dieſe.

Der Rabbiner, von dem ich vorher geſprochen habe, war ein eifriger Orthodox. Nachdem er alſo meine Geſinnungen und Vorhaben ausgeforſcht hatte, ging er in die Stadt, benachrichtigte die Aelteſten der Gemeinde von meiner ketzeriſchen Denkungsart, indem ich den More Newochim kommentirt neu herausgeben wolle, und daß mein Vorhaben nicht ſowohl ſey Medicin zu ſtudiren und als Profeſſion zu treiben, ſondern hauptſächlich mich in Wiſſenſchaften überhaupt zu vertiefen, und meine Erkenntniß zu erweitern.

Dieß Letztere sehen die orthodoxen Juden als etwas, der Religion und den guten Sitten Gefährliches an, besonders glauben sie dieses von den polnischen Rabbinern, die durch einen glücklichen Zufall aus der Sklaverey des Aberglaubens befreyet, auf einmal das Licht der Vernunft erblicken, und sich von jenen Fesseln losmachen.

Dieses ist auch zum Theil wahr. Sie sind mit einem Menschen zu vergleichen, der nach lange ausgestandenem Hunger auf einmal an einem wohlbesetzten Tisch kömmt; der also mit heftiger Begierde zugreifen, und sich bis zum Ueberladen sättigen wird.

Die Verweigerung der Erlaubniß in Berlin zu bleiben, war für mich ein Donnerschlag. Das letzte Ziel aller meiner Hoffnungen, meiner Wünsche, wurde mir auf einmal, da ich demselben so nahe war, verrückt. Ich befand mich in der Lage des Tantalus, und wußte mir nicht zu helfen.

Besonders schmerzte mich das Betragen des Aufsehers dieses Armenhauses, der auf Befehl seiner Obern auf meine schleunige Abreise drang, und

und nicht eher nachließ, als bis er mich vor dem Thore sahe.

Hier warf ich mich auf die Erde nieder, und fing an bitterlich zu weinen.

Es war ein Sonntag, viele Menschen gingen wie gewöhnlich vor dem Thore spatzieren. Die mehrsten kehrten sich an mich winselnden Wurm nicht; einigen mitleidigen Seelen aber fiel dieser Anblick sehr auf; sie fragten mich nach der Ursache meines Wehklagens; ich antwortete ihnen: aber sie konnten mich, theils wegen meiner unverständlichen Sprache, theils auch wegen häufiger Unterbrechung durch Weinen und Schluchzen nicht verstehn.

Ich war so alterirt, daß ich in ein hitziges Fieber gerieth. Die Soldaten, die am Thore die Wache hielten, meldeten dieses in dem Armenhause.

Der Aufseher kam, und holte mich herein. Ich blieb den Tag über da, und freute mich in der Hoffnung recht krank zu werden, und auf diese Art einen längern Aufenthalt zu erzwingen; während wel-

welcher Zeit ich mehrere Bekanntschaften zu machen glaubte, wodurch ich Schutz und Erlaubniß in Berlin zu bleiben zu erhalten hoffte.

Aber leider wurde ich in meiner Hoffnung getäuscht. Den folgenden Tag stand ich wieder munter auf, ohne etwas Fieberhaftes zu spüren, ich mußte also fort. Aber wohin? das wußte ich selbst nicht.

Ich nahm also den ersten den besten Weg, und überließ mich dem Schicksal.

Zwey und zwanzigstes Kapitel.

Tiefster Grad des Elends und Rettung.

Am Abend kam ich in ein Wirthshaus, wo ich einen armen Fußgänger, der ein Betteljude ex professo war, antraf. Es freuete mich ungemein, einen meiner Mitbrüder anzutreffen, mit dem ich sprechen konnte, und dem diese Gegenden ziemlich bekannt waren.

Ich entschloß mich daher mit diesem Gesellschafter im Lande herumzustreichen, um auf diese Art mein Leben zu erhalten, obwohl keine solche heterogene Personen in der Welt anzutreffen sind. Ich war ein gelehrter Rabbiner, jener hingegen ein Idiot. Ich hatte mich bis jetzt auf eine ehrenvolle Art ernährt, jener aber war ein Bettler von Profession. Ich hatte Begriffe von Moralität, Schicklichkeit und Anständigkeit, jener wußte nichts von diesem allen. Leztlich war ich zwar von gesunder, aber doch schwächlicher Leibeskonstitution, je-

ner hingegen war ein starker wohlbeleibter Kerl, der den besten Soldaten hätte abgeben können.

Aller dieser Verschiedenheiten ungeachtet, schloß ich mich, da ich, um mein Leben zu fristen, in einem fremden Lande herumzuirren gezwungen war, an jenen fest an. Auf unsrer Wanderschaft bemühte ich mich, meinem Reisegefährten Begriffe der Religion und der wahren Moralität beyzubringen und dieser unterrichtete mich wieder in der Kunst zu betteln; lehrte mich die darin üblichen Formeln, und empfahl mir besonders das Fluchen, wenn ich abgewiesen werden sollte.

Aber bey aller Mühe, die er sich hierin gab, wollten doch seine Lehren bey mir nicht anschlagen. Die Bettelformeln hielt ich für abgeschmackt. Ich dachte, daß, wenn man einmal gezwungen sey, andre um Hülfe anzuflehn, man seine Empfindungen ganz simpel ausdrücken müsse; und was das Fluchen anbetrifft, so konnte ich nicht begreifen, warum ein Mensch, der einem andern eine Bitte abschlägt, den Fluch über sich ziehn sollte? und dann glaubte ich auch, daß man dadurch jenen desto mehr erbittern, und seinen Zweck desto weniger erreichen werde.

Wenn ich also mit meinem Kameraden betteln ging, so stellte ich mich immer, als betteite und fluchte ich mit jenem zugleich; in der That aber sprach ich alsdann nicht ein einziges verständliches Wort. Ging ich aber allein, so wußte ich gar nichts zu sagen; aber an meiner Miene und Stellung konnte man doch sehen, was mir fehlte.

Jener schalt mich zuweilen wegen meiner Ungelehrigkeit hierin, und ich ertrug dieses mit der größten Geduld.

Auf diese Art irrten wir in einem Bezirke von einigen wenigen Meilen beynahe ein halbes Jahr herum. Endlich entschlossen wir uns nach Polen unsre Route zu nehmen.

Wir kamen in Posen an, wo wir in dem jüdischen Armenhause, dessen Inhaber ein armer Kleiderflicker war, einkehrten. Hier faßte ich den Entschluß, meiner Wanderung, möge es auch kosten, was es wolle, ein Ende zu machen.

Es war Herbstzeit, und fing schon an ziemlich kalt zu werden; ich war beynahe nackend und baarfuß; meine Gesundheit hatte durch diese Art Wanderung, wo ich nie etwas ordentliches

zu essen bekam, mehrentheils mit verschimmelten Brodbrocken und Wasser vorlieb nehmen, und des Nachts auf altem Strohe, zuweilen gar auf bloßer Erde liegen mußte, sehr gelitten. Dazu kam noch, daß die jüdischen Heiligen- oder Bußtage heranrückten, wo ich, der ich damals ziemlich religiös war, den Gedanken nicht ertragen konnte, daß ich diese Zeit, die andere zu ihrem Seelenheil anwendeten, ganz im Müßiggange zubringen sollte.

Ich beschloß daher, von da, zum wenigsten für jetzt, nicht weiter zu gehn, und allenfalls, wenn es hoch kommen sollte, mich vor die Synagoge zu legen, und entweder da zu sterben, oder das Mitleiden meiner Brüder zu erregen, und dadurch meinem Leiden ein Ende zu machen.

Sobald daher mein Kamerad am Morgen aufwachte, sich zum Betteingehn anschickte, und mich gleichfalls dazu aufforderte, antwortete ich ihm, daß ich jetzt nicht mitgehen wolle, und da dieser mich fragte, wie ich doch auf eine andere Art mein Leben zu erhalten dächte, konnte ich nichts mehr antworten, als: Gott wird schon helfen.

Darauf ging ich nach der Judenschule. Hier fand ich einige junge Schüler, die theils lasen, theils aber auch sich die Abwesenheit ihres Lehrers zu Nutze machten, und die Zeit mit Spielen zubrachten.

Auch ich nahm ein Buch zum Lesen. Jene, denen mein seltsamer Anzug auffiel, näherten sich mir, fragten mich, woher ich komme? und was mein Vorhaben sey? Ich beantwortete ihnen diese Fragen in meiner litthauischen Sprache, worüber jene zu lachen, und sich über mich lustig zu machen anfingen.

Ich kehrte mich wenig daran; und da ich mich erinnerte, daß vor einigen Jahren ein Oberrabbiner aus meiner Gegend zum Oberrabbiner in Posen aufgenommen worden, und dieser einen Bekannten und guten Freund von mir als Schreiber mitgenommen hatte, so fragte ich die Knaben nach diesem Freunde. Zu meinem größten Leidwesen erfuhr ich, daß er nicht mehr in Posen anzutreffen wäre, indem er mit dem Oberrabbiner, der nachher befördert, und zum Oberrabbiner in Hamburg aufgenommen worden, nach diesem Orte gereist sey; daß er aber seinen Sohn, einen Knaben von ohngefähr zwölf Jahren in Posen bey dem jetzigen

Oberrabbiner, der ein Schwiegersohn des vorigen sey, zurückgelassen habe.

Diese Nachricht betrübte mich nicht wenig; doch machte mir der letzte Umstand noch einige Hoffnung.

Ich fragte daher nach der Wohnung des neuen Oberrabbiners, ging hin, scheute mich aber, da ich fast nackend war, hereinzutreten, und wartete daher bis ich jemanden in dieß Haus hereingehen sahe. Diesen bat ich, er möchte doch so gut seyn, mir meines Freundes Sohn herauszurufen.

Er erkannte mich gleich und bezeugte sein Erstaunen, mich in einem solchen elenden Zustande hier zu sehn. Ich erwiederte hierauf, daß es jetzt nicht die Zeit sey, alle Unglücksfälle zu erzählen, die mich in diesen Zustand versetzt hätten, und daß er nur für jetzt darauf bedacht seyn solle, wie er dieses Elend um etwas erleichtern könne.

Er versprach es, ging zum Oberrabbiner, und meldete mich als einen großen Gelehrten und frommen Mann, der durch besondere Zufälle in einen sehr elenden Zustand gerathen sey.

Der Oberrabbiner, der ein vortrefflicher Mann, ein scharfsinniger Talmudist, und von einem sehr sanften Karakter war, wurde von meinem Elende gerührt, ließ mich zu sich kommen, unterhielt sich mit mir eine geraume Zeit, disputirte mit mir über die wichtigsten Gegenstände aus dem Talmud, und fand mich in allen Fächern der jüdischen Gelehrsamkeit sehr [illegible].

Darauf fragte er mich nach meinem Vorhaben, und ich sagte ihm, ich wünschte als Hofmeister in irgend einem Hause anzukommen, für jetzt aber wünschte ich nichts mehr, als die heiligen Tage hier feyern zu können, und zum wenigsten diese kurze Zeit über meine Reisen zu unterbrechen.

Der gutmüthige Rabbiner hieß mich, was dieses anbeträfe, unbesorgt seyn, nannte mein Verlangen eine Kleinigkeit und sagte, daß es nicht mehr als billig sey. Er gab mir darauf so viel Geld, als er bey sich hatte, invitirte mich, so lange als ich mich hier aufhalten würde, alle Sabbath bey ihm zu essen, und befahl seinen Knaben, daß er für mich ein anständiges Logis schaffen solle.

Dieser kam bald wieder, und führte mich in meine Wohnung.

Nun glaubte ich, daß diese Wohnung keine andere, als ein Kämmerchen bey irgend einem armen Manne seyn würde. Ich erstaunte daher nicht wenig, als ich mich im Hause eines der ältesten Juden dieser Stadt sahe, wo man für mich ein sehr properes Stübchen zurecht gemacht hatte, welches die Studierstube dieses Mannes war, der sowohl selbst, wie auch sein Sohn, ein großer Gelehrter war.

So bald ich mich ein wenig umgesehn hatte, ging ich zu der Hausfrau, steckte ihr einige Pfennige in die Hände, und bat sie, daß sie mir dafür eine Grützsuppe zum Abendessen zubereiten möchte. Diese fing an über meine Simplicität zu lächeln, und sagte: „nein mein Herr, wir haben so nicht akkordirt, der Oberrabbiner hat sie uns nicht so empfohlen, daß Sie sich für ihr Geld eine Grützsuppe bey uns machen lassen sollen," und erklärte mir, daß ich nicht bloß in ihrem Hause logiren, sondern auch so lange als ich mich in dieser Stadt aufhalten würde, essen und trinken solle.

Ich erstaunte über dieses unerwartete Glück, aber noch größer war mein Entzücken, als man mir nach dem Abendessen ein reinliches Bette anwieß; ich

traute meinen Augen nicht, und fragte zu verschiedenenmalen: „ist dieses wirklich für mich?“

Mit Wahrheit kann ich versichern, daß ich nie, sowohl vor dieser Begebenheit als nachher, einen solchen Grad von Glückseligkeit gefühlt habe, als damals, als ich mich zu Bette legte und meine, seit einem halben Jahr strapazirten, ja beynahe zerbrochnen Glieder, in einem weichen Bette ihre vorige Stärke wieder erlangen fühlte.

Ich schlief bis spät auf den Tag. Kaum war ich aufgestanden, so schickte der Oberrabiner nach mir, und ließ mich zu sich bitten. Als ich erschien, fragte er mich, wie ich mit meinem Logis zufrieden sey. Ich konnte keine Worte finden, meine Empfindung hierüber auszudrücken, und rief in einer Extase: „Ich habe in einem Bette geschlafen!“ Der Oberrabbiner freute sich ungemein darüber, schickte darauf nach dem Schulkantor; so bald dieser kam, sagte er zu ihm: „H . . . gehn Sie zu dem Kaufmann . . . , und nehmen Sie für H. S. auf meine Rechnung Zeuch zu einem Kleide.“

Darauf wandte er sich zu mir und fragte mich: was beliebt Ihnen für ein Zeuch? durchdrungen

von der Empfindung der Dankbarkeit und Hochachtung für diesen vortreflichen Mann, konnte ich hierauf gar nichts antworten. Ein Thränenstrom der mir die Wangen herabfloß, diente statt aller Antwort.

Der Oberrabbiner ließ mir auch neue Wäsche machen. In zwolen Tagen war alles fertig. Mit reiner Wäsche und einem neuen Kleide ausstaffirt gieng ich zum Oberrabbiner; ich wollte ihm meine Dankbarkeit bezeugen, konnte aber kaum einige abgebrochne Worte herausbringen. Für den Oberrabbiner war dieses ein entzückender Anblick. Er lehnte meinen Dank ab und sagte: ich solle ihm dieses nicht so hoch anschreiben, indem das, was er für mich gethan habe, nur eine Kleinigkeit und der Rede nicht werth sey.

Nun möchte der Leser vielleicht glauben, daß dieser Oberrabbiner ein reicher Mann gewesen sey, bei dem die Kosten, die er auf mich wandte, wirklich eine Kleinigkeit gewesen wären; aber ich kann versichern, daß es sich damit ganz anders verhielt. Der Oberrabbiner hatte nur ein mäßiges Gehalt, und da er sich bloß mit dem Studium abgab, so hatte seine Frau die Verwaltung seiner Geschäfte,

und seine Haushaltung zu besorgen. Er mußte also dergleichen Handlungen ohne Wissen seiner Frau ausüben und vorgeben, daß ihm andere Leute Geld dazu gegeben. Uebrigens führte er für sich ein sehr mäßiges Leben, fastete täglich, außer am Sabbath, und aß die ganze Woche über kein Fleisch.

Demohngeachtet aber mußte er doch, um seine Neigung zum Wohlwollen zu befriedigen, Schulden machen. Die strenge Lebensart, das viele Studieren und Nachtwachen schwächten seine Kräfte so sehr, daß er, nachdem er zum Oberrabbiner in Förde aufgenommen worden, wohin ihm eine große Anzahl Schüler folgte, ohngefähr in dem sechs und dreißigsten Jahre seines Alters starb. Wie kann ich ohne die tiefste Rührung an diesen göttlichen Mann denken.

Ich hatte noch in meinem vorigen Logis bei dem armen Kleiderflicker einige Kleinigkeiten zurückgelassen, und ging also hin, um diese abzuholen. Der arme Kleiderflicker, seine Frau und mein ehemaliger Bettel-Kamerad, die schon von der glücklichen Veränderung, die mit mir vorgegangen war, gehört hatten, erwarteten mich mit Ungeduld.

Eine rührende Szene! Der Mann, der vor drei Tagen in dieser armen Hütte ganz entkräftet, halb nackend und baarfuß, anlangte, den die armen Bewohner dieses Hauses als einen Auswurf der Natur betrachteten, und dessen Kamerad in dem leinwandnen Kittel mit Spott und Verachtung auf ihn herabsahe, dieser Mann kommt nun (sein Auf gieng vor ihm) mit einem heitern Gesichte, als ein Oberrabbiner gekleidet, in einer ehrwürdigen Gestalt in eben diese Hütte.

Sie bezeugten alle ihre Freude und Verwunderung über diese Transformation. Die arme Frau nahm ihren Säugling auf die Arme, und bat für ihn, mit thränenden Augen, um den Seegen. Mein Kamerad bat mich sehr rührend um Verzeihung wegen seiner rohen Behandlung; er sagte, er schätze sich glücklich, einen solchen Reisegefährten gehabt zu haben, würde aber sich für unglücklich halten, wenn ich ihm seine aus Unwissenheit begangenen Fehler nicht verzeihen wollte.

Ich redete alle sehr liebreich an, gab dem Kleinen meinen Seegen, und meinem Reisekameraden alles Baare, das ich in meiner Tasche hatte, und gieng sehr gerührt zurück.

Unterdessen hatte das Bezeigen des Oberrabbiners gegen mich, wie auch das meines neuen Wirthes, der selbst ein großer Gelehrter war, und durch häufige Unterredungen und Disputiren mit mir eine hohe Meinung von meinen Talenten und Gelehrsamkeit gefaßt hatte, meinen Ruf in der Stadt so ausgebreitet, daß alle Gelehrte dieser Stadt mich, als einen berühmten reisenden Rabbiner, zu sehn und mit mir zu disputiren kamen; je näher sie mich aber kennen lernten, in deste größrer Achtung wurde ich von ihnen gehalten.

Diese Zeit war unstreitig die glücklichste und ehrenvollste Periode in meinem Leben.

Die jungen Gelehrten dieser Stadt beschlossen in ihrer Versammlung, mir ein Gehalt auszumachen, wofür ich ihnen Vorlesungen über das berühmte tiefsinnige Werk des Maimonides, More Nevochim halten sollte. Dieser Vorschlag blieb aber aus der Ursache unausgeführt, weil die Aeltern dieser jungen Leute besorgten, daß ihre Kinder dadurch verführt, und durch Selbstdenken über Religion in ihrem Glauben wankend gemacht

werden möchten. Sie gestanden zwar, daß ich bey meiner Neigung zum Nachdenken über Religion dennoch ein frommer Mann und orthodoxer Rabbiner sey; trauteten aber ihren Kindern so viel Beurtheilung nicht zu, daß sie diesen Weg einschlagen könnten, ohne von dem einen Extrem zum andern, vom Aberglauben zum Unglauben überzugehn, wo sinn sie auch vielleicht Recht hatten.

Nachdem ich ungefähr vier Wochen auf diese Art zugebracht hatte, kam der Mann, bey dem ich logirte, zu mir, und redete mich auf folgende Weise an: Herr S.! erlauben Sie mir, daß ich Ihnen einen Vorschlag thue! Sind Sie bloß zum Selbststudium geneigt, so können Sie hier bleiben, so lange Sie immer wollen. Wollen Sie sich aber nicht bloß in sich konzentriren, und sind Sie geneigt, mit Ihren Talenten der Welt zu nutzen, so ist hier ein reicher Mann, einer der vornehmsten dieser Stadt, der einen einzigen Sohn hat und der nichts so sehr wünsche, als Sie zum Hofmeister zu haben. Dieser Mann ist mein Schwager; wenn Sie es also nicht seinetwegen thun wollen, so thun Sie es meinetwegen, und dem Oberrabbiner zu Gefallen, dem die Erzie-

hung meines Schwesterſohnes, der in ſeiner Familie vermählt iſt, am Herzen liegt.

Mit Freuden nahm ich dieſes Anerbieten an. Ich kam alſo in dieſe Familie unter vortheilhaften Bedingungen als Hofmeiſter, und blieb zwey Jahre in größter Ehre darin. Man that nichts in dieſem Hauſe ohne mein Wiſſen. Man begegnete mir mit der größten Ehrerbietung. Man hielt mich beynahe für ein mehr als menſchliches Weſen.

So floſſen die Paar Jahre unvermerkt und glücklich für mich hin. Unter der Zeit gingen aber doch einige kleine Begebenheiten mit mir vor, die ich in dieſer Geſchichte nicht übergehen zu dürfen glaube.

Erſtlich ging die Hochachtung für meine Perſon in dieſem Hauſe ſo weit, daß man mich malgré moi zum Propheten machen wollte. Es ging damit folgendermaßen zu.

Mein Schüler war mit der Tochter eines Oberrabbiners, der ein Schwager des Oberrabbiners in Poſen war, verſprochen worden. Die Braut, ein Mädchen von ungefähr zwölf Jahren, wurde, wie gewöhnlich, zu den Pfingſtfeyertagen von ihren Schwiegereltern nach Poſen abgeholt. Bey dieſem

sem Besuch bemerkte ich, daß dieses Mädchen von sehr phlegmatischen Temperament, und ziemlich schwindsüchtig sey. Ich entdeckte dieses dem Bruder meines Hausherrn, und fügte noch mit einer bedeutenden Miene hinzu, ich sey für das Mädchen sehr besorgt, indem ich nicht glaube, daß ihre Gesundheit von langer Dauer seyn werde. Nach den Feyertagen wurde das Mädchen zu ihren Aeltern zurückgeschickt und vierzehn Tage nachher bekam man einen Brief, worin ihr Tod gemeldet wurde.

Nun wurde ich nicht nur in diesem Hause, sondern in der ganzen Stadt für einen Propheten gehalten, der den Tod dieses Mädchens vorausgesagt hätte.

Da ich zu nichts weniger als zum Betrug geneigt war, suchte ich diese abergläubischen Menschen auf andre Gedanken zu bringen, und sagte, daß ein jeder, der einige Beobachtungen in der Welt gemacht hätte, ebendasselbe hätte voraussagen können; aber es half nichts; ich war einmal Prophet und mußte es bleiben.

Zweytens wurden in einem jüdischen Hause des Freytags Fische auf den Sabbath zurecht gemacht.

Es kam demjenigen, der einen Karpfen aufschnitt, vor, als gäbe dieser einen Laut von sich. Dieses setzte alle in ein panisches Schrecken. Man ließ den Rabbiner fragen, was man mit diesem stummen Fische, der zu reden gewagt hätte, machen solle? Dieser befahl, in der abergläubischen Meinung, als wäre der Karpfen von einem Geiste besessen, man solle ihn in einem Leichentuche aufs herrlichste begraben.

Man wurde in dem Hause, wo ich war, von dieser schauervollen Begebenheit gesprochen. Ich, der ich mich durchs fleißige Studiren des More Newochim schon ziemlich von dergleichen abergläubischen Meinungen losgemacht hatte, lachte herzlich darüber, und sagte: wenn man den Karpfen anstatt zu begraben, lieber mit zugeschickt hätte, so würde ich den Versuch gemacht haben, wie ein solcher begeisterter Karpfen doch schmecken müsse.

Dieses Bon mot wurde bekannt. Die Gelehrten ereiferten sich darüber, schrieen mich für einen Ketzer aus, und suchten mich auf alle Art zu verfolgen.

Die Achtung, die man aber in dem Hause, worin ich Hofmeister war, für mich hatte, machte alle ihre Bemühungen fruchtlos.

Da ich mich auf diese Art sicher sahe, und durch den Geist des Fanatismus vielmehr zum fernern Nachdenken angespornt, als abgeschreckt wurde, fing ich an, die Sachen ein wenig weiter zu treiben: verschlief mehrentheils die Gebetszeit, kam selten in die Synagoge, u. dgl. Endlich wurde das Maaß meiner Sünden so voll, daß mich nichts mehr vor der Verfolgung sichern konnte.

In dem Eingange des Gemeindehauses zu Posen befindet sich, wer weiß seit welcher Zeit, ein Hirschhorn in die Wand eingeschlagen. Von diesem behaupten alle Juden einstimmig, daß derjenige, der dieses Hirschhorn berühre, auf der Stelle sterben müsse, und erzählen eine Menge Beyspiele dieser Art.

Mir wollte dieses nicht in den Kopf, ich lachte darüber, und da ich einst mit andern Juden aus dieser Stadt vor dem Hirschhorn vorbeyging, sagte ich zu ihnen: Ihr Poser Narren, die ihr glaubt, daß derjenige, der dieses Horn berühre, auf der Stelle sterben müsse; seht, ich wage es, dasselbe zu berühren.

Diese erwarteten voller Entsetzen auf der Stelle meinen Tod, da er aber nicht erfolgte, so verwandelte sich ihre Bangigkeit für mich in Haß. Sie betrachteten mich als einen, der das Heiligthum entweiht habe.

Dieser Fanatismus machte bey mir das Verlangen rege, nach Berlin zu reisen und den Rest des mir anklebenden Aberglaubens durch Aufklärung zu vernichten. Ich forderte daher von meinem Herrn den Abschied. Dieser äußerte zwar den Wunsch, daß ich noch länger in seinem Hause bleiben möchte, und versicherte mich seines Schutzes wider alle Verfolgung.

Da ich aber einmal meinen Entschluß gefaßt hatte, wollte ich denselben nicht ändern; nahm also von meinem Herrn und seiner ganzen Familie Abschied, setzte mich auf die Frankfurter Post, und reisete nach Berlin.

Ende des ersten Theils.

A. CCL 2171.
Hz (2

G. d. G.

Salomon Maimon's

Lebensgeschichte.

Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben

von

K. P. Moritz.

Zweiter und letzter Theil.

Berlin, 1793.
bei Friedrich Vieweg dem ältern.

Inhalt des zweiten Bandes.

Einleitung.
Erweiterung meiner Erkenntniß und Entwickelung meines Karakters. Den entscheidendsten Einfluß darauf, hatten die Schriften des berühmten Rabbi Moses Ben Maymon. Präzise Darstellung von dem Geiste dieser Schriften. S. 1

Erstes Kapitel. More Nevochim, dessen Plan, Zweck und Methode Theologia politica. . . 15

Zweites Kap. Fortsetzung. Auslegung vieldeutiger Ausdrücke. Die Sprache ist in den Händen der Theologen, was der Thon in den Händen des Töpfers. Antirousseauische Hebung eines Einwurfs. Vorsichtigkeitsregel für angehende Metaphysiker: man muß erst schwimmen lernen, ehe man sich aufs Weltmeer wagt. . 32

Drittes Kap. Fortsetzung. Die Krähe wird der von andern Vögeln gestohlnen Federn beraubt, oder Verneinung der positiven Eigenschaften Gottes. 48

Viertes Kap. Fortsetzung. Erklärung der mannigfaltigen Namen Gottes, als Benennungen seiner Wirkungsarten. Schicksale der Metaphysik. Sie wird Sklavinn der Theologie. Ihre Ausartung in Dialektik. Dialektiker. . . . 59

Fünftes Kap. Fortsetzung. Begriff von den Engeln. Einige bleiben auf ihren Gesandtschaftsposten, andre aber werden auf hohen Befehl zurückgerufen. Entstehungs- und Wirkungsart der einfachen Wesen. Gründe der Aristoteliker für die Ewigkeit der Welt. 78

Sechstes Kap. Fortsetzung. Gegengründe. Psychologische Erklärung der Weissagung, ohne daß diese dadurch von ihrer Würde verliert. . 94

Siebentes Kap. Fortsetzung. Beziehung aller Naturbegebenheiten auf Gott. Eine sehr bequeme und fromme Methode. Die göttliche Equipage, eine kosmologische Vorstellung, wovon aber schwerlich dem Propheten Ezechiel geträumt hat. Vortreffliche Moral, aber nicht nach neuem Geschmack. Ursprung des Uebels. Vorhersehung. Finalursachen. . . . . 107.

Achtes Kap. Fortsetzung. Hebung der Zweifel wieder Gottes Allwissenheit. Das Buch Hiob als Vehikel einer metaphysischen Abhandlung über die Vorsehung. . . . . S. 119
Neuntes Kap. Mosaische Gesetzgebung. Abgeschmacktes Heidenthum der Sabäer, eine Veranlassung zu vielen sonst unerklärbaren Gesetzen, wovon noch der Barr übrig geblieben ist. 127
Zehntes Kap. Beschluß des More Newochim. Vortreffliche Moral. Bestimmung des wahren Gottesdienstes, der die Priester entbehrlich macht. 139
Eilftes Kap. Meine Ankunft in Berlin. Bekanntschaften. Mendelsohn. Das verzweifelte Studium der Metaphysik. Zweifel. Vorlesungen über Locke und Adluna. 151
Zwölftes Kap. Mendelsohn. Ein Kapitel dem Andenken eines würdigen Freundes geweihet. 162
Dreizehntes Kap. Meine anfängliche Abneigung gegen die schönen Wissenschaften, und nachmalige Verehrung. Abreise von Berlin. Aufenthalt in Hamburg. Ich ersaufe mich, auf eben die Art, wie ein schlechter Akteur sich erschießt. Eine alte Närrinn verliebt sich in mich, bekömmt aber einen Korb. 187
Vierzehntes Kap. Ich komme abermals nach Hamburg, werde von einem lutherischen Pastor für ein räudiges Schaf und der Aufnahme in die christliche Heerde für unwürdig erklärt. Ich werde Gymnasiast und jage den Oberrabbiner in's Bockshorn. 215
Funfzehntes Kap. Dritte Reise nach Berlin. Gescheiterter Plan der hebräischen Schriftstellerey. Reise nach Breslau. Ehescheidung. . . 232
Sechszehntes Kap. Vierte Reise nach Berlin. Mißliche Umstände und Hülfe. Studium der Kantischen Schriften. Charakteristik meiner eignen Arbeiten. 253
Schluß-Kap. Der lustige Ball. 274

Vorrede.

Es geschieht nicht meinetwegen, sondern bloß deinetwegen, liebster Leser, wenn ich zum zweiten Theil meiner Lebensgeschichte noch eine Vorrede schreibe; um dir den gehörigen Gesichtspunkt aus welchem du sie beurtheilen und die Art wie du dir dieselbe zu Nutze machen kannst, genau anzugeben.

Es ist nicht bloß eine Autorgrimasse, wenn ich dir sage, wie sehr ich abgeneigt war, diese Lebensgeschichte zu schreiben, nicht eben deßwegen weil ich glaubte, daß es nur grossen Männern von Titel und Range zukömmt, von den Staatsaffairen worinn sie in ihrem Leben verwickelt waren, von den Hofkabalen mit denen sie beständig zu kämpfen hatten, kurz von ihren politischen oder militärischen Expedizionen zu Wasser und zu Lande der Welt Rechenschaft zu geben; weil es manche Rücksichten geben kann worinn geringfügig scheinende Vorfälle des menschlichen Lebens weit interessanter und lehrreicher seyn können, als die vorerwähnte glänzende Thaten, die sich überall ziemlich gleich bleiben, so daß man, vorausgesetzt, daß die Lage der Person die sie betreffen bekannt ist, diese Vorfälle schon a priori ahnden und mit ziemlicher Genauigkeit vorhersagen kann. Die Figur ist unerschöpflich, dahingegen Beschrei-

bungen dieser Art schon längst erschöpft worden sind.

Die wahre Ursache also die mich davon abhielt, ist keine andere als das Bewußtseyn meines Unvermögens, die Vorfälle meines Lebens die an sich in psychologischer, padagogischer und moralischer Rücksicht interessant und lehrreich genug seyn möchten, so darzustellen als es diesen Zwecken gemäß ist.

Da ich bloß in psychologischer Rücksicht einige Fragmente davon in dem Magazin zur Erfahrungsseelenkunde lieferte, so fanden diese, über meine Erwartung, so vielen Beifall, daß ich länger dem Wunsch meiner Freunde und besonders (welches in meiner Lage das wichtigste ist) des Herrn Verlegers, der selbst Kenner ist, diese Lebensgeschichte so unvollkommen sie auch gerathen möchte, ganz zu liefern, nicht widerstehen konnte.

Ich habe diese Lebensgeschichte zwar nicht nach deutlich entwickelten Regeln einer guten Biographie geschrieben; doch glaube ich im Stande zu seyn dir, liebster Leser! so wohl von dem Plan als den Regeln die ich hierinn, ohne mein Bewußtseyn, befolgt habe, Rechenschaft zu geben.

Erstlich habe ich mir vorgesetzt, in meinen Erzählungen und Beschreibungen, der Wahrheit, sie mag zum Vortheil oder Nachtheil meiner Person, Familie, Nation oder sonstigen Verhältnisse ausfallen, getreu zu bleiben. Ich bin im ersten Falle weit entfernt von der so genannten Bescheidenheit, die Schutzwehr aller Nichtswürdigen, mich verleiten zu lassen, das

was andern nützlich seyn könnte, bloß deswegen zu verschweigen, weil es mir auf irgend eine Weise schmeichelhaft ist.

Die wahre Bescheidenheit befiehlt keineswegs: eigene Vorzüge so viel als möglich zu verbergen, damit nicht andere denen sie mangeln, dadurch gedemüthigt werden: (Eine für die menschliche Bestimmung fatale Forderung!) indem sich andere diese Demüthigung leicht hätten ersparen können, — sondern bloß eigene Vorzüge nicht zu hoch anzuschreiben, und sie nach einer angestellten Vergleichung derselben mit den weit größeren Vorzügen anderer, ja! mit der höchsten, dem Menschen möglichen Vollkommenheit, auf ihren wahren Werth herabzusetzen.

So will ich auch in zweiten Falle nichts Menschliches, das mir, aus Unwissenheit, Erziehungsfehler u. d. g. in meinem Leben hätte begegnen können, nach dem bekannten Spruch: homo sum nihil humanum a me alienum puto, und welches in Ansehung seiner Folgen andern zur Warnung dienen könnte, aus einer Affektazion der Unfehlbarkeit, verschweigen, oder zu übertünchen suchen.

Andern Personen mit denen ich in irgend ein Verhältniß gerathen bin, lasse ich eben diese Gerechtigkeit widerfahren. Ich stelle ihre gute Handlungen als Muster zur Nachahmung auf, und die schlechten in ihrer Blöße dar.

Du wirst auch bemerkt haben, liebster Leser! daß die Menschen in der Art ihre Vollkommenheiten und Mängel zu äußern, füglich in drei Klassen eingetheilt werden können. Die

aus der erſten Klaſſe ſind ſehr wohlwollend, ſie ſuchen alles Gute und Schöne das ſie aus ihrem Inneren auftreiben können, andern zum Beſten zur Schau zu ſtellen; das Böſe und Thörichte hingegen verwahren ſie aufs ſorgfältigſte zu ihrem eigenen Gebrauche. Dieſe ſind die ſo genannten Weltleute und Menſchen von Erziehung. Die aus der zweiten Klaſſe machen es gerade umgekehrt, behalten ihre Weisheit für ſich und bringen ihre Thorheit zu Markte. Die aus der dritten Klaſſe gehen den Mittelweg, und geſtehen andern mit ſich ſelbſt gleiche Rechte zu, indem ſie ihre Produkte, wie ſie nach dem Seegen des Herrn gerathen, andern mittheilen. Dieſen wird ſelten Gerechtigkeit widerfahren, beſonders ſeit dem Sündenfall, da die Menſchen geneigt ſind alles lieber von der ſchlechten als von der guten Seite zu betrachten, und jene, da ſie von dem einmahl angenommenen geſellſchaftlichen Ton ſo ſehr abweichen, keine leichte Ueberſicht des Ganzen, ſondern bloß Bruchſtücke zur Beurtheilung darbieten. Wer das Unglück hat zu dieſer Klaſſe zu gehören, wird von manchen Theologen als ein der Religion gefährlicher Menſch; von manchen Politikern, als ein Störer der geſellſchaftlichen Ruhe, von manchen Medizinern als einer der Verſtopfung in der Leber hat, vorgeſtellt; ja manche Damen bekamen ſchon bei ſeinem Anblick vapeurs. Alle dieſe Manche aber ſind nach dem Urtheil des groſſen Methaphyſikers Butler: Inſtrumente deren ſich Schurken zur Erreichung ihrer Abſichten bedienen, d. h. Narren.

Ich habe daher, liebster Leser, in dieser Lebensbeschreibung dir zum Nutzen und Frommen, so wohl mir selbst als andere mit denen ich in irgend ein Verhältniß gerathen bin, die gehörige Stelle angewiesen, und daraus eines jeden Handlungsweise zu bestimmen gesucht.

Ich bin zwar kein großer Mann, kein Philosoph für die Welt, kein Possenreißer; habe auch in meinem Leben keine Mandel Mäuse in die Luftpumpe erstickt keine Frösche auf die Tortur bringen, auch keine Männchen durch die Elektrizität tanzen lassen. Aber was thut dieses zur Sache? ich liebe die Wahrheit, und wo es darauf ankömmt frage ich selbst nach dem Teufel und seiner Großmutter nicht.

Da ich nun die Wahrheit aufzusuchen, meine Nation, mein Vaterland und meine Familie verlassen habe, so kann man mir nicht zumuthen, daß ich geringfügiger Motiven halber, der Wahrheit etwas vergeben sollte.

Persönliche Feindschaft hege ich gegen niemand, wer aber ein Feind der Wahrheit ist, wer sein Ansehen beim Publikum dazu mißbraucht, dasselbe aus niedrigen Absichten irre zu führen, ist eo ipso mein Feind, sollte er auch übrigens mit mir in gar keinem besondern Verhältniß stehen; und ich werde keine Gelegenheit verabsäumen dem Publicum sein Betragen in das rechte Licht zu stellen, er mag römischer Bischof, Professor, oder türkischer Sultan seyn.

Vorrede.

Es ist eine ausgemachte Wahrheit: Die Natur thut keinen Sprung. Alle große Begebenheiten sind Folgen vieler kleinern, die theils mit einander einstimmig theils aber einander entgegengesetzt gewirkt, und sich einander wechselseitig eingeschränkt haben, so daß diese große Begebenheiten nicht anders als deren Resultate betrachtet werden müssen.

Da nun wie du, liebster Leser, schon aus dem ersten Theil gesehen haben wirst, mit meiner Bildung eine große und dem Anschein nach plötzliche Veränderung vorgegangen ist, so hielt ich es für Pflicht diese Lebensgeschichte in dieser Rücksicht pragmatisch zu behandeln, und nichts auch an sich geringfügiges, welches aber in Ansehung meiner Bildung von Folgen war, wegzulassen. Ein grosser, ja vielleicht der größte Mann den unsere Nation bisher aufweisen kann, hatte durch seine Schriften, so wohl auf die Ausbildung meiner geringen Fähigkeiten, als meines Charakters den größten Einfluß.

So wohl die Dankbarkeit gegen diesen meinen größten Wohlthäter, als die nur vorgesetzte pragmatische Behandlung dieser Lebensgeschichte, haben mich also bewogen dir, liebster Leser, mit dem Geiste dieses vortreflichen Lehrers, und mit seiner originellen Art die wichtigsten Gegenstände der menschlichen Angelegenheiten zu behandeln bekannt zu machen, wodurch wie ich hoffe, manches in meinem Charakter und meiner Denkungsart sonst Unerklärbares sich erklären lassen wird.

Nicht eben die besondern Lehrmeinungen, sondern die edle Kühnheit im Denken, die keine andere Gränzen erkennt, als die Gränzen der Vernunft selbst; die Liebe zur Wahrheit die über alles gehet, die Festigkeit der Prinzipien und die strenge Methode in der Ableitung der darauf gegründeten Wahrheiten, der Eifer wieder alle Erziehungsvorurtheile, Schwärmerei, und Aberglauben von der einen Seite, wie auch die Biegsamkeit im Denken, und die einem Philosophen unentbehrliche Kunst Gedanken mit Gedanken umzutauschen, wo der Unterschied bloß den Ausdruck betrift, sind es die auf meiner Bildung den meisten Einfluß hatten. Ich habe die Denkungsart und Gesinnungen dieses grossen Mannes in einem Auszuge aus einem seiner wichtigsten Werke dargestellt. Ich begnügte mich nicht mit einer trocknen Uebersetzung (wie die des Pufendorfs) sondern habe einige dunkle Stellen erläutert, andere nach der neuern Philosophie berichtigt und die Lükken des Raisonements auszufüllen gesucht. Dieses muß schon als ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie dem philosophischen Geschichtsforscher sehr willkommen seyn.

Auch habe ich meine andern Wohlthäter, die unmittelbar oder mittelbar zu meiner geistlichen Widergeburt auf irgend eine Weise beigetragen haben, nicht vergessen. Die diesen vortreflichen Männern schuldige Dankbarkeit aber vermag doch nicht so viel über mich daß ich nicht auch ihre schwache Seiten (wo dieses zur Rechtfertigung meines Betragens nothwen-

dig schien) rügen sollte; nach dem bekannten Spruch: amicus Socrates, amicus Plato, sed magis amica veritas.

Da ich endlich Schriftsteller wurde, und meine Gedanken, wie ich sie gefaßt habe, auf meine eigene Art bekannt machte, so war es natürlich entweder mißverstanden oder gar nicht verstanden zu werden. Ich sahe mich also hier gezwungen zum Nutzen eines jeden Wahrheitsfreundes, der sich nicht begnügt Bücher bloß aus Anzeigen der Journalisten kennen zu lernen, dem Publiko auch hievon Rechenschaft zugeben, den Plan meiner Schriften und ihre Behandlungsart aufs genauste zu bestimmen, und dadurch die Mißverständnisse zu berichtigen.

Offenherzigkeit ist ein Hauptzug meines Charakters. Ich wollte mich daher nicht bloß durch eine treue Beschreibung meiner Handlungsweise in manchen Vorfällen meines Lebens, sondern hauptsächlich durch die Art dieser Beschreibung selbst nach dem Leben schildern.—

Außerdem soll meine Lebensgeschichte gleichsam mein Inventarium seyn, worinn so wohl, wie viel ich meiner Bestimmung näher gekommen, als dasjenige was noch dazu mangeln möchte, aufs Treuste eingetragen worden und zur Erkenntniß meiner selbst, wie auch zur möglichen Verbesserung dienen.

Einleitung.

Erweiterung meiner Erkenntniß und Entwickelung meines Karakters. Den entscheidendsten Einfluß darauf, hatten die Schriften des berühmten Rabbi Moses Ben Maymon. Präzise Darstellung von dem Geiste dieser Schriften.

Aus dem ersten Theil dieser Lebensgeschichte ergiebt es sich, daß, ungeachtet aller Hindernisse, die das Glück der Ausbildung meiner geringen Fähigkeiten und der Entwickelung meines Karakters in den Weg legte, diese dadurch zwar aufgehalten, aber dennoch nicht völlig unterdrückt wurde. Und wie es ein Gesetz der Natur überhaupt ist, daß immer die Wirkung der Gegenwirkung gleich seyn muß, so scheint es auch in Ansehung meiner eine zweckmäßige Einrichtung der weisen Vorsehung gewesen zu seyn, daß selbst diese Hindernisse gewissermaßen Beförderungsmittel zur Erreichung dieses Zweckes abgeben mußten. Den Mangel an ver-

nünftigen Lehrern und zweckmäßiger Lektüre mußte eigenes Nachdenken ersetzen. Die Seltenheit der zu diesem Behuf tauglichen Schriften mußte mir diejenigen, die ich grade haben konnte, um desto schätzbarer machen. Ich mußte meine ganze Aufmerksamkeit auf sie wenden, ihre Mängel verbessern, ihre Lücken ausfüllen, und in den dunklen, verworrenen Chaos, Licht und Ordnung zu bringen suchen. Ich fing an nach und nach einzusehn, daß alle die im ersten Theile erzählten Unglücksfälle, die mich und meine Familie betrafen keinesweges Folgen einer fatalen Nothwendigkeit, oder Strafen für eingebildete Sünden, der Gemeinplatz der Unwissenheit und Trägheit, sondern größtentheils Folgen dieser eignen Unwissenheit und Trägheit selbst waren. Die Vorstellung der Mittelursachen verdrängte nach und nach die ihre Gränzen überschreitende Vorstellung der ersten Ursache, und setzte sie auf ihre wahre Bestimmung, als Idee, zurück, diese Mittelursachen bis ins Unendliche aufzusuchen. — Die melancholische und schwärmerische Religion, wurde nach und nach in eine Vernunftreligion

verwandelt; die Stelle des sklavischen Gottesdienstes, vertrat die freie Ausbildung des Erkenntnißvermögens und der Sittlichkeit; und Vollkommenheit wurde als Bedingung der wahren Glückseligkeit von mir erkannt.

Den entscheidendsten Einfluß auf diese glückliche Verwandlung, hatten vorzüglich die Schriften des berühmten Maymonides (Rabbi Moses Ben Maymon). Meine Hochachtung gegen diesen großen Lehrer, ging so weit, daß ich ihn für das Ideal eines vollkommnen Menschen hielt, und seine Lehren so ansahe, als wären sie von der göttlichen Weißheit selbst diktirt worden. Dieses gieng so weit, daß da sich meine Begierden und Leidenschaften zu entwicklen anfingen und ich zuweilen befürchten mußte, sie möchten sich meiner bemächtigen, und mich zu einer Handlung verleiten, die diesen Lehren zuwider war, ich alsdann als ein probates Gegenmittel mich dieses Schwurs zu bedienen pflegte: Ich schwöre bei der schuldigen Ehrerbietung gegen meinen grossen Lehrer Rabbi Moses Ben Maymon diese oder jene Handlung nicht zu begehn.

Und dieser Schwur war, so weit ich mich erinnern kann, immer mächtig genug, mich zurückzuhalten.

Um aber den Leser in den Stand zu setzen, von der Art und dem Grad des Einflusses, den die Schriften dieses großen Mannes auf meine Bildung hatten, urtheilen zu können, muß ich ihn mit dem Geist dieser Schriften einigermaßen bekannt machen. Wer in diesem Buche bloße Begebenheiten sucht, oder es als einen Roman lesen will, wird einige Bogen zu überschlagen belieben, die aber dem Denker gewiß nicht unwichtig sein werden.

Rabbi Moses Ben Maymon war ein Spanier von Geburt, aus einer rabbinischen Familie, und lebte im 12ten Jahrhundert, da die Mauren noch in Spanien florirten. Spanien und Frankreich standen damals grade in einem umgekehrten Verhältniß, als sie jetzt stehn. Dort blühten Künste und Wissenschaften. Der politische Wohlstand und die Aufklärung stiegen bis zu einem hohen Grade. Hier, (wie auch in den andern christlichen Ländern) herrschte die größte politische Zerrüttung, Unwissenheit und Rohheit der Sitten. In Spanien waren zu dieser Zeit die be-

rühmtesten Akademien und Universitäten. Die Gelehrsamkeit wurde auf alle Art und Weise befördert und aufgemuntert. Den Juden wurde nicht nur von der Regierung Schutz und bürgerliche Freiheit zugestanden, sondern sie wurden auch zu Aemter und Ehrenstellen erhoben, und überhaupt des allgemeinen Wohlstandes und der Aufklärung theilhaftig. Sie trieben allerhand Gewerbe, und legten sich auf Künste und Wissenschaften mit glücklichem Erfolg. Mit den Juden in Frankreich und andern christlichen Ländern, sahe es dagegen sehr elend aus. Ihre Unwissenheit und Religions-Vorurtheile erhielten die Oberhand über den gesunden Menschenverstand, und Künste und Wissenschaften wurden nicht nur von ihnen verachtet, sondern auch als etwas, das ihrer Meinung nach der Religion zuwider sey, verabscheuet. Ihre Gelehrten legten sich hauptsächlich auf das Studium des Talmuds, und zeigten darinn ihre größte Stärke. Dieses zog, wie natürlich, Mißverständnisse und Streitigkeiten zwischen den Französischen und Spanischen Gelehrten nach sich. Diese betrachteten jene als spitzfündige

Grillenfänger, die ohne gründliche Sprachkenntniß, ohne vernünftige Exegetik, und ohne richtige Methode im Denken, ihren Witz und Scharfsinn auf eine unnütze Weise verschwendeten. Jene hingegen warfen diesen ihre Abweichung von der väterlichen Religion vor, und verdammten alle profane Kenntnisse, und Wissenschaften als etwas Ketzerisches, das der Religion in der Folge verderblich seyn müsse.

Rabbi Moses Ben Maymon, genoß eine gute Erziehung, und wurde nicht nur zum Studium des Talmuds, sondern auch zu Sprachkenntnissen und Wissenschaften angeführt; er brachte es auch in beiden zu einem sehr hohen Grad. Da er es (nach dem Ausspruch der Talmudisten) für unerlaubt hielt, sich der theologischen Wissenschaften als eines Erwerbmittels zu bedienen, so legte er sich zu diesem Behuf auf das Studium der Arzeneikunde, mit sehr glücklichen Erfolg. In seinem 22ten Jahre schrieb er seinen Kommentar über die Mischna, ein außerordentliches wichtiges Unternehmen, das nicht bloß Sprachkenntniß und ein tiefes Eindringen in den Geist dieses großen

Werkes voraussetzt, sondern wobei auch noch auf die zerstreuten Auslegungen der Talmudisten selbst, und auf die mannigfaltigen, nach ihrer eignen Logik aus der Mischna hergeleiteten Satzungen Rücksicht genommen werden mußte, damit diese so wohl unter einander als mit der Mischna übereinstimmen möchten. Dieses Werk, das er in arabischer Sprache schrieb, ist von mehrern und zu verschiedenen Zeiten ins Hebräische übersetzt worden.

Das zweite talmudistische Hauptwerk des Maymonides ist sein grosses Ritualgesetzbuch Jad Hachasakah betitelt, und in hebräischer Spache abgefaßt. Es enthält alle die jüdische Gesetze und Gebräuche, die entweder ausdrücklich in der heiligen Schrift enthalten, oder nach der eignen Exegesis und Methode der Talmudisten daraus hergeleitet, oder endlich solche, die entweder von den Talmudisten selbst oder ihren Nachfolgern, nach den Zeitbedürfnissen hinzugefügt worden sind.

Der Verfasser zeigt sich hier als ein Mann von außerordentlicher Gelehrsamkeit, vielem Scharfsinn und systematischem Geiste. Besonders ist es merkwürdig, daß er so wohl in diesem als in dem

vorerwähnten Werke hauptsächlich auf Berichtigung der Erkenntniß und Verbesserung der Sitten Rücksicht nimmt, und keine Gelegenheit verabsäumt, die durch Misverständnisse aufgehobne Harmonie zwischen Religion und Vernunft wiederherzustellen, sollte dieses auch durch eine Abschweifung von seinem Hauptgegenstande geschehn müssen.

Er sagt selbst in einer Stelle seines Kommentars über die Mischna, wo er eine Excursion dieser Art begeht: „Ich bin zwar von meinem zu behandelnden Gegenstande abgeschweift. Ich that aber dieses mit Vorsatz, weil mir die Berichtigung eines Glaubensartikels wichtiger ist, als alles andere was ich mir zu behandeln vorgenommen habe.“ So kommen auch gleich im Anfange des zweiten Werkes solche Arten von Gesetzen vor, die man in keinem Gesetzbuche suchen wird, weil sie sonst für sich außer der Verbindung mit den eigentlich so genannten Gesetzen, und der diesen eignen Methode, bei der Nation keinen Eingang gefunden haben würden.

Die erste Abtheilung: Hylchoth Jessodei Hathora (die Gesetze einer vernünftigen Theologie) enthält ein System der natürlichen, mit der geoffenbarten in Uebereinstimmung gebrachten, Theologie. Die zweite Abtheilung: Hylchoth Deoth (sittliche Gesetze), enthält auf gleiche Weise ein System einer vernünftigen mit der in der heiligen Schrift und dem Talmud anzutreffenden, übereinstimmenden Moral. Hier kömmt sogar ein besonderes Kapitel vor, worinn die Regeln der Diätetik, nach medizinischen Grundsätzen, abgehandelt werden.

In der Abtheilung: Hylchoth Kidosch Hachodesch (die Gesetze von der Feier des Neumondes) ergreift der Verfasser die Gelegenheit die ganze Astronomie abzuhandeln. Er zeigt nämlich aus unumstößlichen Gründen, daß zu den Zeiten des zweiten Tempels der hohe Rath (Synedrium) zu Jerusalem bei der Feier des Neumondes und der davon abhängenden Bestimmung der Feiertage, sich nicht (wie es jetzt geschieht) nach einem zu diesem Behuf berechneten Kalender, sondern nach der Sichtbarkeit des neuen Mondes selbst gerichtet

habe. Es wurden zwar aus allen Provinzen nach der Hauptstadt Boten abgeschickt, die die Zeit der Sichtbarkeit des neuen Mondes vor dem hohen Rath bezeugen sollten. Dieses Zeugniß wurde aber nur alsdann erst für gültig erklärt, wenn die Möglichkeit dieser Sichtbarkeit aus astronomischen Gründen a priori dargethan werden konnte. Zu diesem Behuf mußte also dieses erleuchtete Kollegium schwere astronomische Berechnungen anstellen, wobei auf die geographische Länge und Breite der Oerter, auf die mittleren und wahren Oerter der Sonne und des Mondes in der Ekliptik, auf die Parallaxe, auf die Entfernung des Mondes von der Erde, u. s. w. Rücksicht genommen werden mußte. Der Verfasser zeigt hier auf eine präzise und doch vollständige Art, die Methode deren man sich wahrscheinlich bedienet habe, um diese Berechnungen gehörig anstellen zu können, und es lag ihm hierbei nicht so sehr an der Erläuterung eines willkührlichen Gesetzes, als an Erweiterung der Erkenntniß in Ansehung der nothwendigen Naturgesetze.

Dieses Werk fand auch in manchen Stücken vielen Widerspruch. Ein Rabbiner namens Rabbi Abraham Ben David, der an Scharfsinn und Gelehrsamkeit dem Maymonides wenig nachgab, der aber, als ein bloßer eifriger Talmudist in Kenntnissen und Wissenschaften hinter ihm zurück blieb, schrieb eine sehr harte Kritik über dieses Werk.

Um dem Leser von der Art dieser Kritik einen kleinen Begriff zu geben, will ich hier einige merkwürdige Stellen daraus anführen, woraus die Art des Benehmens eines orthodoxen Theologen gegen einen heterodoxen in ein helles Licht gesetzt werden wird.

Maymonides sucht die talmudistische Fabel von dem großen Mahl, das Gott im zukünftigen Leben den Frommen aus dem Levathan zubereiten wird, auf eine vernünftige Art zu erklären. Er sagt nämlich, daß die Frommen, nach dem Grade der in diesem Leben erlangten Vollkommenheit des Anschauens der Gottheit, als des Ideals der höchsten Vollkommenheit werden gewürdigt werden. Diese

Rabel fügt freilich noch hinzu, daß Gott den Seegensbecher (den Becher worüber, nach den jüdischen Gebräuchen, nach Tische der Seegen gebetet wird), allen Frommen der Reihe nach, darreichen wird, die aber alle diese Ehre (wegen der an sich bemerkten Unvollkommenheiten) von sich ablehnen werden, bis endlich der König David denselben annimmt; da aber unser Maymonides hier nicht viel vernünftiges hatte herausbringen können, so übergeht er diesen Zusatz mit Stillschweigen. Rabbi Abraham macht also gleich in heiligem Eifer die Anmerkung: also ist dieses das große Mahl, wovon die Talmudisten sprechen? also findet hier kein Darreichen des Seegenbechers Statt. Es wäre doch besser, wenn der Verfasser ganz davon geschwiegen hätte!

In Hylchoth Kidosch Hachodesch giebt Maymonides einen Grund an, warum die Talmudisten zum Gesetz gemacht haben, daß, wenn der Neujahrstag auf einen Sonntag, Mittewoch oder Freitag fällt, er alsdann bis auf Morgen verschoben werden soll, daß es nämlich darum ge-

schiebt, damit durch das Verschieben die mittlere Rechnung (wonach das Neujahrsfest auf einen dieser Tage gefallen ist) sich der wahren Rechnung (wonach dieses Fest später kommen sollte) nähern möge, und läßt den kindischen Grund, den die Talmudisten selbst angeben, weg. Rabbi Abraham kritisirt ihn hierüber in folgenden Worten: der Verfasser rühmt sich sehr mit dieser Wissenschaft (der Astronomie) und glaubt sie von Grund auserlernt zu haben. Ich bin zwar nicht von seiner Zunft (die sich mit profanen Wissenschaften abgiebt) daher enthielt ich mich auch etwas über diese ganze Abhandlung anzumerken. Doch bei dieser Stelle verliere ich alle Geduld. Warum sollte das Neujahrsfest, wenn es an einen Montag, Dienstag, Donnerstag, und Sonnabend fällt, nicht auch, nach des Verfassers Grund bis auf Morgen verlegt werden, und warum sollen grade diese Tage einen Vorzug haben? Ich glaube der V. hat seine Leser zum Besten!

Jeder vernünftige Leser sieht leicht ein, daß dieser Einwurf eine bloße Schikane ist. Maymonides sucht in seiner Erklärung den von ihm angegebnen vernünftigen Grund mit dem, den die Talmudisten anführen, zu vereinigen. Jenem zu Folge muß es überhaupt einige Tage geben, die eine Verschiebung des darauffallenden Neujahrfests erfodern, daß aber grade der Sonntag, Mittwoch und Freitag dazu bestimmt worden, geschahe bloß in Rücksicht des von den Talmudisten angegebenen Grundes.

In einer andern Stelle bedient sich dieser ehrenwerthe Rabbi Abraham gegen unsern Maymonides, eines im höchsten Grade eitlen Machtspruches: dieses, sagt er, ist schon längst in unsrer Akademie vom heiligen Geist selbst, gegen die Meinung des Verfassers, entschieden worden ꝛc.

Aller dieser Widersprüche ungeachtet, wurde dennoch dieses Werk, besonders von den in mahomedanischen Ländern wohnenden Juden sehr hoch aufgenommen, und von sehr vielen noch bis jetzt, als die Grundlage der ganzen Jüdischen Gesetzgebung betrachtet.

Erstes Kapitel.

More Newochim, dessen Plan, Zweck und Methode. Theologia politica.

Maymonides wichtigstes Werk ist ausser allen Zweifel, das von mir so oft erwähnte More Newochim. Hier zeigt sich die reine Wahrheitsliebe, die ungeheuchelte, religiöse und moralische Gesinnung des Verfassers, seine tiefe Einsicht in allen Zweigen der menschlichen Erkenntniß, und sein philosophischer, alles durchdringender Geist auf eine ganz eigne musterhafte Art.

Der Plan dieses vortreflichen Werkes (wie Maymonides in der Vorrede sich selbst darüber erklärt, und wie auch schon der Titel ausweißt) ist Belehrung der im Glauben Wankenden, oder Wiederherstellung der Harmonie

zwischen (Religions) Glauben und Vernunft Erkenntniß. Seine Methode ist ein erkünstelter Mangel an Ordnung und Methode, sein Styl und Vortrag ist prächtig. Man glaubt die Ehrfurcht einflößende Stimme der Wahrheit selbst zu hören. Sein Zweck ist Vervollkommnung des Erkenntniß- und Willensvermögens.

Das ganze Werk ist in der Form einer Zuschrift an seinen berühmten Schüler Rabbi Joseph Ben Rabbi Jehuda in arabischer Sprache abgefaßt, nachher aber von Rabbi Samuel aben Tiben ins Hebräische übersetzt worden.

In einem Schreiben an diesen sagt er: „Ich habe dich immer, noch ehe ich deine persönliche Bekanntschaft machte, hochgeschätzt; weil ich aus deinen mir zu Gesicht gekommenen Schriften deinen großen Fleiß im Untersuchen und deine Neigung zur Spekulazion abnehmen konnte. Doch, dachte ich, vielleicht sind seine Kräfte seiner Begierde nicht angemessen. Nachdem du aber meinen astronomischen und den ihnen vorhergehenden Vorlesungen aus der reinen Mathematik beigewohnt

hast,

hast, wurde ich in meiner ersten Meinung von dir noch mehr bestärkt, indem ich deinen guten Verstand und deine geschwinde Fassungskraft bewunderte. Ich merkte zwar, daß deine Begierde nach den mathematischen Wissenschaften ein wenig zu weit gieng, doch hielt ich dich davon nicht ab, weil ich voraus sah, welchen guten Erfolg dieses in Ansehung deiner haben würde; als du aber bei mir die Logik hörtest, fand ich, daß mich meine Hofnung in Ansehung deiner nicht betrogen hatte; nun hielt ich dich für würdig der Geheimnisse der prophetischen Schriften d. h. der vernünftigen Auslegungen derselben, welche für diejenigen, die den Schlüssel dazu nicht haben, Geheimnisse sind, theilhaftig zu werden. Ich gab dir einige Winke darüber, merkte aber, daß du dich damit nicht begnügen wolltest, und eine umständlichere Erläuterung über manche theologische Gegenstände verlangtest; wie auch eine Beurtheilung der Meinungen der Dialektiker, und der von ihnen gebrauchten Methoden. Ich fand daß du manches davon schon anderwärts erlernet hattest, womit aber dein großer Geist sich nicht be-

gnügen wollte. Doch mußte ich dich zurück halten, und dir rathen, diese Gegenstände ihrer Ordnung nach zu traktiren, weil du nach meiner Absicht die Wahrheit methodisch, nicht aber zufälliger Weise erlernen solltest. Da es aber der Vorsehung gefällt uns zu trennen, so habe ich mich, nach langem Bedenken, entschlossen, dieses Werk für dich und deines gleichen schriftlich abzufassen, und es dir Abschnittweise nach und nach zuzuschicken."

Dieses Werk beschäftiget sich nun erstlich mit der richtigen Auslegung einzelner Ausdrücke, die in den prophetischen Schriften vorkommen; einige davon sind (mehreren Arten von Gegenständen) gemeine; andere (von gewissen Arten auf die ihnen analogischen) übertragene Ausdrücke, die aber von den Unwissenden immer in einerlei Bedeutung genommen werden, und noch andre sind zweifelhafte *).

*) In meinem Kommentar über dieses Werk erläutere ich diese dunkle Stelle folgender Weise. Gemeinschaftliche Ausdrücke sind solche, die mehreren Arten von Gegenständen gemein sind. Uebertragene sind solche, die an-

„Meine Absicht ist aber nicht in diesem Werke, dem gemeinen Mann oder einem jeden Anfänger im Denken alle diese Ausdrücke zu erklären; ich will auch nicht diejenigen belehren, die nichts anders als die Wissenschaft der (Religions)

sprünglich gewissen Arten von Gegenständen beygelegt, nachher aber auf andere ihnen analogische Gegenstände übertragen worden sind. Die dritte Klasse begreift diejenigen, die verschiedenen Arten, nicht als verschiedenen Arten, sondern als solchen die einen gemeinschaftlichen Gattungsbegrif haben, beygelegt worden sind, oder von denen dieses ganz vorzüglich eigenthümlich ist.

Ich bemerke aber, daß diese Eintheilung nicht völlig gegründet sey, indem man die Realität der ersten beyden Klassen in Zweifel ziehn, und alle die dahin gerechneten Ausdrücke zur dritten Klasse rechnen kann. Wie kann man z. B. mit Gewißheit behaupten, daß das Wort אכל im Hebräischen ein, verschiedenen Arten (Essen und Verzehren) gemeinschaftlicher Ausdruck, oder daß es ursprünglich dem Essen beygelegt, nachher aber auf Verbrennen übertragen worden sey, da es doch ursprünglich nicht diesen verschiedenen Arten, als verschiedenen Arten, sondern dem ihnen gemeinschaftlichen Gattungsbegrif (Erhaltung eines Dinges durch die Zerstörung eines andern) hätte beygelegt werden können? Wie ich dieses im berlinischen Journal für Aufklärung 3 Band 2 Stück in Absicht aller so genannten zweydeutigen Ausdrücke gezeigt habe.

Gesetze erlernen wollen; sondern es soll bloß den Grund zur Wissenschaft der Gesetzgebung (Weisheit der Gesetze) legen. Ich will bloß denjenigen eine kurze Anweisung geben, bei dem die Religion durch Erziehung und Gewohnheit feste Wurzel gefaßt hat, der gut gesittet und in den philosophischen Wissenschaften nicht unbewandert ist; der also von der einen Seite zwar der Vernunft Gehör zu geben geneigt ist, von der andern aber wieder durch den gemeinen Sinn der heiligen Schrift (der in vielen Fällen der Vernunft zuwider ist) ins Gedränge kommt, wodurch er

Ich nehme daher zur ersten Classe bloß die Ausdrücke die solchen Arten gemein sind, die gar nichts objektives gemeinschaftliches haben und bloß in einer subjektiven Beziehung auf einander stehen. Es sind die Ausdrücke die ganz entgegengesetzten Dingen gemein sind, z. B. das Wort [illegible] im Hebräischen, welches so wohl zerreißen als zusammenbringen und [illegible] bedeutet; die bloß durch die Gemeinschaft der subjektiven Form der Entgegensetzung einen gemeinschaftlichen Ausdruck erhalten haben. Es sind auch die Ausdrücke, die zugleich Ursache und Wirkung, Substanzen und Accidenzen u. s. w. bezeichnen [illegible] der Gemeinschaft dieser subjektiven Formen wegen, beiden Arten gemein.

nothwendig in die gröſte Verlegenheit gerathen muß. Soll er bloß der Vernunft nachhängen, und die nach dem gemeinen Sinn der heiligen Schrift erlangten Vorstellungen gänzlich verwerfen, so befürchtet er dadurch seinem Religionsglauben Eintrag zu thun; soll er hingegen sich bloß an diesen halten, und der Vernunft Stillschweigen auflegen, so muß er wiederum befürchten der Aechtheit dieses Glaubens Abbruch zu thun.

Es sollen auch in diesem Werke, die in den prophetischen Schriften vorkommende Allegorien ausgelegt oder wenigstens als Allegorien bekannt gemacht werden, die man gemeiniglich nicht dafür hält, und die daher dem Denker in eine nicht geringe Verlegenheit setzen. Aus diesem Grunde betitele ich dieses Werk: More Hanwochim, Lehrer oder Wegweiser der Irrenden. Ich verspreche hiermit nicht, daß dieses Werk alle nur erdenkliche Zweifel die jemanden aufstoßen können, benehmen soll, sondern bloß die wichtigsten davon. Auch kann kein vernünftiger Mensch von mir verlangen, daß ich eine jede von mir zu behandelnde Materie ganz erschöpfen, oder die angefangne

Auslegung einer Allegorie völlig ausführen soll: dieß läßt sich nicht im mündlichen Vortrage, und noch weniger in einem schriftlichen Aufsatze thun. Ich bin genöthiget, dieses voraus zu sagen, damit dieses Werk nicht das Ziel eines jeden sich weise dünkenden Thoren werde, auf welches er die Pfeile seiner Thorheit richte.

Ich werde in diesem Werke (den Vorschriften des Talmuds gemäß) bloß dem Selbstdenker einige Winke über die Prinzipien der Naturwissenschaft und der Metaphisik geben, u... selbst diese werde ich nicht nach einer gewissen Methode geordnet, sondern unter andern Materien zerstreuet vortragen. Die Wahrheiten sollen sich in diesem Werke bloß zeigen, um sich gleich darauf wieder zu verstecken *), welches der göttlichen Weisheit, (der Natur der Dinge) die die

*) Ac si divina natura innocenti et benevolo puerorum ludo delectaretur, qui ideo se abscondunt ut inveniantur, atque animam humanam sibi collusorem in hoc ludo, pro sua in homines indulgentia et bonitate, cooptaverit.

Baco de Verulamio Nov. Org.
Praefatio.

wichtigsten Wahrheiten dem gemeinen Auge stets verbirgt, gemäß ist; daher es auch in den Psalmen heißt: das Geheimniß Gottes ist nur für seine Frommen.

„Du mußt aber nicht denken, mein Bester, als wär' ich selbst im völligen Besitze dieser Geheimnisse, nein! zuweilen strahlt uns Menschen zwar die Wahrheit auf einen Augenblick hervor, wird aber gleich darauf, durch unsre körperliche Konstitution und Gewohnheiten wieder verdunkelt. Wir sind hierinn demjenigen gleich, der in einer finstern Nacht reiset, und dann und wann einen Blitzstrahl zu sehen bekömmt; einigen von uns blitzt es beständig die ganze Nacht durch; dieses war der Grad der Erleuchtung des größten aller Propheten Moses, von dem es heißt: du aber bleibe bei mir, (bei der wahren Erkenntniß meines Wesens). Andern blitzt es in größern oder kleinern Intervallen. Ja es gab welche, denen in der ganzen Nacht nur ein einzigesmal ein Blitzstrahl sich zeigte; von ihnen heißt es: Sie weissagten (dies einzigemal) aber nicht mehr. Einige haben auch nicht einmal das Glück

durch einen Blitzstrahl erleuchtet zu werden, sondern nur durch einen im Finstern leuchtenden Körper, und selbst dieses schwache Licht bleibt nicht beständig, sondern erscheinet und verschwindet in verschiedenen Graden und Intervallen. Eben so giebt es auch verschiedene Grade der Weisheit. Von denjenigen aber, die das Licht nie erblicken, sondern beständig im Finstern herumtappen, von denen es in den Psalmen heißt: sie wissen nichts, sie verstehn nichts, und wandeln im Finstern, und im Hiob: Sie sehn nicht das Licht, das so klar am Himmel scheinet, vom Pöbel nämlich, will ich hier gar nicht reden.

Mit dem Lehren geht es eben so, wie mit dem Erlernen dieser hohen Wahrheiten. Auch dasjenige, was man selbst völlig gefaßt hat, kann man nicht immer wieder in gehöriger Ordnung mittheilen, wie es doch mit andern Wissenschaften, deren Gegenstand anschaulich gemacht werden kann, der Fall ist. Der dem Gegenstande angemessene Ausdruck und die schickliche Methode im Vortrage bieten sich uns zuweilen gleichsam von selbst dar; zuweilen aber kostet es uns viele Mühe, sie zu fin-

..Die alten Weisen sahen sich daher gezwungen, hierinn zu Fabeln und Allegorien ihre Zuflucht zu nehmen; wollte jemand hingegen diese Wahrheiten so wie er sie selbst gefaßt hat, ohne alle Einkleidung vortragen, so würde sein Vortrag so viel Dunkelheit und Weitschweifigkeit verrathen, daß jene Unbequemlichkeit nur eine Kleinigkeit dagegen wäre. Die Weisen sind hierin, so wie überall, durch die Natur der Sache selbst, gezwungen den Willen Gottes zu befolgen.

Als Gott unsre Gemeinde durch seine praktische Gesetze, vervollkommnen wollte, so setzten diese reine Theorien voraus, die wiederum auf richtige Begriffe von Gott und seinem Verhältniß zu uns, d. h. auf die natürliche Theologie gegründet seyn müssen. Da nun diese die Naturwissenschaft voraussetzen, so fieng er sein Gesetzbuch mit der Erschaffungsgeschichte, welche eine allegorische Vorstellung von den Prinzipien der Naturwissenschaft ist, an. Unsere Weisen sagen: die Erschaffungsart kann keinem Menschen mitgetheilt werden, daher faßt sich die Schrift ganz

kurz: Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde. Hiermit wollten sie uns andeuten, daß die Erschäffungsgeschichte wichtige Naturgeheimnisse enthält.

Zu diesem Behuf muß sich die Schrift hierin der vieldeutigen Ausdrücke bedienen, welche der gemeine Mann seinen geringen Fähigkeiten gemäß, der Weise hingegen auf eine verständigere Art, auslegen soll.

Nun sucht Maymonides die Wichtigkeit einer richtigen Auslegung der Fabeln, Allegorien, und aller uneigentlichen Ausdrücke zur richtigen Kenntniß der heiligen Schrift; zeigt auch die verschiedenen Arten derselben. Zuletzt kömmt noch eine Ermahnung an den Leser, dieses Werk mit der größten Aufmerksamkeit und nur erst nach gehöriger Vorbereitung zu lesen; dann endigt sich diese Einleitung mit folgenden Worten: „Ich weiß, daß auch ein Anfänger im Denken aus diesem Buch einigen Nutzen schöpfen wird, dem geübten Denker aber, den die Vernunft in seinen Glauben wankend gemacht hat, wird ohne Zweifel das Ganze willkommen seyn. Verwir-

te Köpfe hingegen, deren Gehirn mit falschen Meinungen und unrichtigen Methoden angefüllet ist, welche sie (indem sie von der wahren Weisheit keinen Begriff haben) für wahre Weisheit halten, werden dieses Buch verabscheuen; theils weil sie es nicht verstehen, welches ihre Eitelkeit kränkt, theils auch weil es ihre Blößen aufdeckt, und die Abgeschmacktheit ihrer Vorurtheile und falschen Meinungen in ein helles Licht setzt.

Gott ist mein Zeuge! Wie lange ich dieses Werk zurückgehalten habe, weil es die wichtigsten Gegenstände zum Grunde hat, und bei unserer Nation das einzige in seiner Art ist. Jetzt aber stütze ich mich bei Herausgebung desselben auf den Ausdruck der Schrift: es ist Zeit etwas für die Ehre Gottes zu thun, denn sie haben die reine Lehre verlassen, und auf den Befehl: alle deine Handlungen sollen zur Ehre Gottes seyn.

Kurz! Da ich mich gezwungen sehe, die demonstrative Wahrheit so vorzutragen, daß sie vielleicht nur einem ein-

zigen Vernünftigen gefallen; tausend Thoren hingegen mißfallen werden, so will ich doch dieses einen wegen, die Wahrheit nicht unterdrücken, und kehre mich an den Tadel des großen Haufens nicht.

In der nun folgenden besonders merkwürdigen Vorrede giebt Maymonides sieben Gründe an, warum man in Schriften zuweilen auf Widersprüche geräht.

1) Wenn der Verfasser einer Schrift ein bloßer Kompilator ist, der entgegengesetzte Meinungen zusammenraft, ohne jede derselben ihrem Urheber zuzueignen. Dann finden sich unter diesen Meinungen nothwendig Widersprüche.

2) Wenn er während der Ausarbeitung in gewissen Punkten selbst seine Meinung ändert, und, ohne dieses anzumerken, seine vorige und jetzige Meinung zugleich in der Schrift aufnimmt.

3) Wenn zur Hebung des Wiederspruchs manche Ausdrücke nicht im gemeinen, sondern in einem allegorischen Sinn genommen werden müssen.

4) Wenn eine Bedingung, die man an Ort und Stelle nicht anführen wollte oder konnte, weggelassen worden, oder wenn die Subjekte dieser entgegengesetzten Behauptungen von einander verschieden sind, dieses aber nicht angemerkt worden. Auch können

5) die Bedingungen einer guten Methode im Vortrage der Wissenschaften einen anscheinenden Widerspruch veranlassen. Zuweilen müssen schwer zu fassende Materien als Prämissen zur Verständlichmachung von etwas Leichterem gebraucht werden.

Nun erfordert aber eine gute Lehrmethode, daß das Leichte dem Schweren vorgehn soll. Was ist also hier zu thun? Der Lehrer muß das Schwere so leicht als möglich zu machen suchen, von der strengen Genauigkeit etwas vergeben, und sich hierin nach den Fähigkeiten seiner Schüler richten, bei anderer Gelegenheit aber die Sache, der strengen Wahrheit gemäß, mit aller erforderlichen Genauigkeit behandeln.

6) Wenn der Widerspruch nicht offenbar, sondern versteckt ist, so daß man an den ersten

beiden Sätzen an sich keinen Widerspruch merkt. Nimmt man hingegen einem jeden Satz allein und verknüpft ihn mit einer Reihe anderer Sätze, so stößt man zuletzt auf einen Widerspruch. Dieses kann auch den besten Schriftsteller betreffen. Ist hingegen der Widerspruch zwischen den ersten beiden Sätzen offenbar, nur daß der Verfasser den ersten Satz, zur Zeit da er den andern schrieb, schon vergessen hatte, so ist dieses ein so großer Fehler, daß er gar nicht gerügt zu werden verdient.

7) Wenn man wichtige Wahrheiten, die man nicht ausführlich vortragen kann und darf, zu behandeln hat, und also zum Theil dem Leser vorlegen kann, zum Theil aber sie seinen Augen entziehn muß; so giebt dies auch zuweilen Veranlassung zu einem anscheinenden Widerspruch. Ein geschickter Schriftsteller weiß es aber so einzurichten, daß ein gemeiner Leser es gar nicht merket.

Nun zeigt Maymonides in welchen Schriften diese oder jene Art des Widerspruchs anzutreffen ist. In der Mischna und dem Talmud finden sich Widersprüche der ersten und zweiten Art. In

den prophetischen Schriften finden sich welche von der dritten und vierten Art. In den philosophischen Werken sind sie von der fünften Art, und noch in andern von der sechsten Art. Die Widersprüche aber, die in diesem Werke selbst angetroffen werden sollten, müssen zur fünften und siebenten Art gerechnet werden. —

Zweites Kapitel.

Fortsetzung. Auslegung vieldeutiger Ausdrücke. Die Sprache ist in den Händen der Theologen, was der Thon in den Händen des Töpfers. Anticonfucianische Hebung eines Einwurfs. Vorsichtigkeitsregel für angehende Metaphysiker: man muß erst schwimmen lernen, ehe man sich aufs Weltmeer wagt.

Der erste Theil des More Newochims beschäftigt sich hauptsächlich mit einer vernunftmäßigen Auslegung der **vieldeutigen** Ausdrücke von Gott und seinen Eigenschaften. Zelem im Hebräischen bedeutet nicht, wie viele geglaubt haben, die äußere körperliche Figur, sondern die innere Form oder das Wesen eines Dings, wodurch es ist, was es ist. Diese ist beim Menschen die Vernunft; (als seine Differentia spezifika) daher heißt es von ihm: Bezelem Elohim, er ist nach der göttlichen Form geschaffen. So ist auch Damuth (Aehn-

(Aehnlichkeit) keine völlige Aehnlichkeit, sondern bloß Uebereinstimmung in irgend etwas. Da nun der Mensch mit einer bloß intellektuellen von der körperlichen Organisation unabhängigen Thätigkeit begabt ist, so heißt es von ihm, daß er nach der Aehnlichkeit Gottes gemacht worden.

„Ein Gelehrter legte mir folgenden Zweifel zur Auflösung vor. Nach dem gemeinen Sinn der Erschaffungsgeschichte, sagte er, scheint es Anfangs Bestimmung des Menschen gewesen zu seyn, daß er so wenig wie die andern Thiere von seiner Vernunft Gebrauch machen sollen, und daß er bloß durch Uebertretung des göttlichen Befehls in Ansehung der verbotenen Frucht dieser Vollkommenheit theilhaftig geworden; und es ist sehr sonderbar, daß grade die Erlangung einer Vollkommenheit Strafe eines Verbrechens seyn soll. Es ist eben so, als wenn die Fabel erzählt, daß jemand eines großen Verbrechens wegen unter die Sterne am Himmel versetzt worden sey.

„Ich antwortete ihm auf diesen Einwurf, fährt Maymonides fort: Nein, Freund! Die Sache ver-

hält sich nicht so, wie du sie vorstellst! Die Vernunft, die Gott dem Menschen mitgetheilt hat, und die seine höchste Vollkommenheit ist, nämlich das Vermögen das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, gebrauchte der Mensch wirklich vor seinem Verbrechen auf die vollkommenste Art, und bloß in dieser Rücksicht konnte von ihm gesagt werden: Gott habe mit ihm gesprochen und ihm befohlen, welches bei einem unvernünftigen Thiere nicht Statt findet.

Die Bestimmung des Menschen war, daß er bloß durch den Gebrauch der Vernunft zur Erkenntniß des (absoluten allgemeingültigen) Guten und Bösen, so wie zur Erkenntniß des Wahren und Falschen gelangen sollte. Die Form der Vernunft sollte nehmlich das oberste Gesetz der Moral, eben so wie der Logik, abgeben, indem die Erkenntniß des relativen in der Materie des Gegenstandes gegründeten Guten und Bösen außer dem Gebiete der Vernunft liegt, folglich kein allgemeingültiges Prinzip der Moral abgeben kann.

Der Mensch aber, der nicht ein bloß Intellektuelles, sondern zugleich ein physisches Wesen ist, der sich also nicht bloß durch die allgemeine Vernunftform, sondern auch durch die Materie zum Handeln bestimmt, konnte bei dieser höchsten Vollkommenheit, wodurch er in den Rang der bloß intellektuellen Wesen gesetzt ward, nicht bleiben, und wurde daher in den Rang der unvernünftigen Thiere versetzt. Die Erkenntniß des Guten und Bösen also, zu der er durch sein Verbrechen gelangte, und wovon hier die heilige Schrift spricht, hat eine ganz andere Quelle als die Erkenntniß des Wahren und Falschen; sie ist nicht die Erkenntniß des allgemeinen Vernunftgesetzes, sondern der materiellen Motive der Handlungen; und dieses war in der That ein sehr wichtiger Verlust für ihn.

Themunath, heißt im allgemeinen, Vorstellung eines Dings; diese ist entweder sinnlich oder intellektuell. In dieser letzten Bedeutung heißt es vom Moses: er schaut Themunath Jehova, d. h. er hat einen ausführlich vollständigen Begriff von Gott. Sehn, wenn

es von Gott gebraucht wird," (daß nämlich jemand Gott, oder daß Gott etwas gesehn hat), bedeutet einen Begriff haben.

Aristoteles fängt seine tiefsinnige metaphysische Untersuchungen mit folgender Apologie an: „man sollte es, sagt er, von ihm nicht als eine Verwegenheit ansehen, daß er Dinge, die an sich unergründlich sind, zu ergründen suche, sondern vielmehr seinem Fleiß Dank wissen, der sie so weit zu erforschen strebe, als es die Gränzen der menschlichen Erkenntniß erlauben." (Dieser Apologie kann die kritische Philosophie gänzlich überhoben seyn, indem sie sich nicht, wie die dogmatische, mit Untersuchungen über die Dinge an sich, sondern bloß mit den Formen des Erkenntnißvermögens und den Bedingungen ihres Gebrauchs von Gegenständen der Erfahrung abgiebt. Die Gränzen dieser Untersuchungen sind durch das Erkenntnißvermögen selbst bestimmt und können folglich nach vorhergegangner Kritik nicht überschritten werden).

Eben dieses, fährt Maymonides fort, gilt auch von uns. Nicht ohne gehörige Vorbereitung

muß man sich an diese Wissenschaft wagen, man muß ihr eine gute Logik, Vorkenntnisse, und Verbesserung der Sittlichkeit vorhergehn lassen, und auch dann noch immer im Urtheilen bescheiden seyn. Daher heißt es vom Moses: Er verbarg sein Angesicht, weil er sich scheute Gott anzuschauen, und unsere Weisen sagen, daß eben darum, weil er sich scheute Gott anzuschauen, er des Anschauens der Gottheit (Themunath Jehova) gewürdigt worden sey, d. h. weil er sich in seinem Urtheil von Gott nicht übereilte, war sein Urtheil richtig.

Die jungen Genies (unter dem Namen Azilei Benni Israel), übereilten sich hierin, sie gelangten daher nur zu einer sehr mangelhaften Erkenntniß. Daher heißt es von ihnen: sie sahen Gott, er hatte zu seinen Füßen einen Saphir ähnlichen Stein u. s. w. Woraus genugsam erhellet, daß ihre Erkenntniß von Gott nicht rein intellektuell, sondern größtentheils sinnlich war.

Hierauf folgen noch mehrere Ausdrücke die unser Verfasser auf eben diese Art zu erklären sucht.

Im dritten Abschnitt zeigt der Verfasser, daß hauptsächlich die Methaphysik Streitigkeiten unterworfen ist, die Naturwissenschaft schon weniger, die Mathematik hingegen davon gar nichts weiß. Der Grund hiervon ist, daß diese letztere Wissenschaft der strengsten Demonstration fähig ist, und keine aus Neigung und Leidenschaft entspringende Vorurtheile zuläßt, welches bei den ersten beiden Wissenschaften oft der Fall ist.

Im folgenden Abschnitt sagt er ferner: Es gehe mit unserm höhern Erkenntnißvermögen, in so fern es mit einem Körper verknüpft ist, eben so zu, wie mit unserer Sinnlichkeit. Strenge man z. B. das Gesicht an, etwas in einer größern Entfernung als gewöhnlich, oder etwas gar zu kleines deutlich wahrzunehmen, so wird man nicht nur diesen Zweck verfehlen, sondern auch sein Gesicht dadurch so schwächen, daß man in der Folge nicht einmal das wird unterscheiden können, wozu man vor dieser Anstrengung das Vermögen hatte.

Eben so verhält es sich mit dem Denken. — Bestrebst du dich, dasjenige zu bestimmen, was über der Sphäre deines Denkvermögens liegt, oder

dasjenige gradezu abzuleugnen, von dessen Gegentheil man keinen strengen Beweiß hat, so wirst du durch dieses Denken nicht nur nicht vollkommener, sondern sogar unvollkommener werden, ja es kann so gar auf deine Sittlichkeit einen übeln Einfluß haben. Ich will aber hiermit keinesweges dem Denken willkührliche Gränzen setzen, so wie Thoren und Faule thun, die ihre Unwissenheit und Thorheit, für Vollkommenheit, die Kenntnisse und Wissenschaft anderer hingegen für Unvollkommenheit ausgeben wollen; sondern ich will hiermit bloß auf die natürlichen Gränzen der menschlichen Erkenntniß aufmerksam machen.

Im 34sten Abschnitt giebt Maymonides fünf Gründe an, warum man im Studium der Wissenschaften nicht mit der Methaphysik den Anfang machen, und den noch ungeübten Menschenverstand auf alles Merkwürdige in dieser Wissenschaft aufmerksam machen müsse:

Erstlich, wegen der Schwierigkeit der Sache an sich, indem diese Wissenschaft einen ungemeinen Grad von Scharfsinn und durchdringenden Verstand voraussetzt. Entfernt ist das

was (die Welt in ihren Ursprung) gewesen ist, und gar zu tief, wer kann es ausfindig machen? — Die Weisheit! Wo soll sie gefunden werden? Der Anfang aber muß immer mit dem Leichtern gemacht werden. Die Schrift vergleicht oft die Weisheit mit dem Wasser. Unsere Gelehrten legen dieses unter andern auf folgende Weise aus: wer das Schwimmen versteht, fischet Perlen aus dem Meeresgrund. Wer aber dieses nicht versteht, ersäuft, und eben so verhält es sich auch mit dem Streben nach Weisheit.

Zweitens, wegen Schwäche des Erkenntnißvermögens. Der Mensch kann nicht gleich Anfangs zu seiner höchsten Vollkommenheit gelangen, diese Vollkommenheit ist bei ihm bloß im Vermögen. Der Mensch wird als ein wilder Esel gebohren! Es ist auch nicht nothwendig, daß dieses Vermögen zur Wirklichkeit gelange. Hinderniſſe und Mangel an Uebung können ihm entgegen seyn. Daher heißt es: nicht viele werden weise. Auch

sagen unsere Gelehrte: Der Emporsteigenden giebt es sehr wenig.

Drittens, wegen vieler Vorbereitungen. Der Mensch eilt natürlicherweise zu den Resultaten, als zum Zwecke seines Wissens, die Vorbereitungen hingegen als Mittel dazu fallen ihm beschwerlich, und werden von ihm vernachläßigt. In der That! könnte man zu irgend einem Resultate ohne alle Vorbereitungen gelangen, so gäbe es gar keine Vorbereitungen. —

Wecke den dümmsten Menschen aus seinem Schlummer, und frage ihn: ob er nicht die Anzahl der himmlischen Körper, und ihre innere Einrichtung kennen, ob er nicht wissen wolle: Was die Engel sind? Wie die Welt entstanden? Was ihre aus der darinn bemerkten Ordnung herzuleitende Bestimmung sey? Was die Seele sey? auf welche Art sie mit dem Körper verknüpft, ob und wie sie wieder von ihm getrennt werde? so antwortet er dir gewiß: freilich wünsche ich dieses alles zu wissen; und wird wirklich eine natürliche Begierde darnach zeigen, aber nur unter der Bedingung, daß du ihm die-

ſes alles ganz kurz und mit einem Paar Worten vortragen kannſt.

Sage ihm aber, daß er zur Erlangung dieſer wichtigen Kenntniſſe nur acht Tage ſeine Geſchäfte unterbrechen ſoll, ſo wird er ſich dazu gewiß nicht bequemen wollen, und gegen dieſe groſſe Vorbereitungen und weitläuftige Unterſuchungen vieles einzuwenden haben.

Nun ſind aber die Materien mit einander verknüpft, es giebt keine andere (reelle) Objekte als Gott und ſeine Werke, d. h. alles außer ihm exiſtirende; Gott kann nur durch ſeine Werke erkannt werden, die uns ſo wohl auf ſeine Exiſtenz überhaupt, als auf dasjenige, was von ihm bejaht oder verneinet werden muß, führen. Wir müſſen alſo unſere Unterſuchung auf alle Objekte erſtrecken, damit wir aus jeder Art derſelben wahre Prämiſſen zu den metaphyſiſchen Wahrheiten erhalten können.

Wie viele Prämiſſen dieſer Art liefern uns nicht die Eigenſchaften der Zahlen und der algebraiſchen Formeln? Schon hieraus können wir vieles abnehmen, was wir von Gott verneinen

müssen, wenn wir von ihm einen richtigen Begriff erhalten wollen. *).

Was die Astronomie und die Naturwissenschaft betrift, so wirst du gewiß nicht zweifeln, daß sie zur Erhaltung eines richtigen Begriffs von dem Verhältniß der Welt zu der göttlichen Weisheit, unentbehrlich sind.

Es giebt noch andere Spekulationen, die zwar nicht direkte Prämissen zu der Methaphysik liefern können, die aber dennoch indirekte das Erkenntnißvermögen üben, eine Fertigkeit im Beweisen, und eine methodische Denkungsart beibringen, wodurch man die Irrthümer der mehresten Denker entdecken kann, die in der Verwechselung

*) Vortreflich! Die Natur der irrationellen Zahlen z. B. zeigt uns, daß man von einem Dinge, als Objekt an sich, keinen Begriff haben, und dennoch sein Verhältniß zu andern Dingen bestimmen kann. So haben wir von Gott keinen Begriff als Objekt, und dennoch können wir sein Verhältniß zu uns, welches die Grundlage der Moral ist, bestimmen. Die algebraische Formeln führen uns häufig auf den Begriff des Unendlichen, als auf einen Grenzbegriff, der zwar nicht von konstitutiven aber doch von regulativen Gebrauch ist — u. d. g. welcher Begriff in der Methaphysik von großer Wichtigkeit ist.

des Nothwendigen mit dem Zufälligen, des reinen Formellen folglich allgemeingültigen mit dem Materiellen ihren Grund haben und die Quellen vieler falschen Meinungen sind. Und ist denn die Erkenntniß der Wahrheit an sich, sollte sie auch sonst zu nichts nutzen, nicht eine Vollkommenheit?

Derjenige also, der nach Vollkommenheit strebt, muß sich zuerst auf eine gesunde Logik, dann auf die Mathematik, nachher auf die Naturwissenschaft und dann erst auf die Methaphysik legen. Wie viel Menschen können nun wohl ein anhaltendes Studium einiger dieser Wissenschaften ertragen? und wenn wir auch darüber wegsehen wollen, wie viele werden nicht vom Tod im Lauf ihres Studiums unterbrochen. Hätten wir also keine durch Ueberlieferung erhaltne Meinungen, und würden wir durch nichts auf eine, der Einbildungskraft angemessene Einkleidung der Wahrheit geleitet, wollten wir von allen Dingen die richtigsten Begriffe die ausführlichsten Erklärungen, und strengsten Demonstrationen fordern, die doch erst nach weitläuftigen Vor-

bereitungen erhalten werden können, so würden die mehrsten von uns aus der Welt gehn, ohne zu wissen, ob die Welt einen Gott habe, oder nicht? daher nehmen wir es mit den mehrsten Menschen nicht so genau; von den wenigen aber, die Gott zu dieser Vollkommenheit berufen hat, fodern wir, mit allem Recht, die dazu nöthigen Vorbereitungen.

Viertens, wegen der natürlichen (Temperaments) Anlagen. "Es ist ausgemacht, daß das Erkenntnißvermögen sehr vom Temperamente abhängt. Es giebt Menschen von sehr hitzigem Temperament; andere von jovialischer Art, zum Leichtsinn geneigt, und keiner gründlichen Ueberlegung fähig; diese letztern sind für die Metaphysik nicht geschaffen, denn diese Wissenschaft ist nicht so wie die Arzneikunde und die Rechenkunst, worauf die Gesinnungen des Herzens keinen Einfluß haben, sondern in Rücksicht ihrer heißt es: Gott verabscheuet den Schiefen, den Graden aber theilt er sein Geheimniß mit.

Fünftens, wegen Ueberhäufung mit Geschäften, besonders wenn man Frau und Kinder zu versorgen hat, und noch mehr, wenn der

Luxus die Oberhand nimmt. Dieser Fall trifft bei den mehrsten Menschen ein, und es können also nur wenige zu einer gründlichen Erkenntniß gelangen. Nur für einige Auserwählte, nicht aber für den gemeinen Haufen ist daher die Metaphysik.

Im folgenden Abschnitt sagt der Verfasser, daß alles was er bisher von den Schwierigkeiten der Metaphysik und der darinn gegründeten natürlichen Theologie und der nothwendigen Abhaltung des gemeinen Mannes davon, vorgebracht habe, keinesweges den reinen Glauben an Gottes Unkörperlichkeit, und Freiheit von Leidenschaften betreffe; sondern so wie man falls einen Glaubensartikel dem gemeinen Mann, ja so gar den Kindern beibringen muß, daß es nur einen einzigen Gott giebt, eben so müsse man ihnen auch begreiflich machen, daß dieser Gott kein Körper sey, und daß zwischen ihm und den Geschöpfen nicht die mindeste Aehnlichkeit Statt finden könne. Seine Existenz, sein Leben, seine Weisheit und andere Eigenschaften sind nicht bloß dem Grade nach, sondern auch der Art nach von den unsrigen unter-

schieden, so daß zwischen ihnen gar kein Verhältniß Statt findet. Nur die nähere Entwickelung dieser Lehren ist den wenigen Auserwählten vorbehalten.

Im folgenden Abschnitt zeigt Maymonides aus einer Menge Instanzen der heiligen Schrift, daß diese Gott nur dann Zorn und Rache beilegt, wenn die Rede vom Heidenthum ist, auch kein anderer ein Feind Gottes genannt wird, als ein Heide. Der Grund davon ist, weil das Heidenthum ein falsches System in Ansehung des wichtigsten Gegenstandes unserer Erkenntniß enthält. Derjenige also, der Gott etwas körperliches beilegt, ist ein Feind desselben. Jeder muß sich daher von ihm eine reine Erkenntniß zu verschaffen suchen, und sie, wenn er sie nicht durch eignes Nachdenken erhalten kann, auf Treu und Glauben von andern annehmen.

Drittes Kapitel.

Fortsetzung. Die Krähe wird der von andern Vögeln geflohtnen Federn beraubt, oder Verneinung der positiven Eigenschaften Gottes.

Der funfzigste Abschnitt ist eine kurze Einleitung des Verfassers zu seiner Lehre von der Verneinung der positiven Eigenschaften Gottes. „Das Glauben, sagt er, besteht nicht in dem was man spricht, sondern in dem was man sich davon vorstellt, wenn man nehmlich glaubt, daß der Gegenstand eben so ist, wie man sich ihn vorstellt.

„Willst du dich bloß damit begnügen, gewisse Wahrheiten herzubeten, ohne sie einzusehn, so ist dieses sehr leicht. Auch der dümmste Mensch kann dazu kommen. Willst du aber zu einem höhern Grad der Spekulation gelangen, und überzeugt seyn,

sehn, daß Gott eine wahre Einheit ohne alle Zusammensetzung ist, so mußt du wissen, daß Gott keine wesentlichen Attributen haben kann. Wer aber glaubt, daß Gott zwar eine Einheit ist, und doch mehrere Attributen habe, dieser sagt bloß, daß Gott eine Einheit ist, stellt sich ihn aber in Gedanken als eine Vielheit vor. Ohngefähr wie die Christen von ihm sagen: er ist einer und drei zugleich, als wäre uns bloß daran gelegen, wie wir etwas ausdrücken, und nicht vielmehr wie wir es uns vorstellen sollen. Hüte dich zu denen zu gehören, von denen es heißt: Nahe bist du in ihrem Munde, entfernt aber von ihrem Innern; sondern bestrebe dich denen gleich zu werden, von denen gesagt wird: denket in eurem Innern auf eurem Lager, und schweiget allenfalls.

Es giebt Sachen die an sich so evident sind, daß sie von jedem gleich als wahr erkannt werden und keines Beweises benöthigt sind; z. B. die ersten Grundsätze, und das was durch die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne er-

kaum wirkt: aber was diesem nahe kömmt. So bald aber dennoch falsche Meinungen in Ansehung ihres trotz der offenbaren Natur der Dinge, auf die Bahn gebracht werden, sehn sich die Lehrer der Wissenschaften gezwungen, diese an sich evidente Wahrheiten durch Gründe zu befestigen. So beweiset z. B. Aristoteles die Existenz der Bewegung, weil sie von einigen Philosophen geleugnet worden. So beweiset er auch die Unmöglichkeit der Atomen, weil sie von einigen behauptet worden.

Eben so ist es mit der Meinung von den wesentlichen Attributen Gottes, denn es ist an sich evident, daß ein Attribut etwas außer dem Wesen ist, folglich demselben bloß zufälliger Weise beigelegt werden kann. Ist es hingegen in dem Wesen enthalten, so ist es bloß eine Wiederholung im Ausdrucke, (ein identischer Satz) so wie man z. B. sagt: der Mensch ist ein Mensch; oder eine Worterklärung; z. B. der Mensch ist ein lebendiges vernünftiges Wesen. Ein Attribut der letzten Art könnte (vorausgesetzt, daß der Begriff von Gott erklärbar

ſey) Gott beigelegt werden, wird aber von uns, eben weil dieſer Begriff in der That unerklärbar iſt, verneinet. Die erſte Art aber muß aus dem Grunde von Gott verneint werden, weil ſie außer dem Weſen, deſſelben, folglich eine zufällige Modifikazion iſt, welches der Nothwendigkeit dieſes Weſens und der wahren Einheit deſſelben zuwieder iſt.

Einige Denker wollten dieſe Schwierigkeit dadurch heben, daß ſie ſagten: die Attributen Gottes ſind nicht ſein Weſen, auch nichts außer ſeinem Weſen. Dieſes iſt aber eben ſo als wenn man ſagen wollte: die allgemeinen Begriffe (der Arten und Gattungen) exiſtiren eben ſo wenig, als ſie nicht exiſtiren; oder: ein Atom iſt nicht im Raume, füllet ihn aber dennoch aus; oder der Menſch hat keine Handlung, wohl aber eine Fertigkeit im Handeln. Dergleichen Behauptungen beſtehn bloß in Worten, nicht aber in der Vorſtellung, und haben noch viel weniger eine Realität außer derſelben. Man giebt ſich bloß vergebliche Mühe zwiſchen Contradiktoria ein Mittel ausfündig zu machen.

Der erste Abschnitt handelt von den fünferlei Arten von Attributen:

1) Wenn die Erklärung (Definitio) dem Erklärten (Definitum) als Attribut beigelegt wird, oder wenn ein Ding definirt wird, wenn man z. B. sagt: der Mensch ist ein vernünftiges Thier. Da nun jede Definition aus der Art und der nächsten Gattung besteht, so setzt sie den Begriff der nächsten Gattung als etwas an sich möglichen, wovon die Möglichkeit des erklärten Dings abhängt, voraus. Gott, als das absolute mögliche Wesen, von dem die Möglichkeit aller übrigen Wesen abhängt, kann daher nicht definirt, und also ihm auch ein Attribut dieser Art nicht beigelegt werden.

2) Wenn eine wesentliche Bestimmung dem Wesen, als Attribut beigelegt wird; wenn man z. B. sagt: der Mensch ist ein vernünftiges Wesen. Ein Attribut dieser Art kann nur einem zusammengesetzten, nicht aber Gott, als einem absolut einfachen Wesen beigelegt werden.

3) Wenn dem Wesen eine zufällige Modifikation beigelegt wird. (Die Möglichkeit der Beilegung einer Eigenschaft, als Attribut von Gott folgt schon aus dem Vorhergehenden). Ein solches Attribut kann Gott, als dem absolut nothwendigen Wesen, nicht beigelegt werden.

4) Eine Beziehung oder ein Verhältniß, als Attribut, kann man Gott auch nicht beilegen. Die Beziehung von Zeit und Raum findet bei Gott, als einem bloß intellektuellen Wesen nicht Statt. Sein Verhältniß zur Welt ist auch kein wahres Verhältniß, welches Dinge von gleicher Art voraussetzt, die nur durch dieses Verhältniß verschieden sind. So sind z. B. der Herr und der Knecht beide Menschen, und, indem hier auf andere bloß individuelle Unterschiede keine Rücksicht genommen wird, nur durch dieses Verhältniß unterschieden, Gott hingegen hat mit allen andern Wesen nichts gemein. Selbst seine Existenz ist mit der ihrigen nicht von einerlei Art, indem sie bei Gott nothwendig, bei allen andern Wesen aber bloß zufällig ist.

c) Wenn der Urſache die Wirkung, als Attribut beigelegt wird. (Die Geſetze Solons, die Stadt Davids). Dergleichen Attribute die übrigens das Weſen ganz unbeſtimmt laſſen, können Gott mit Recht beigelegt werden.

In dem folgenden Abſchnitt zeigt Maymonides, daß mannigfaltige Wirkungen nicht gleich Mannigfaltigkeit in der wirkenden Urſache vorausſetzen. Z. B. die Sonne ſchmelzt einige Dinge, verhärtet andere, kocht, brennt, macht weiß, macht ſchwarz u. ſ. w. Alle Attribute die in den prophetiſchen Schriften Gott beigelegt werden, ſind daher bloß als Attribute der fünften Art zu betrachten.

In dem 57ten Abſchnitt zeigt der Verfaſſer, daß man Gott nicht einmal Exiſtenz, als Attribut, ſo beilegen dürfe, wie man dieſelbe andern Dingen beilegt; weil die Exiſtenz Gottes, als eines nothwendigen Weſens ſchon in ſeinem Weſen enthalten, folglich nicht erſt als Attribut beigelegt werden darf. Gott exiſtirt alſo, ohne Exiſtenz, — und ſo iſt es auch mit ſeinen andern Attributen beſchaffen.

Im folgenden Abschnitt geht Maymonides noch weiter, und zeigt, daß man von Gott blos Verneinungen, oder Verneinungen als Attribute gebrauchen könne. (Man sieht hieraus, daß unsers Verfassers Begriff von Gott eben derselbe ist, den in neuern Zeiten Kartesius und Leibnitz ihrem Beweise von dem Daseyn Gottes a priori zum Grunde legten, nehmlich der Begriff des allerrealsten Wesens, oder der Realität überhaupt mit Verneinung aller Einschränkungen). Nachher zeigt er, wie man sich durch diese doppelte Verneinungen der Erkenntniß Gottes immer mehr nähern könne. Alle Philosophen, heißt es, sagen einstimmig: Gottes Vollkommenheit liegt über unsere Erkenntniß. Er wird uns seiner höchsten Klarheit wegen, dunkel. Noch erhabener drückt sich der Psalmist hierüber aus: dir ist das Schweigen Lob.

Zuletzt führt er noch eine, mit diesem übereinstimmende, Stelle aus dem Talmud an: es stellte sich jemand vor Rabbi Chaninah, um zu beten und fieng sein Gebet mit den Worten an: du großer, starker, furchtbarer, erhabener, und

prächtiger Gott. Rabbi Chaninah unterbrach ihn und sagte: bist du mit den Lobeserhebungen deines Herrn zu Ende? Selbst die drei ersten (großen, starken, und furchtbaren) wagten wir nicht zu gebrauchen, hätte sich nicht Moses derselben bedient, und die Männer des großen Conciliums sie nicht in den Gebetsformeln angebracht: und du wagst es dich noch weit mehrerer zu bedienen! Es ist eben so als wenn man einen König der viele Millionen Goldstücke in seinem Schatze hat, mit eben so vielen Silberstücken rühmen wollte. Dieses Lob wäre eine wirkliche Herunterſetzung für ihn.

Maymonides geräth hierauf in Eifer wieder die ausschweifenden Gebetsformeln, wodurch man Gott zu schmeicheln und zu bewegen suche, und endigt diesen Abschnitt mit einer Bemerkung über das Gleichniß des Rabbi Chaninah. Es heiße darinn nicht, daß man einen König, der viel Goldstücke in seinem Schatz hat, wegen einige Hundert derselben rühmen möchte. Dann erst, sagt er, würde dies Gleichniß passend seyn, wenn die göttlichen Vollkommenheiten von eben der Art als die unsrigen, und

nur dem Grade nach, unterschieden wären; nicht aber in diesem Fall, da alle Vergleichung göttlicher und menschlicher Vollkommenheiten unmöglich ist. Auch Salomo giebt uns eine dieser Betrachtung angemessene Lehre, indem er sagt: Gott ist im Himmel (weit erhaben über uns) du aber auf der Erde, daher müssen deiner Worte (in Betreff Gottes) wenig seyn.

Im folgenden Abschnitt beweißt er, daß derjenige, der Gott (positive) Eigenschaften beilegt, nicht bloß einen unrichtigen, sondern gar keinen Begriff von Gott habe. Wenn z. B. jemand der von einem Elephanten hätte sprechen hören, sich von demselben folgenden Begriff machen wollte: Es ist ein Wasserthier von einem durchsichtigen Körper, das nur ein Bein, und drei Flügel, ein breites Gesicht, und menschliche Bildung hat, es spricht zuweilen als ein Mensch, fliegt wie ein Vogel, und schwimmt wie ein Fisch: so könnte man von diesem nicht sagen, daß er von einem Elephanten einen unrichtigen Begriff, sondern vielmehr, daß er von demselben gar keinen Begriff habe; denn dieser Begriff ist bloß

erdichtet, folglich seine Realität bloß problematisch.

Gott ist ein nothwendiges Wesen, er kann also keine Attribute außer seinem Wesen haben, weil er sonst in Ansehung derselben von etwas außer sich abhängig seyn würde. Wenn jemand also sagt: Gott ist ein nothwendiges Wesen, dem gewisse Attribute zukommen, so kann man von ihm nicht sagen, daß er bloß einen unrichtigen, sondern vielmehr, daß er gar keinen Begriff von Gott habe. Sein Begriff ist eine, in diesem Falle, nicht bloß problematische, sondern ganz falsche Erdichtung.

Viertes Kapitel.

Fortsetzung. Erklärung der mannigfaltigen Namen Gottes, als Benennungen seiner Wirkungsarten. Schicksale der Metaphysik. Sie wird Sklavinn der Theologie. Ihre Ausartung in Dialektik. Dialektiker.

In den folgenden Abschnitten erklärt Maymonides alle Namen Gottes für Namen seiner Wirkungen, den einzigen Namen Jehovah ausgenommen, den die Talmudisten mit Recht Schem Haetzem, Namen des Wesens nennen, indem er das absolute Daseyn (abstrahirt von allen besondern Arten des Daseyns) bedeutet, welches das wahre Wesen Gottes ist. — Zuletzt ereifert er sich wider die Kabalisten die eine ungeheure Anzahl von heiligen Namen ohne alle Bedeutung erdichtet haben, womit sie Wunder zu verrichten glaubten. Der Narr, sagt er, glaubt alles!

Im fünf und sechzigsten Abschnitt erklärt er den Ausdruck Sprechen, wenn er von Gott gebraucht wird, für eine Aeußerung des göttlichen Willens oder seiner Weisheit. Gott sprach zu Mosen, heißt, es entstanden bei Mosen Vorstellungen, die dem Willen oder der Weisheit Gottes gemäß waren. —

Der folgende Abschnitt fängt mit der Stelle aus dem zweiten Buch Mosis an, wo gesagt wird: die Tafeln sind das Werk Gottes. D. h. sagt Maymonides, das Werk der Natur. Der Psalmist, nachdem er viele Naturerscheinungen hergezählt hat: ruft staunend aus: wie groß sind deine Werke Jehovah! So heißt es auch: die Tannen Libanons die er (Gott) gepflanzt hat, d. h. die nicht durch menschlichen Fleiß, sondern durch die Natur hervorgebracht worden sind. Der Ausdruck: die Schrift ist die Schrift Gottes, muß eben so erklärt werden.

Dieser Ausdruck ist etwas dunkel, ich will daher eine Stelle aus einem alten Kommentator dieses Werkes, Namens Rabbi Mosis Narbo-

nichts anführen, und erklären: „Es iſt zu bemerken, ſagt dieſer ſeine Rabbiner, daß nach dem Zeugniß der Reiſebeſchreiber, in allen Steinen, die in der Gegend von dem Berg Sinai anzutreffen ſind, ein Dornbuſch (Seneh) abgebildet iſt. Daher heißt auch der Berg Sinai. Ein vornehmer Barzelonier, einer von den Kindern des Ben Chesdai, der dahin gereiſet war, brachte einige Steine dieſer Art mit ſich; ich ſahe den Dornbuſch darinn aufs deutlichſte, und als ich einen Stein in ganz kleine Stückchen zerbrach, bemerkte ich auch bei dem kleinſten Stückchen dieſes. Ich verwunderte mich hierüber und freute mich zugleich, indem mir dadurch dieſe Stelle unſers Maymonides in ein helles Licht geſetzt wurde.“

Die Schrift in den Tafeln war alſo auf eben dieſe Art bei Erſchaffung derſelben darinn eingegraben worden. —

Im acht und ſechzigſten Abſchnitte beweiſt Maymonides ſehr ſcharfſinnig den von den Philoſophen behaupteten Satz, daß Gott, als vorſtellendes Subjekt, ſeine Vorſtellung, und das vorgeſtellte Objekt, eines und eben daſſelbe ſind, auf

folgende Weise: Ehe der Mensch eine Vorstellung von etwas bekömmt, hat er bloß (in Beziehung auf dasselbe) ein Vorstellungsvermögen. Auch dieses Etwas, ehe ich es mir wirklich vorstelle, hat bloß die Fähigkeit ein Objekt der Vorstellung zu seyn. Bei dem wirklichen Vorstellen aber höret das Vorstellungsvermögen (in Beziehung auf dieses Objekt) auf, indem es in die Wirklichkeit dieser Vorstellung übergeht; und auch die Fähigkeit des Objekts, indem es wirklich vorgestellt wird. Die wirkliche Vorstellung ist zugleich das wirklich gewordene Vorstellungsvermögen, und die wirklich gewordene Fähigkeit des Objekts vorgestellt zu werden und also alle drei eins. Da nun in Gott kein Vermögen ist, sondern alles Vorstellbare (Mögliche) von ihm wirklich vorgestellt wird; so folgt hieraus daß Gott, als vorstellendes Subjekt, seine Vorstellung und das vorgestellte Objekt, (welches nur analogisch mit einem endlichen Vorstellungsvermögen gedacht wird) eines und eben dasselbe sind.

Worauf dieses führt, kann der denkende Leser leicht einsehn. —

Im folgenden Abschnitte sagt er: die Philosophen nennen Gott den erſten Grund, oder, die erſte Urſache. Die Dialektiker aber verwerfen dieſe Benennung und nennen Gott lieber den Werkmeiſter, weil ſie glauben, daß zwiſchen dieſen Begriffen ein großer Unterſchied ſey. Sie ſagen nehmlich: eine Urſache kann als Urſache der Wirkung nicht vorhergehn. Nennen wir alſo Gott die Urſache der Welt, ſo müſſen wir dieſe gleich ihm als ewig annehmen. Der Werkmeiſter aber kann allerdings ſeiner Wirkung vorhergehn.

Dieſer Irrthum rührt daher, weil die Dialektiker auf den Unterſchied zwiſchen dem bloßen Vermögen und der Wirklichkeit, nicht Acht haben. Die Urſache im bloßen Vermögen geht allerdings, ſo wie der Werkmeiſter, der Wirkung voraus, und umgekehrt kann der Werkmeiſter in der Wirklichkeit, eben ſo wenig dem Werk als die Urſache der Wirkung vorhergehn. Folglich iſt in der That zwiſchen dieſen beiden Benennungen gar kein Unterſchied. —

Daß aber die Philoſophen Gott vielmehr Urſache als Werkmeiſter nennen, da doch, wie gezeigt worden, beide Benennungen gleich ſind, geſchieht

von ihnen nicht deswegen, um dadurch ihre Meinung von der Ewigkeit der Welt auszudrücken, sondern weil der Ausdruck Urſache alle vier Arten von Urſachen: Materie, Form, wirkende Urſache, und Endurſache unter ſich begreift, dahingegen Werkmeiſter nur eine einzige Art derſelben ausdrückt. Als Urſache der Welt wird alſo Gott von ihnen in allen dieſen Bedeutungen vorgeſtellt.

Auch die Folgen dieſer Sätze brauche ich dem denkenden Leſer nicht erſt weitläuftig zu erklären.

Im vier und ſiebzigſten Abſchnitt fährt er fort: Die vielen Kenntniſſe und Wiſſenſchaften die unſre Nation ehedeſſen beſaß, ſind durch die Länge der Zeit und den Druck barbariſcher Nationen nach und nach verlohren gegangen, beſonders da dieſe Schätze, wovon die wenigſten ſchriftlich abgefaßt waren, nicht zu eines jeden Gebrauch offen ſtanden. Nach einem von unſerer Nation angenommenen Grundſatz: was zur mündlichen Ueberlieferung gehört, ſoll nicht ſchriftlich abgefaßt werden, durfte Anfangs ſelbſt der Talmud nicht geſchrieben ſeyn. Es zeigte ſich hierinn allerdings die größte Weisheit unſerer Geſetzgebung, indem man

man dasjenige ausweichen wollte, worinn man doch zuletzt verfiel, nehmlich Verschiedenheit der Meinungen, Zweifel über den Sinn der Schrift; Streitigkeiten unter den Gelehrten, Sektireret u. s. w. die eine Verwirrung in der Vollziehung der Gesetze zur nothwendigen Folge haben mußten. Die Gesetzgebende Macht wurde daher einzig und allein dem großen Rath übergeben. Noch mehr Vorsicht aber gebrauchte man in Ansehung der Religionsgeheimnisse die nur wenigen Auserwählten mitgetheilt wurden.

Dieses ist der Grund, warum so viele richtige Wahrheiten für unsere Nation beinahe gänzlich verlohren gegangen sind, einige Winke ausgenommen, die hin und wieder im Talmud anzutreffen, und gleichsam als wenige Körner in vielen Schaalen eingehüllet sind. Die Mehrsten beschäftigen sich bloß mit der Schaale, ohne den darinn verborgenen Kern zu finden. Das Wenige aber, was man von diesen Wahrheiten bei einigen Goenim (die ersten auf die Talmudisten folgende Rabbiner) und den Karaiten findet, die über die Einheit Gottes geschrieben haben, ist von

den arabiſchen Dialektikern hergenommen, die weit mehr darüber geſchrieben haben. Auch von der Sekte Methusleh die unter den Arabern entſtand, nahmen unſre Brüder viel Prinzipien und Meinungen an. Von der einige Zeit nachher unter den Arabern entſtandenen neuen Sekte Aſſerieh iſt aber bei ihnen nichts anzutreffen.

Nicht eben daß ſie hierüber eine Wahl angeſtellt und den Meinungen der erſten vor den Prinzipien der letzten einen Vorzug gegeben hätten, ſondern ſie wurden bloß von ihnen als demonſtrativ wahr angenommen und ohne davon abzuweichen, vertheidigt.

Die Spanier, beſonders aber Andaluſier von unſerer Nation, hielten ſich an die Methode der griechiſchen Philoſophen und nahmen ihre Syſteme (in ſo fern ſie unſerer Religion nicht zuwieder ſind) gern an; daher ſtimmen ſie auch in vielen Stücken mit unſern Meinungen in dieſem Werke überein.

Alle Behauptungen der arabiſchen Sekten, nehmlich der Methusleh und Aſſerieh ſind auf die, aus den Schriften der (chriſtlichen)

Griechen und Armenier hergenommenen Grundsätze und Prämissen, gebauet, deren ganzes Bestreben dahin geht, die Meinungen der (peripatetischen) Philosophen zu bestreiten.

Da sich nehmlich die christliche Religion unter diesen Nationen verbreitete, bei denen schon die philosophischen Meinungen feste Wurzel gefaßt hatten, und die christlichen Theologen sahen, daß ihre Grundsätze sich mit den philosophischen Meinungen nicht vertragen konnten; so erfanden sie die Dialektik, wodurch sie solche Prinzipien fest zu setzen suchten, die die Meinungen der Philosophen umzustoßen, die christliche Religion aber zu unterstützen tauglich waren. Die Araber bekamen nachher mit den Schriften der Philosophen zugleich ihre Widerlegungen und glaubten etwas wichtiges dadurch erhalten zu haben.

Die Dialektiker nahmen auch von den Meinungen der alten Philosophen so viel an, als sie zu ihrem Zwecke dienlich hielten, obschon die Neuern es widerlegt haben, z. B. die Realität der Atomen und des leeren Raums, und sahen dies als etwas einer jeden Religion unentbehrliches an.

In der Folge wurde es noch schlimmer. Die mahomedanische Religion hatte neue Grundsätze nöthig, und da sie sich bald auch in Sekten theilte, so mußte jede Sekte solche Prinzipien festzusetzen suchen, die ihr dienlich waren.

Es giebt auch ohne Zweifel gewisse Glaubenslehren, die Juden, Christen und Arabern gleich nothwendig sind, nehmlich die Behauptung von der Entstehung der Welt aus Nichts, und der davon abhängende Glauben an Wunderwerke.

Kurz! die ersten Dialektiker von den getauften Griechen und Arabern nahmen ihre Prinzipien nicht aus der Natur, sondern bildeten sich eine Natur, den ihnen unentbehrlichen Prinzipien gemäß; und gaben dennoch vor, als hätte sie die Spekulation selbst, ohne irgend eine vorgefaßte Meinung, darauf gebracht. Die Natur richtet sich aber, wie Tamastius mit Recht sagt, nicht nach angenommenen Meinungen, sondern alle wahre Meinungen müssen sich nach der Natur richten. Da ich die Schrif-

ten der Dialektiker, und der Philosophen studirte, fand ich die Methode der erstern überall einerlei. Ihr Hauptgrundsatz ist: die Natur der Dinge giebt kein Kriterium der Wahrheit ab, weil der Verstand sich dieselbe auch anders denken kann; und was noch schlimmer ist, sie verwechseln nicht selten den Verstand mit der Einbildungskraft. (Die unsterbliche Dialektik! auch unsere neueren dogmatischen Metaphysiker wissen davon Gebrauch zu machen. Möglich ist alles was keinen Widerspuch enthält; folglich ist die Welt zufällig; folglich ein ens realissimum möglich; folglich auch nothwendig u. s. w.) Nach ihren Prämissen bringen sie durch ihre Beweise heraus, daß die Welt entstanden ist, und daraus folgt von selbst, daß sie eine Ursache hat; und nun beweisen sie, daß diese Ursache eine Einheit und unkörperlich ist. Sie bauen also das Daseyn Gottes auf die Zufälligkeit der Welt.

Ich verwarf diese Methode, und wie ich glaube, mit Recht, denn alles was diese Herren für einen Beweiß von der Entstehung der Welt, aus-

geben, ist noch vielen Zweifeln unterworfen, und kann nur bei demjenigen gelten, der den Unterschied zwischen dem strengen Demonstriren und der Sophystik nicht kennt; wer aber diese Künste versteht, wird finden, daß ihre Beweise unsicher, und ihre Prämissen erschlichen sind.

Das höchste, was ein Wahrheitliebender Theolog hiebei thun kann, ist, die Beweise der Philosophen für die Ewigkeit der Welt, zu schwächen, wenn dieses nur angeht. Jeder vorurtheilsfreie Denker, der nicht sich selbst hinter das Licht führen will, muß eingestehen, daß die Frage: ob die Welt ewig, oder entstanden ist? durch Beweise nicht entschieden werden kann. (Kant hat gezeigt, daß diese Frage, wenn die Rede nicht bloß von der Welt als Erscheinung, sondern als Ding an sich, ist, nicht nur keinen Beweiß, sondern vielmehr ganz entgegengesetzte Beweise, Antinomien, zuläßt). Genug, daß die Philosophen seit ungefähr drei tausend Jahren darüber streiten.

Da es sich nun damit so verhält, wie können wir denn die problematische Vorstellung

von der Entstehung der Welt, dem Beweise von dem Daseyn Gottes zum Grunde legen? da sie doch nur hypothetisch zugegeben werden kann.

Das beste Verfahren ist hier, wie ich dafür halte, das Daseyn Gottes, seine Einheit und Unkörperlichkeit nach der philosophischen Methode zu beweisen. Diese legt zwar die Ewigkeit der Welt zum Grunde, dieses gebe ich aber nicht zu. Wenn ich nun diese wichtige Wahrheiten, ohne Rücksicht auf die Frage von der Ewigkeit der Welt, strenge werde bewiesen haben, dann will ich diese Frage selbst vornehmen, und für die Meinung von der Neuheit der Welt so viel anführen, als mir möglich ist.

Willst du dich mit den Beweisen der Dialektiker befriedigen? so sehe ich es recht gerne. Willst du alles ohne Beweiß, auf Zeugniß der prophetischen Schriften annehmen? so kann dieses auch nicht schaden. Du mußt mich aber nicht fragen: Wie kann, unter Voraussetzung der Ewigkeit der Welt, die Divination Statt finden? (Welche Feinheit!) denn davon soll noch in der Folge gesprochen werden.

Meine Methode ist kürzlich diese: die Welt, sage ich, ist entweder ewig, oder nicht. Ist sie es nicht, so muß sie zu ihrer Entstehung eine Ursache gehabt haben, denn das, was entsteht, kann nicht selbst die Ursache seiner Entstehung seyn. Diese Ursache ist also Gott.

Ist die Welt hingegen ewig, so folgt nach einer strengen Demonstration, daß es ein einziges unkörperliches und ewiges Wesen gebe, das keine Ursache außer sich hatte. Dieses Wesen ist Gott. Der strenge Beweis von dem Daseyn Gottes, seiner Einheit und Unkörperlichkeit, muß also auf die Voraussetzung der Ewigkeit der Welt gegründet seyn, ohne grade diese Meinung anzunehmen. Ich werde diesen Beweis auf die offenbare Natur der Dinge gründen; die Beweise der Dialektiker hingegen beruhn auf Dinge, die wieder die Natur sind, weshalb sie endlich auch zu behaupten genöthigt waren, daß es gar keine Natur gäbe. Ich werde auch einige Beweise für die Entstehung der Welt anführen, und solchergestalt den Zweck des Dialektikers erreichen, ohne die Natur der Dinge zu leugnen.

Ich habe schon bemerkt, daß es außer Gott und die Welt, nichts giebt, und daß wir nur durch einen richtigen Begriff von der Welt, Gott zu erkennen, im Stande sind. Ich will daher im folgenden Abschnitt die richtige Vorstellung der Welt als ein geordnetes Ganze festzusetzen suchen. Nachher werde ich die Methoden der Dialektiker, und zuletzt auch die Prinzipien und Beweisarten der Philosophen vortragen. (Die Vorstellung der Welt, als ein geordnetes Ganze, die Wechselwirkung ihrer Theile aufeinander; die Vergleichung zwischen der Welt und einem jeden organisirten Körper, ist ganz vortreflich. Da aber die Data dazu aus der sehr mangelhaften aristotelischen Physik hergenommen sind, so will ich diesen Abschnitt unübersetzt lassen. Was seine Art die Meinungen der Dialektiker in ihrer Blöße darzustellen anbetrift, so habe ich in meinem Kommentar zu diesem Werke bemerkt, daß die mehrsten derselben sich nach der neusten Metaphysik vertheidigen lassen, habe auch die Art wie dieses möglich ist, gezeigt. Hier ist aber der Ort nicht, so wenig diese ganze Streitigkeit mit den Dialektikern

zu überſetzen, als meine Anmerkungen darüber vorzubringen. Nur folgende ſchöne Stelle kann ich nicht unüberſetzt laſſen.)

Liebſter Leſer! Wenn du anders von der Seele und ihren Kräften richtige Begriffe haſt, ſo wirſt du wiſſen, daß die Einbildungskraft den mehrſten Thieren eigen iſt, daß der Menſch, von den andern Thieren ſich durch die Einbildungskraft nicht unterſcheidet, und daß endlich auch die Wirkung der Einbildungskraft und die Wirkung des Verſtandes nicht von einerlei, ſondern vielmehr von entgegengeſetzter Art ſind.

Der Verſtand trennt das Zuſammengeſetzte, (in der Wahrnehmung) abſtrahirt davon die einfachen Wahrnehmungen woraus es zuſammengeſetzt iſt, und macht ſich richtige Begriffe von denſelben.

Eine einzige Wahrnehmung giebt ihm daher Stof zu einer großen Menge von Vorſtellungen und Begriffen, die der Verſtand eben ſo unterſcheidet, wie die Einbildungskraft die Individuen. Er unterſcheidet die allgemeinen Merk-

male von den individuellen, indem jene einem jeden Vernunftschluß zum Grunde liegen müssen. Er unterscheidet auch wesentliche Prädikate (Eigenschaften) von zufälligen (Modos). Die Einbildungskraft hingegen vermag nichts von dem allen. Nur individuell, so wie die Sinne es wahrgenommen haben, kann sie etwas darstellen, oder das was in der Natur zerstreut anzutreffen ist, in ein Bild zusammen fassen, das heißt Erdichten, (Das Erdichten der Ideale ist nicht bloß Wirkung der Einbildungskraft, sondern dieser und der Beurtheilungskraft zugleich) und bei allen Abstrahiren kann die Einbildungskraft dennoch nicht das Allgemeine rein vom individuellen Körperlichen darstellen. Die Einbildungskraft kann daher nicht ein Maasstab der allgemeingültigen Wahrheit seyn.

Höre nun was die Mathematik uns in diesem Betracht genützt hat, und auf welche Wahrheiten wir dadurch gerathen sind!

Es giebt Sachen, die die Einbildungskraft sich gar nicht vorstellen kann, so wenig als der Verstand einen Wiederspruch; und doch hat uns die Erfahrung oder die Vernunft

von deren Wahrheit überzeugt. Stelle dir z. B. eine Kugel, allenfalls von der Größe des ganzen Weltraumes vor, durch deren Mittelpunkt eine Linie geht. Denke dir nun zwei Menschen die auf die beiden Enden dieser Axe gestellt, mit derselben eine einzige Linie machen. Diese Axe kann nun mit dem Horizont parallel, oder nicht parallel angenommen werden. Im ersten Fall müßten beide fallen, im zweiten aber nur derjenige, der unter dem Horizont zu stehn kommt. So nehmlich stelle es sich die Einbildungskraft vor. Nun ist aber schon bewiesen worden, daß die Erde rund und an beiden Polen bewohnt ist, und daß dennoch die Bewohner der entgegengesetzten Pole ihre Köpfe gen Himmel, und ihre Füße gegen einander kehren, ohne daß einer von beiden falle, indem man nicht sagen kann, daß der eine oben und der andere unten steht, sondern ein jeder derselben oben und unten zugleich in Beziehung auf den andern ist.

So ist auch im zweiten Buch der mathematischen Figuren (vermuthlich wird darunter Apollonius Buch von den Kegelschnitten gemeint) bewie-

sen worden, daß es zwei Linien (eine grade, und eine krumme Linie) geben könne, die in einer begränzten Entfernung von einander ausgehn, und sich, je weiter sie gezogen werden, immer mehr einander nähern, ohne daß sie doch je zusammentreffen, wenn man sie auch bis ins Unendliche verlängerte *). Auch dieses kann sich die Einbildungskraft nicht vorstellen. Dahingegen ist wiederum die Unmöglichkeit dessen bewiesen worden, das die Einbildungskraft sich vorstellt, daß Gott ein Körper oder eine körperliche Kraft sey, indem sie sich nichts Existirendes denken kann, das kein Körper seyn soll.

* Er spricht hier von den Asymptoten der krummen Linien. Ich habe in meinem Kommentar zu diesem Werke den Beweis dieses Satzes ganz unabhängig von der Lehre der krummen Linien ausgesucht.

Fünftes Kapitel.

Fortsetzung. Begriff von den Engeln. Einige bleiben auf ihren Gesandtschaftsposten, andre aber werden auf hohen Befehl zurückgerufen. Entstehungs- und Wirkungsart der einfachen Wesen. Grund der Aristoteliker für die Ewigkeit der Welt.

Der zweite Theil fängt mit den Prämissen der peripatetischen Philosophen und den daraus gefolgerten Beweisen von dem Daseyn Gottes, seiner Einheit und Unkörperlichkeit, an. Da aber die neuern Metaphysiker das Gute aus dieser Abhandlung schon benutzt, und das Mangelhafte berichtigt haben, so übergehe ich es.

Die aristotelische Vorstellung von den himmlischen Körpern als belebte vernünftige Wesen, ist ein sehr schöner metaphysischer Traum, dessen Darstellung ich mich hier gleichfalls überhebe.

Was aber Maymonides von den Engeln sagt, ist so originell, und wie ich dafür halte, zum Umsturz des Aberglaubens von solcher Wichtigkeit, daß ich nicht umhin kann dem Leser einige Vorstellung, und so weit es angeht, mit des Verfassers eignen Worten, davon zu machen.

Die heilige Schrift so wohl als der Talmud sprechen oft von den Engeln, deren sich Gott bedienen soll, seine Befehle in der untern Welt auszurichten. Diese Vorstellungsart ist anthropomorphistisch. Wir wollen nun sehen, wie unser Verfasser sie zu verfeinern, und der Wahrheit anzupassen sucht.

„Daß es Engel giebt, sagt er, davon brauche ich keinen Beweis aus der heiligen Schrift anzuführen. Man findet sie darinn sehr häufig. Ich habe schon in diesem Werke gezeigt, daß die Engel keine Körper sind; dieses behauptet auch Aristoteles. Wir unterschieden uns bloß in der Benennung: er nennt sie abgesonderte Geister; ich aber Engel. Auch seine Behauptung, daß diese abgesonderte Geister Mittler zwischen Gott und den Naturdingen sind, ist in unsern

Schriften zu finden. Jede Wirkung geschieht nämlich durch einen Engel, denn Engel heißt Bote. Derjenige, der also den Befehl eines andern ausrichtet, ist ein Engel. Daher finden wir, daß die heilige Schrift selbst die willkürliche Bewegungen unvernünftiger Thiere einem Engel beilegt, wenn nämlich diese Bewegung zweckmäßig ist. Gott, heißt es, sandte seinen Engel der die Mäuler der Löwen zuschloß, daß sie mir keinen Schaden thaten; (unbiblisch: die Löwen hatten zu mir keinen Appetit). So wirkte auch auf Bileams Eselinn ein Engel (die Einbildungskraft nämlich die ihm einen Possen spielte.) Ja so gar die Elemente werden Engel genannt: Er macht die Winde zu Engel. Der Ausdruck Engel bedeutet also unter andern auch eine jede Naturkraft. So heißt es in Midras Kohnleth: Gott und sein hoher Rath haben einem jeden Gliede im menschlichen Körper seine gehörige Stelle angewiesen, d. h. ein jedes Glied nimmt die Stelle ein, die ihm vermöge der auf ihn wirkenden Naturkräfte zukömmt. Man muß sich hier nicht einbilden

als hätte Gott eine Unterredung und Berathschlagung mit jemanden nöthig, sondern dieses will nur so viel sagen, daß auch die kleinsten Theile der Naturdinge durch Engel, das heißt durch wirkende Kräfte bestimmt werden. Ach! Wie weit geht die Verblendung der Thorheit! Sage einmal einem Gelehrten unsrer Nation (einem Rabbiner) Gott sendet seinen Engel in den Bauch einer schwangern Frau, der da den Fötus bilden soll; er wird dir gewiß seinen völligen Beifall geben; und wird dieses als eine Aeusserung der höchsten Macht und Weisheit Gottes ansehn; ob er gleich glaubt, daß ein Engel ein feuriger Körper von der Größe des dritten Theils der ganzen Welt *) ist. Ja, wird er sagen, bei Gott ist alles möglich. Sage ihm hingegen: Gott hat dem Keime des Menschen einen Bildungstrieb beigelegt, und dieser ist eigentlich der vorerwähnte Engel, so wird er diesen Gedanken als ketzerisch verdammen, weil er von der wahren Macht und Weisheit keinen Begriff hat, welche eben in

*) Anspielung auf eine Stelle im Talmud.

der Hervorbringung verborgen wirkender Kräfte sich zeigt.“

„In Bereschith Rabah, heißt es: ein Engel kann nicht zwei verschiedene Botschaften und zwei Engel eine und eben dieselbe Botschaft verrichten; dieses ist auch gehörig erklärt sehr wahr. Jede Wirkung erfordert eine bestimmte Kraft, und jede Kraft kann nur eine bestimmte Wirkung hervorbringen.

Bei Gelegenheit der Geschichte von Judah und Tamar, sagte Rabbi Jochonon: Jehuda wollte der Tamar vorbei gehn. Gott aber winkte seinetwegen dem Engel zu, der den Geschlechtstrieb regiert, d. h. Gott ließ vermittelst der Naturursachen die Muskelkraft wirken, wodurch das Glied in der zum Beischlaf erforderlichen Position gebracht wurde.“ (Ich glaube schwerlich, daß Rabbi Jochonon hierinn so fein gedacht hat, wie Rabbi Moses Ben Maymon, sonst könnte er dieses nicht als eine besondere Leitung der Vorsehung angesehn haben, wie der ganze Zusammenhang dieser Stelle beweiset).

„Alles Mögliche das wirklich wird, muß eine wirkende Ursache haben, die den Grund enthält, warum es, da es an sich bloß möglich ist, wirklich wird. Diese wirkende Ursache ist entweder materiell, oder immateriell. Die Materie aber wirkt nicht in so fern sie Materie überhaupt, (indem Materie an sich bloß etwas Leidendes ist) sondern in so fern sie eine (durch eine Form) bestimmte Materie ist. Diese nächste Ursache aber hat wiederum ihre Ursache u. s. w. Dieses kann aber nicht ins Unendliche gehn, (weil eine unendliche Reihe von Ursachen nie vollendet ist und folglich nie eine Wirkung hervorbringen kann). Alles was wirklich wird, setzt also eine nothwendige erste Ursache voraus. Der Grund aber, warum diese nothwendige (und folglich auch ewige) Ursache die Wirkung jetzt, und nicht eher hervorgebracht hat, liegt entweder in dem Mangel an ein äußeres (als Bedingung nothwendiges) Verhältniß zwischen der (nächsten) Ursache und der Wirkung, wenn jene materiell ist; oder, wenn sie es nicht ist, in dem Mangel der dazu erforderlichen Zubereitung der Materie. Die Entstehung eines

zuſammengeſetzten Dinges erfordert eine wechſelſeitige Anziehung der Theile und ihre Wirkung auf einander. Dieſes ſetzt aber ein beſtimmtes Verhältniß im Raume voraus, indem die Körper nur in gewiſſen Entfernungen ſich einander wechſelſeitig anziehen und auf einander wirken können. Die Formen (einfache Subſtanzen, Kräfte) aber ſetzen (zu ihrem Daſeyn in der Materie) kein Verhältniß im Raume (indem zwiſchen einem einfachen und einem zuſammengeſetzten Dinge kein Verhältniß im Raume Statt finden kann,) ſondern bloß die Zubereitung der Materie voraus. Die Urſache dieſer Formen an ſich aber kann nichts anders als ſelbſt eine Form ſeyn. Und da dieſe Formen einfache Weſen ſind, ſo können ſie nicht entſtehn und vergehn mit der Zeit und nach und nach, ſondern plötzlich und auf einmal.

Die Wirkung eines einfachen, von der Materie abgeſonderten Weſens kann daher mit nichts beſſer als mit dem Ausfluſſe des Waſſers verglichen werden; ſo wie dieſer an ſich durch keine beſtimmte Richtung und Entfernung beſchränkt

wird, sondern sich nach der Empfänglichkeit des Ortes, wohin dieser Ausfluß geschieht, richtet, so erstreckt sich auch die Wirkung von jenem auf alles, was derselben empfänglich ist. Da nun Gott, als die erste Ursache der Welt immateriell ist, so können wir einigermaaßen sagen: die Welt ist ein Ausfluß der Gottheit, — weil wir uns, nämlich hierinn nicht schicklicher ausdrücken können.“

Dieser Abschnitt ist eine Vorbereitung zu dem Folgenden, worinn die Meinungen von der Ewigkeit der Welt kritisch untersucht werden. Der Verfasser zeigt hierinn die größte Feinheit. Er ist selbst, wie man von einem dogmatischen Philosophen nicht anders erwarten kann, der Meinung des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt zugethan. Um aber mit den Theologen nicht anzubinden, sucht er in der Folge die für diese Meinung vorgebrachten Gründe einigermaßen zu schwächen. Hier aber bringt er gleichsam im Vorbeigehn, und ohne Beziehung auf diese Untersuchung, den wichtigsten und entscheidendsten Grund dafür an; da die Wirkung, sagt er, eines immateriellen

Wesens bloß durch die Empfänglichkeit der Materie bestimmt werden kann, welches der Grund ist, warum diese Wirkung sich nur zu gewissen Zeiten und an gewissen Gegenständen äußert, so sieht man den Grund nicht ein, wie die Welt im Ganzen, selbst ihrer Materie nach, habe in der Zeit entstehn können? indem hier keine Vorbereitung der Materie Statt finden kann, da die Materie selbst aus nichts hervorgebracht werden sollte. Dieses zum Grunde gelegt, geht er so zum folgenden Abschnitt über.

„Unter denen die das Daseyn Gottes zugeben, giebt es, in Ansehung der Ewigkeit der Welt, oder ihrer Entstehung aus Nichts, dreierlei Meinungen.

1) Die Meinung unserer geoffenbarten Religion. Dieser zu Folge ist die Welt im Ganzen d. h. alles existirende außer Gott, von Gott, seiner Weisheit und seinem freien Willen gemäß, aus Nichts hervorgebracht worden; ja so gar die Zeit selbst ist etwas Erschaffenes. Denn die Zeit ist von der Bewegung (überhaupt Veränderung) unzertrennlich. Die Bewegung ist ein

Akzidenz des Bewegten; dieses Bewegte selbst aber ist aus Nichts entstanden. Wenn wir also sagen: Gott war noch ehe er die Welt erschaffen hat, so daß das Wort war eine Zeit ausdrückt, und wir außerdem uns die Zeit als unendlich vorstellen; so ist es bloß eine erdichtete, nicht aber eine wahre Zeit. Denn wenn gleich die Zeit keine Qualität (wie z. B. das Weisse und Schwarze) ist, so ist sie doch ein von der Bewegung unzertrennliches Akzidenz. Ich bemerke hier im Vorbeigehn, daß der Grund warum einige Philosophen (Galenus z. B.) die Natur der Zeit so verkannt haben, daß sie sogar in Zweifel gerathen sind, ob nicht auch die Zeit unter die reellen Dinge zu rechnen sey? bloß darinn liegt, daß die Zeit ein Akzidenz eines andern Akzidenz ist. Denn die Akzidenzen die unmittelbar der Substanz inhäriren, können leicht begriffen werden; da hingegen Akzidenzen anderer Akzidenzen schwer zu fassen sind. Dieses ist der Fall mit der Zeit als ein Akzidenz der Bewegung, welche selbst ein unständiges Akzidenz der Körper ist. Genug, daß wir sagen: die Zeit ist überhaupt, so wie alle Substanzen und

ihre Akzidenzen etwas Erſchaffenes. Nimmt man hingegen an, die Zeit ſey ewig, ſo muß man auch die Ewigkeit der Welt zugeben, indem die Zeit, als ein Akzidenz, ohne Subſtanz nicht gedacht werden kann. (Kant hat in unſern Zeiten dargethan, daß die Zeit ſo wenig eine Subſtanz als ein Akzidenz, ſondern bloß eine Form der Welt als ſinnliche Erſcheinung iſt. Die Welt als Ding an ſich hingegen beſteht nicht in der Zeit; wodurch dieſe Antinomie, die bloß aus dem Gebrauch dieſer Form von Dingen an ſich entſpringt, völlig gehoben wird).

2) Die Meinung der Philoſophen, ſo viel wir nämlich davon wiſſen. Dieſer zu Folge kann Gott ſelbſt kein Etwas aus Nichts hervorbringen; welches ſeiner unendlichen Macht keinen Eintrag thut, indem es einen Widerſpruch enthält. Die Materie iſt alſo an ſich nothwendig und folglich ewig. Die Formen hingegen werden von Gott ſeinem freien Willen gemäß, hervorgebracht. Dieſem zu Folge entſteht und vergeht zwar die Welt, ſo gut wie alle einzelnen Dinge, aber nicht aus und in

Nichts. Auch Plato ist dieser Meinung zugethan, wie aus seinem Buche Timäus erhellet.

3) Die Meinung des Aristoteles und seiner Anhänger und Ausleger. Nach ihm ist nicht nur die Materie, sondern alles, unsrer Wahrnehmung nach, Unveränderliche in der Welt (die himmlischen Körper, nach der damaligen Physik u. d. g.) ewig, und die Ordnung der Natur wird unveränderlich dieselbe bleiben, wie sie von Anbeginn gewesen ist. Aristoteles beweißt die Ewigkeit der Welt folgendergestalt. Er sagt:

1) Die Bewegung überhaupt kann weder entstehn noch vergehn, denn alles was entsteht, entsteht durch Bewegung, folglich kann die Bewegung selbst nicht entstehn. Aus diesem Grunde kann auch die Zeit nicht entstehn, indem die Zeit ein Akzidenz der Bewegung ist.

2) Die Materie überhaupt (materia prima) kann weder entstehn noch vergehn, denn alles was entsteht, entsteht aus Materie.

3) Den dritten Beweis, der auf einer mangelhaften Physik in Ansehung der Natur der himmli-

schen Körper beruht, werde ich mit Stillschweigen übergehn.

4) Alles wirkliche muß an sich möglich seyn. Die Möglichkeit muß also der Wirklichkeit, der Zeit nach vorausgehn.

Aus diesem Satz suchen die Nachfolger des Aristoteles die Ewigkeit der Welt auf folgende Art zu beweisen:

Die Existenz der Welt, sagen sie, war ehe sie zur Existenz gelangte, entweder möglich, oder nothwendig oder unmöglich. War sie nothwendig, so mußte die Welt in alle Ewigkeit existiren. War sie unmöglich, so konnte sie nie zur Existenz gelangen. War sie aber möglich, so folgt hieraus, was das Subjekt dieser Möglichkeit war. Denn es muß doch immer etwas daßeyn, von dem man behaupten kann, daß es möglich sey. Einige neuere Dialektiker wollen gegen diesen Beweis dadurch streiten, daß sie sagten: die Möglichkeit betreffe blos die wirkende Ursache, die die Welt hervorbringen könnte, nicht aber den Gegenstand dieser Wirkung. Dieses heißt aber in der That nichts gesagt. Es giebt zweierley Arten der Möglichkeit, die Möglichkeit des Ge-

genſtandes wirklich zu werden, und die Möglichkeit in der wirkenden Urſache, dieſe Wirkung hervorzubringen.

Die Nachfolger des Ariſtoteles fanden außer dieſen Beweiſen für die Ewigkeit der Welt, aus der Betrachtung der Welt an ſich, noch andere Beweiſe dafür in dem Weſen Gottes. Sie ſagen:

1) Wenn Gott die Welt aus Nichts erſchaffen hat, ſo mußte er vorher die Fähigkeit dazu haben, welche nachher zur Wirklichkeit gelangt. Er mußte alſo wiederum eine Urſache haben, die dieſe Fähigkeit zur Wirklichkeit brachte; und wäre dann nicht mehr die erſte Urſache.

2) Daß jemand zu einer Zeit wirke, zu einer andern aber nicht, geſchieht bloß vermöge hinzukommender Bewegungsgründe und Hinderniſſe. Jene beſtimmen den Willen zum Wirken; dieſe halten ihn davon ab. Da aber Gott, als das allervollkommenſte Weſen so wenig äußere Bewegungsgründe, als Hinderniſſe haben kann, ſo können wir keinen Grund

angeben, warum er zu einer Zeit wirken soll, zu einer andern aber nicht, sondern sein Wirken muß so wie seine Existenz ewig seyn.

2) Die Wirkungen Gottes, als des allervollkommensten Wesens, sind im höchsten Grade vollkommen. Aristoteles sagt oft: die Natur ist weise, bringt nichts unnützes hervor, sondern alles auf die vollkommenste Art. Seine Anhänger schließen nun weiter und sagen: diese wirkliche Welt, ist also die allervollkommenste, es kann keine bessere geben, und da sie eine Folge der höchsten Weisheit ist, so muß sie, so wie diese, beständig gewesen seyn.

Wie kann man sich denken, fahren sie fort, daß Gott, das allervollkommenste Wesen, die ganze unendliche Zeit vor Erschaffung der Welt müßig war, nicht das mindeste hervorbrachte, und erst vor kurzem sich auf einmal zur Hervorbringung der Welt entschloß. Denn wenn wir auch annehmen, daß Gott schon so viele Welten, als unser Weltraum Sandkörner faßt, geschaffen, und jede derselben eben so viele Jahre gedauert habe, so ist doch dieses alles gegen seine unendliche Dauer, so

viel, als hätte er die Welt erst gestern erschaffen.

Außerdem berufen sie sich hier noch auf die Autorität der Alten, und auf Allgemeinheit der Meinung von der Ewigkeit der Welt.

Sechstes Kapitel.

Fortsetzung. Gegenstände. Psychologische Erklärung der Weissagung, ohne daß diese dadurch von ihrer Würde verliert.

Nun zeigt Maymonides, daß selbst Aristoteles, (der gewiß am besten über seine Beweisarten urtheilen konnte, indem er selbst die Theorie der Beweise festgesetzt hatte) diese seine Beweise für keine unerschütterliche Demonstrationen ausgiebt, welches aus vielen Stellen in dessen Schriften erhellet. Er bemüht sich daher in den folgenden Abschnitten (ohne im mindesten gegen die Logik zu verstoßen), diese Beweise, so viel es angeht, zu schwächen.

Zuerst sucht er diejenigen Beweise, die aus der Natur der Welt an sich genommen werden, durch eine einzige in die Augen fallende Vor-

ſtellung umzuloſen. „Die Natur eines jeden zur völligen Wirklichkeit gelangten Dinges, ſagt er, iſt verſchieden von deſſen Natur, da es noch bloß eine Tendenz zur Wirklichkeit hatte, und dieſe iſt wiederum von der Natur deſſelben Dinges verſchieden, da es noch bloß im Vermögen war. Es läßt ſich daher von dem einen Zuſtande auf die andern nicht ſchließen. Wird dieſe Bemerkung vernachläßigt, ſo geräth man nothwendig auf unauflöſliche Schwierigkeiten, und ungereimte Behauptungen. Laßt uns einen Menſchen mit vollkommenen Naturanlagen annehmen, ihn in einer Wüſte gebohren werden, ſeine Mutter, die ihn kaum einige Monathe geſäugt hat, ſterben, und ſeine Erziehung durch den Vater in der Einſamkeit vollenden. Dieſer Menſch der nie eine Frau, oder ſonſt ein Thier generis Fœminini geſehn, frägt alſo ſeinen Vater wie ſind wir doch entſtanden? Was iſt die wirkende Urſache, und wie die Wirkungsart von unſerm Daſeyn? Dieſer, wie natürlich, macht ihm die ganze Beſchreibung davon. Ein jeder von uns, ſagt er, wird im Leibe eines andern von unſerer Art, einer Frau nämlich von dieſer

und dieser Beschaffenheit, erzeugt. Anfangs ist ein jeder von uns im Mutterleibe sehr klein, lebt aber und nimmt nach und nach zu, bis er zu einer gewissen Größe gelangt, alsdann eröfnet er sich einen Ausgang aus seiner Gefangenschaft und lebt nachher und wächst immerfort, wie du an uns siehst. Wenn er nun weiter frägt, ob auch der Mensch im Mutterleibe (da er doch lebte) gegessen, getrunken, Athem geholt und ofnen Leib gehabt habe? und der Vater dieses alles verneint, so wird er den Alten auf folgende Art, zu wiederlegen suchen: Ein jeder von uns, wird er sagen, dem eine kurze Zeit das Athemholen benommen wird, muß nothwendig sterben, wie konnte also der Mensch neun Monathe, ohne Athem zu holen, im Mutterleibe beim Leben erhalten werden? Wie, ohne den Mund zu gebrauchen, Nahrung zu sich nehmen? u. s. w. Aus diesen Gründen wird er das ganze Faktum für falsch halten und nicht glauben, daß der Mensch auf diese Art entstanden sey.

Auf eben diese Art verhält es sich mit dem Aristoteles in Ansehung unserer. Wir, auf Zeugniß der geoffenbarten Religion gestützt, glauben,

ben, daß die Welt auf diese und diese Art, in dieser und dieser Ordnung entstanden ist. Aristoteles sucht unsern Glauben aus der Natur der wirklichen Welt zu widerlegen. Wir können ihm alles als Faktum zugeben, nur behaupten wir, daß man aus der Natur der wirklichen Welt keinesweges auf ihre Natur, ehe sie zur völligen Wirklichkeit gelangt ist, schließen könne. Was wird also Aristoteles gegen uns ausrichten? Nichts!

Hiermit habe ich eine feste Mauer um die (geoffenbarte) Religion gezogen, die alle darauf gerichtete Pfeile abhält.

Frägt aber Aristoteles weiter: wenn aus der Natur der wirklichen Welt, nicht auf ihre Natur ehe sie zur Wirklichkeit gelangte, zu schließen ist, woher könnt Ihr denn beweisen, daß die Welt aus Nichts erschaffen worden? so antworten wir: dies ist ganz und gar unsre Absicht nicht. Wir wollen nur zeigen, daß diese Frage aus der Natur der Welt nicht entschieden werden könne. Die Entstehung der Welt aus Nichts ist

also wenigstens problematisch möglich; und bloß dieses ist was wir haben zeigen wollen.

(Der denkende Leser, der in der neuern Philosophie nicht unbewandert ist, wird zwischen Maymonides Verfahren gegen Aristoteles, und Kants Verfahren gegen die Dogmatiker einige Aehnlichkeit finden. Kant zeigt nämlich, daß die Dogmatiker kein Recht haben, von der Natur der Welt, als Erscheinung, auf ihre Natur, als Ding an sich zu schließen, und eben so zeigt auch jener, daß Aristoteles kein Recht habe, von der Natur der völlig ausgebildeten Welt, auf ihre vorige Natur zu schließen.) —

Nun sucht Maymonides diejenigen Gründe für die Ewigkeit der Welt, zu schwächen, die aus dem Wesen Gottes selbst hergenommen werden. Wenn man

1) „sagt: Gott, als das allervollkommenste Wesen, kann kein bloßes Vermögen haben, sondern alles was in seinem Vermögen ist, muß beständig wirklich seyn, wenn also Gott die Welt zu einer bestimmten Zeit, aus Nichts er-

schaffen hat, so ist das, was bei ihm vorher bloß Vermögen war (Erschaffung der Welt) wirklich geworden. Dieses muß also einen Grund außer ihn haben. Er ist also nicht das allervollkommenste Wesen;" so ist dieser Zweifel sehr leicht zu heben. Ein aus Materie und Form bestehendes Wesen wirkt bloß vermöge seiner Form. Ehe es also diese Form erlangt, hat es bloß ein Vermögen welches nachher (durch die Form) wirklich wird. Ein immaterielles Wesen hingegen hat den Grund seines Wirkens in sich. Es folgt also keinesweges daraus, daß es zu einer gewissen Zeit wirke, zu einer andern aber nicht, daß in ihm selbst deswegen eine Veränderung vorgehe, und ein bloßes Vermögen zur Wirklichkeit gelange. Der wirkende Geist (allgemeine Weltgeist) nach Aristoteles und seinen Nachfolgern, der immateriell ist, wirkt auch nicht immer, sondern bloß zu gewissen Zeiten, und dennoch kann man von ihm nicht sagen, daß er deswegen an sich eine Veränderung leide. Denn zwischen den materiellen und immateriel-

len Wesen findet keine Aehnlichkeit in Ansehung ihres Wirkens Statt.

Aber, wird man sagen, diese Auflösung ist eine bloße Sophisterei. Der Grund warum der wirkende Geist nicht immer wirkt, liegt in der Zubereitung der Materie (Empfänglichkeit zu dieser Wirkung.) Dieser Grund kann aber in Ansehung der Erschaffung der Welt aus Nichts nicht Statt finden.

Hierauf dient zur Antwort: Wir wollen mit dieser Vergleichung nicht den wahren Grund angeben, warum Gott die Welt eben zu dieser Zeit und nicht eher erschaffen habe, dieses wäre freilich nur Sophisterei, sondern wir wollen hiermit bloß den Grund der entgegengesetzten Meinung von der Ewigkeit der Welt schwächen, indem wir zeigen, daß Gott, so wenig als der unmittelbar wirkende Geist, deswegen weil er nicht immer wirkt, einer Veränderung unterworfen sey; und dieses ist allerdings wahr.

2) Sagt man ferner Gott kann keine (äußere) Motive und Hindernisse haben; sein Wille mußte daher unveränderlich, und die

Welt (als Gegenstand desselben) ewig seyn? so ist die Auflösung dieses Zweifels in der That schwer, und wir können darauf weiter nichts antworten, als daß der Wille Gottes so wie sein Wesen uns unbegreiflich ist. Es ist also nichts widersprechendes darinn, wenn wir sagen: der Wille Gottes wirkt aus uns unbekannten Gründen, auch ohne (äußere) Motive und Hinderntisse, dennoch bloß zu gewissen Zeiten.

3) Der Grund, den man noch anzuführen pflegt: die höchste Weisheit ist im göttlichen Wesen ewig, folglich muß die Welt als Folge derselben auch ewig seyn, ist sehr schwach, indem selbst der Entschluß Gottes, daß die Welt zu einer gewissen Zeit und nicht eher, zur Wirklichkeit gelangen sollte, eine Folge seiner höchsten, uns unbegreiflichen Weisheit ist.

In den folgenden Abschnitten sucht Maymonides die Meinung des Aristoteles von der Nothwendigkeit und folglich auch Ewigkeit der Welt, dadurch zu schwächen, indem er zeigt, daß wenn das Daseyn der Welt aus nothwendigen Naturgesetzen erklärbar wäre, die Ordnung

und Einrichtung aller Erscheinungen darinn, aus diesen Gesetzen erklärbar seyn müßte. Nun giebt sich zwar Aristoteles alle mögliche Mühe, dieses wirklich zu zeigen, und diese Ordnung und Einrichtung nach unveränderlichen Naturgesetzen zu erklären. Unser Maymonides bemerkt aber, daß ihm dieses bloß in Ansehung der irdischen Gegenstände gelinge, nicht aber in Ansehung der Ordnung und Einrichtung der himmlischen Körper, indem durch die Einrichtung des Weltbaues nach dem Ptolomäus durch die eccentrische Kreise, die Epyzikln u. d. g. alles dasjenige umgestoßen wird, was Aristoteles in seiner Naturlehre festgesetzt hat. Wir können, sagt er, bloß von gewissen Erscheinungen auf unserer Erde einen Grund angeben. Die Einrichtung und Ordnung der himmlischen Körper hingegen ist gänzlich unbekannt. Den Himmel hat sich Gott vorbehalten. Die Erde aber übergab er den Menschen. Hieraus zieht er den Schluß, daß, da die Wirklichkeit der Welt sich nicht aus der Nothwendigkeit der Natur erklären lasse, sie eine

Folge des uns unbegreiflichen göttlichen Willen seyn müsse."

Ich muß aber hierbei bemerken, daß Maymonides Einwürfe gegen die Meinung des Aristoteles, gar nicht das Ziel treffen. Die Welt mag der Zeit nach endlich oder unendlich seyn, so muß sich doch in ihr alles (als Folge der höchsten Weisheit) nach dem Gesetze des zureichenden Grundes erklären lassen. Wie weit wir hierinn kommen können? gehört nicht zur Sache. Das was Maymonides, nach der damaligen Astronomie, für unerklärbar hält, ist, nach neuern Entdeckungen (besonders in Newtons System) sehr erklärbar. Die höchste Ordnung in der Einrichtung des Weltbaues ist eine uns nothwendige Vernunftidee, der wir uns in dem Gebrauche der Vernunft bei Gegenständen der Erfahrung immer nähern, die wir aber nie völlig erreichen können. Es werden immer noch Erscheinungen genug zurück bleiben, die wir zwar, wegen ihrer Unveränderlichkeit, als den allgemeinen Gesetzen unterworfen, aber nicht als aus diesen abgeleitet, werden betrachten können; und die

also immer in Ansehung unsrer als Axiomata anzusehn seyn werden.

Selbst das vortrefliche newtonianische Weltsystem läßt hierin viele Lücken. Nicht nur daß viele Erscheinungen sich nicht aus den Gesetzen der allgemeinen Attraktion erklären lassen, und folglich auf noch allgemeinere Gesetze hinweisen, worunter sie mit den übrigen subsumirt, und in einer Einheit gedacht werden können; sondern auch diejenigen, die sich daraus erklären lassen, uns endlich auf etwas Unerklärbares zurückbringen. In diesem System finden wir z. B. die gröste Uebereinstimmung zwischen der Größe, Entfernung, und Umlaufszeit der Weltkörper. Diese Uebereinstimmung aber würde auch Statt finden, wenn irgend eins von diesen Datis anders als es wirklich ist, und die Andern nur denselben gemäß wären. Daß also diese Data so und nicht anders sind, kann von uns nur als ein Naturaxiom betrachtet werden. Aber aus diesem argumentum ad ignorantiam läßet sich eben so wenig für als wieder die Ewigkeit der Welt schließen

und Newton selbst scheint kein großes Gewicht darauf zu legen.

Im folgenden Abschnitt sagt Maymonides, daß er die Meinung von der Ewigkeit der Welt nicht deswegen verwerfe, weil sie dem gemeinen Sinn einiger Stellen der heiligen Schrift (wo von Erschaffung der Welt die Rede ist) zuwieder sey, indem diese Stellen auch dieser Meinung gemäß ausgelegt werden könnten, sondern er verwerfe sie hauptsächlich darum, weil diese Meinung die Wunderwerke und folglich den darauf gegründeten Glauben an eine geoffenbarte Religion aufhebe, —

Da hier der Ort nicht ist, wo ich mich weitläuftig über diese Materie einlassen könnte, so erspare ich dies auf eine andre Gelegenheit.

Weissagungen erklärt Maymonides in den folgenden Abschnitten, auf eine natürliche Art, nach psychologischen Gesetzen. Sie können bloß durch die Vollkommenheit des Subjekts, durch Wahrheit und Richtigkeit ihrer Aussprüche,

von den gemeinen psychologischen Erscheinungen unterschieden werden. Da ich aber dieser schon in einem Aufsatze (Deutsche Monatsschrift) über das Vorhersehungsvermögen angeführt habe, so will ich bloß den Leser darauf verweisen.

Siebentes Kapitel.

Fortsetzung. Beziehung aller Naturbegebenheiten auf Gott. Eine sehr bequeme und fromme Methode. Die göttliche Equipage, eine kosmologische Vorstellung, wovon aber schwerlich dem Propheten Ezechiel geträumt hat. Vortrefliche Moral, aber nicht nach neuem Geschmack. Ursprung des Uebels. Vorhersehung. Finalursachen.

Alles was entsteht, fährt Maymonides fort, hat seine nächste Ursache, diese wiederum die ihrige u. s. w. bis zur ersten Ursache, nämlich bis zum Willen Gottes. Da nun dieses als bekannt vorausgesetzt werden kann, so wählten die Propheten nicht selten eine kürzere Art sich auszudrücken, und eigneten eine Wirkung unmittelbar der ersten Ursache zu, weil sie sich darauf verlassen konnten, daß ihre Zuhörer die Mittelursachen in Gedanken interpolirten würden. Diese Mittelursachen mogten nun physische, oder moralische Ursachen, oder

gar zufällige Veranlassungen seyn, so eigneten sie die Wirkung unmittelbar Gott zu, und sagten: Gott hat es gemacht, anbefohlen, gesandt u. d. gl.

Ich will hier einige Stellen aus den prophetischen Schriften, als Instanzen anführen, woraus du auf die andern die ich nicht anführen werde, schließen kannst.

Von den Naturwirkungen die nach unveränderlichen Naturgesetzen erfolgen, wie z. B. das Schmelzen des Schnees bei Erwärmung der Luft, und das Brausen des Meers bei stürmischen Wetter, heißt es: Er sendet sein Wort, und läßt sie (die Schneeflocken) schmelzen. Er befahl, daß sich ein Sturmwind erhübe, der die Wogen brausend macht. Von Zurückhaltung des Regens heißt es: Den Wolken werde ich das Regnen verbieten. Eben diese Art sich auszudrücken, findet auch bei solchen Begebenheiten Statt, deren Ursache des Menschen freier Wille ist. Z. B. Kriege, Eroberungen, oder Schaden und Schimpf den ein Mensch dem andern zufügt. So heißt es von dem Einfall Ne-

buchadnezars: Ich habe den von mir dazu Verordneten befohlen u. s. w.

Von Simei dem Sohn Gerel, heißt es: laßt ihn, denn Gott sprach zu ihm: fluche David, und dieses sagt nicht anders, als daß dieses Fluchen eine Wirkung moralischer Mittelursachen, deren erste Ursache aber Gott ist. Von der Befreiung Josephs aus dem Gefängniß heißt es: Er (Gott) sandte einen König der ihn (den Joseph) befreiete. Von der Zerstörung der Babilonischen Monarchie durch die Perser, heißt es: Ich werde nach Babilon Zerstreuer schicken, die sie (die Nation) zerstreuen sollen. Von dem Elias den eine Wittwe unterhielt, heißt es: Ich habe einer Wittwe befohlen, daß sie dich ernähren soll. So sagt auch Joseph zu seinen Brüdern: nicht Ihr habt mich hierher gesandt, sondern Gott.

Auch von einer Wirkung, deren Ursache ein thierischer Trieb zur Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses ist, heißt es: Gott befahl dem Fische, daß er Jonas ausspeie, wo-

durch nichts mehr gesagt wird, als daß Gott die erste Ursache dieses Triebes sey, nicht aber, daß er den Fisch zum Propheten gemacht, und ihm seinen Willen offenbart habe. Eben so wird von den Heuschrecken, die zu des Propheten Joels Zeiten das Land verwüsteten gesagt: Denn mächtig sind die (Heuschrecken) die seine Befehle ausrichten, und von der Verwüstung des Landes Iduma durch wilde Thiere: Er (Gott) looßte für sie (die Thiere) und seine Hand vertheilte es (das Land) ihnen nach der Schnur.

Auch von bloßen Zufällen wird dies gebraucht. Es heißt z. B. Rebekka soll Frau deines Herrn Sohnes werden, wie Gott gesprochen hat (wie die Schickung es veranlaßt hat) und Jonathan sagt zu David: Gehe, denn Gott sendet dich weg, (da doch nur der zufällige Wurf des Spießes seine Flucht veranlaßte.)

Hieraus siehst du wie die Schrift das Zusammentreffen der Ursachen, sie mögen wesentliche, zufällige, freiwillige, oder willkührliche Ursachen seyn, durch diese fünf Aus-

drücke: befehlen, sagen, sprechen, senden, rufen, Gott beilegt. —

(Nun liebster Leser! Gott der, wie aus dem Vorhergehenden erhellet, mich nach Deutschland gesandt, und mir befohlen hat, daß ich dir meine Lebensgeschichte beschreibe, befiehlt mir nun, daß ich dich auf diesen Abschnitt aufmerksam machen soll, indem daraus erhellet, wie man, durch eine vernünftige Exegese, den Glauben mit der Vernunft aussöhnen und in eine vollkommene Harmonie bringen kann. Ferner erhellet daraus, daß die Aufklärung nicht eben auf Erlangung neuer Kenntnisse und Wissenschaften beruht; sondern vielmehr auf Wegschaffung der uns voneinandern durch Erziehung und Unterricht beigebrachten falschen Begriffe.)

Den dritten Theil fängt Maymonides mit einer Auslegung der Vorstellung Ezechiels von Gottes Equipage an, die er als eine allegorische Vorstellung kosmologischer Wahrheiten betrachtet. Da er diese, aus Vernunftgründen vortragen will, aus theologischen Gründen

aber nicht grade zu vortragen darf, so bedient er sich eines eigenen Kunstgriffs; er führt nämlich die Stellen aus dieser prophetischen Beschreibung bloß an, ohne sie zu erklären, aber in einer solchen Ordnung und Verbindung, und mit solchen Zusätzen, daß der denkende Leser, diese Erklärung leicht von selbst machen kann.

Jesaias, sagt er ferner, hat eben dieses im allgemeinen ausgedrückt, was Ezechiel uns so umständlich beschreibt. Unsere Aeltesen (die Talmudisten) haben uns schon darauf aufmerksam gemacht, indem sie sagen: alles was Ezechiel gesehn hat, hat auch Jesaias gesehn. Jesaias gleicht einem Städter, Ezechiel aber einem Landmann der den König fahren sieht. Jener sagt bloß: ich habe den König fahren sehn, indem er die königliche Equipage als bekannt genug voraussetzt. Dieser hingegen, dem die Equipage ganz etwas Neues ist, beschreibt alles umständlich. (Jesaias der, als ein Mann von Erziehung und aus der königlichen Familie, sich schon lange vorher Einsichten in die wahre Beschaffenheit des Weltbaues, die Ordnung und den Zusammenhang der Dinge er-

erworben hatte, brauchte nicht mehr diese zu beschreiben. Ezechiel hingegen der zu dieser Einsicht erst spät gelangt, und dem sie also etwas neues war, beschreibt sie umständlich. Wahrhaftig! die Talmudisten sind gar nicht so dumm, wie man glaubt.)

Alle körperliche Dinge, fährt er fort, welche entstehn und wieder vergehn, vergehn bloß ihrer Materie wegen; vermöge der Form haben sie ihr bleibendes Daseyn. Alle so wohl physische als moralische Gebrechen und Mängel haben also bloß in der Materie ihren Grund.

Da es denn nun so ist; und die göttliche Weisheit wollte, daß keine Materie ohne Form und keine Form ohne Materie seyn, und daß die erhabene menschliche Form, die das Ebenbild Gottes ist, mit einer finstern Materie, der Ursache aller Mängel verknüpft seyn soll, so gab sie der menschlichen Form ein Vermögen über die Materie, wodurch sie sie regieren und ihre Mängel, so viel als möglich abhelfen kann; und hierinn giebt es eine große Verschiedenheit unter den Menschen. Einige streben nach der höchsten, der Form möglichen Vollkommenheit,

und denken an nichts anderes, als reine Begriffe und wahre Vorstellungen von allen Dingen zu erhalten, um sich dadurch mit dem göttlichen Verstande zu vereinigen. Sie schämen sich auch der unentbehrlichsten Befriedigung körperlicher Begierden, und suchen diese Schande so viel als möglich zu verheimlichen, oder gar sich ganz davon loszumachen. Wenn z. B. der König jemanden zur Strafe auferlegt hätte, Mist zu fahren, so wird dieser, wenn er anders ein freier Mensch ist, sich bestreben seine Schande so viel als möglich zu verbergen, wird etwas weniges aufladen, und nicht weit damit fahren, (wenn nämlich dieses in seiner Strafe unbestimmt gelassen worden) damit seine Hände und Kleidung nicht schmutzig werden, und andere Leute ihn nicht sehen. Ein Sklave hingegen hält dieses gar für keine sonderliche Strafe, beschmutzt seinen ganzen Körper, und zeigt dabei die größte Gleichgültigkeit. So giebt es Menschen die sich körperlicher Bedürfnisse schämen, und besonders die des Gefühls (worunter auch der Geschmack begriffen wird) Essen, Trinken, Beischlaf u. d. d. Ein vernünftiger

Mensch braucht davon so wenig als möglich, betrübt sich darüber, spricht nicht davon, und vermeidet alle grose Gelage. Sein ganzes Streben ist, seine Bestimmung als Mensch zu erfüllen, welche in der Erkenntniß der ewigen Wahrheiten besteht, deren wichtigste die Erkenntniß Gottes und seiner Wirkungen ist. Solche Menschen sind beständig mit Gott, und von ihnen heißt es: Ihr seyd Götter und Kinder des Höchsten alle!

Die andern von Gott getrennten, nämlich die Thoren, thun grade das Gegentheil, verbannen alles Denken, und gründliches Urtheilen, setzen sich bloß die Befriedigung dieses Sinnes der unire gröste Schande ist, nämlich des Gefühls zum Zweck, und denken an nichts anders als an Essen, Trinken und an den Beischlaf. Von ihnen heißt es: Diese schweifen im Weine aus, und Weiber beherrschen sie: gegen die gleich nach der Schöpfung festgesetzte Bestimmung: Er (der Mann) soll dich beherrschen."

So fährt Maymunides fort den Stoizismus zu predigen. Da ich aber befürchten muß, bei

weiterer Anführung seiner Gründe den Unwillen der Damen und Galanthommes auf mich zu ziehn, so will ich hier abbrechen.

In dem folgenden Abschnitt sagt Maymonides: die Materie ist eine starke Scheidewand, die nicht zugiebt, daß wir von einem abgesonderten Geiste einen reellen Begriff erlangen können. Dieses wollen die prophetischen Schriften dadurch andeuten, wenn sie sagen: es giebt eine Scheidewand zwischen uns und Gott; in Finsterniß, Nebel und Wolken verbirgt er sich uns. Eben so sagt der Psalmist: Wolken und Nebel umgeben ihn, das heißt: unser Körper ist eine dicke Hülle, die uns die Einsicht in sein wahres Wesen nicht erlaubt, nicht aber Gott ist ein Körper, mit Wolken und Nebel umgeben, wie es dem gemeinen Sinne der Rotte nach scheint.

Daher geschahe auch die Offenbarung Gottes auf dem Berge Sinai in dicken Wolken und Nebel, um dadurch diese Wahrheit anzudeuten. Es ist auch bekannt genug, daß es an dem Tage der Offenbarung viel Wolken und wenig Regen gegeben habe. — Die Finsterniß betrift uns,

bei Gott hingegen ist keine Finsternis, sondern das große ewige Licht, dessen Strahlen alle Finsterniß erleuchten, daher heißt es in der Schrift: Die Erde wurde von seiner Glorie erleuchtet.

Im folgenden Abschnitt zeigt Raymundes gegen die Meinung der Dialektiker, daß alles Uebel in bloßer Privazion bestehe.

Hierauf beweißt er, daß man keinen Finalgrund vom Daseyn der Welt überhaupt angeben könne, so wenig wenn man mit Aristoteles die Ewigkeit dieses Daseyns annimmt, als wenn man auf Zeugniß der heiligen Schrift das Gegentheil davon glaubt. Im ersten Fall kennen wir zwar mit Aristoteles den relativen Zweck vom Daseyn der Theile der Welt, als Objekt des höchsten Verstandes, keinesweges aber den Zweck vom absoluten Daseyn der Welt überhaupt, welches nothwendig ist. Im zweiten Falle können wir auch den Zweck vom Daseyn der Welt, als Objekt des göttlichen Willens nicht außer den Willen selbst, suchen.

Im folgenden Abschnitte suche er die Meinung derjenigen zu bestreiten, die den Menschen zum Zweck der ganzen Schöpfung machen, indem er aus der Kleinheit des Menschen in Verhältniß gegen die unermeßliche Größe der Welt, die Ungereimtheit dieses Satzes zeigt.

Die Vorsehung Gottes beruht, Maymonides zu Folge, auf dem Gebrauch der Vernunft, und ist diesem proportionirt. Ich habe die davon handelnden Abschnitte dieses Werkes schon in einem Aufsatz der deutschen Monatsschrift über die Theodicee, angeführt, worauf ich hier den Leser verweise.

Achtes Kapitel.

Fortsetzung. Hebung der Zweifel wieder Gottes Allwissenheit. Das Buch Hiob als Gehikel einer metaphysischen Abhandlung über die Vorsehung.

Maymonides sucht nun die Zweifel zu heben, die von einigen Philosophen gegen die göttliche Allwissenheit und Vorsehung sind erregt worden.

Es liegt schon, sagt er, in dem Begriff von Gott (als eines nothwendigen Wesens) daß ihm alle Vollkommenheiten beigelegt, und alle Mängel von ihm verneint werden müssen. Daß die Unwissenheit in jedem Betracht ein Mangel ist, wird man auch leicht zugeben, was aber einige Denker, wie schon erwähnt, zu der kühnen Behauptung verleitet hat, daß Gott nicht alles wis-

sen könne, ist bloß ihre Beobachtung der menschlichen Begebenheiten (daß es nämlich nicht selten den Bösen wohl, den Guten aber übel geht) die nicht bloß Folgen nothwendiger Naturgesetze, sondern vornehmlich des freien Willens sind. Dieses haben schon die Propheten vielfältig bemerkt, und der Psalmist sagt: die Gottlosen sprechen: der Ewige sieht nicht, der Gott Jakobs merkt es nicht. Prüft es, ihr Narren im Volke, und ihr Thoren, wenn werdet ihr doch klug werden? Sollte der, der das Ohr gepflanzt hat, nicht hören? und der das Auge gebildet hat, nicht sehen?

„Einige Arzneigelehrte unserer Nation fragten mich vor einiger Zeit: was wollte David mit dieser Vergleichung zwischen der Vorstellung von dem zweckmäßigen Bau der Organen, und ihrem Gebrauche selbst? Diesem zu folge müßte es ja auch derjenige, der den Mund gemacht hat sehen, und der die Lunge gebildet hat, schauen? Merke Leser! wie diese die ganze Stelle mißverstanden haben.

Es ist offenbar, daß derjenige, der irgend ein Instrument verfertigt, es nicht hätte verfertigen können, wenn er nicht eine Vorstellung von der dadurch hervorzubringenden Wirkung gehabt hätte.

Wenn z. B. der Nadler keine Vorstellung vom Nähen hätte, so würde er die Nadel nicht so bilden können, als sie zum Gebrauch seyn muß. Die Gottlosen sagen: die Allwissenheit Gottes könne sich auf Individua nicht erstrecken, weil sie blos vermittelst sinnlicher Organe wahrgenommen werden können. David widerlegt dieses durch die Beschaffenheit der Organe selbst; die ohne eine Vorstellung von ihrem Gebrauche nicht so zweckmäßig hätten gebildet werden können. Wie kann man denken, daß die so zweckmäßig eingerichtete Feuchtigkeiten des Auges, seine Häute und Nerven, zufälliger Weise entstanden sind? Nein, wahrhaftig! Sie sind Wirkungen nothwendiger Naturgesetze, wie es von einem jeden Philosophen und Medizinor gezeigt wird. Die Natur an sich hat kein Bewußtseyn und keine Ueberlegung. Diese Einrichtung muß also die Folge eines verständigen Wesens seyn; der von dem Gebrauch dieser Theile

eine Vorstellung hat. Wie Recht nennt daher David alle die dies läugnen, Thoren und Narren, und zeigt, daß dergleichen Zweifel eine Folge unserer Einschränkung sind, und daß wir ihrentwegen die auf andern Gründen beruhende Wahrheiten nicht verwerfen müssen. Gott, sagt er, der den Menschen ein Erkenntnißvermögen gegeben hat, weiß daß die Gedanken der Menschen eitel sind.

Die Einwürfe der peripathetischen Philosophen gegen die Allwissenheit Gottes, daß

1) Gott das zukünftige bloß mögliche, entweder als möglich, oder als wirklich sich vorstellen müsse, daß im ersten Falle, seine Allwissenheit eine Veränderung leide, weil er, nach dem Wirklichwerden des Möglichen, sich dasselbe (durch das hinzukommende Prädikat der Wirklichkeit) anders als vorher vorstellen muß; im zweiten Falle aber seine Vorstellung nicht adäquat seyn würde — und daß, weil

2) eine reelle (nicht bloß formelle) Vorstellung, den vorgestellten Gegenstand umfassen muß, das Unendliche kein Gegenstand einer reellen Vor-

Univ. Bibl. München

stellung seyn könne, weil es nicht umfaßt werden kann. Diese Einwürfe sucht der Verfasser auf folgende Art zu heben.

Es ist, sagt er, ein grosser Unterschied zwischen der Vorstellung desjenigen, der es hervorgebracht hat, von dem Hervorgebrachten, und der Vorstellung eines andern von demselben. Der Künstler z. B. der eine Wasseruhr verfertigt, muß schon vorher eine Vorstellung davon haben. Die Quantität des abfließenden Wassers, die mannigfaltigen Ableitungen, ihre verschiedene Richtungen und alle Schnüre die abgezogen werden, sind ihm nicht erst durch angestellte Beobachtungen, sondern schon vorher bekannt, seine Vorstellung wird nicht durch diese Bewegungen, sondern umgekehrt, diese durch jene bestimmt. In Ansehung des bloßen Beobachters hingegen, verhält es sich ganz anders. Durch eine jede Bewegung entsteht bei ihm eine neue Vorstellung, sind daher diese Bewegungen unendlich, so kann er sie mit seiner Vorstellung nicht umfassen. Er kann von keiner Bewegung etwas vor Entstehung derselben wissen.

Eben dieser Unterschied findet auch zwischen unserer Erkenntniß und Gottes Allwissenheit Statt. Wir wissen was wir wissen, bloß aus angestellten Beobachtungen über die Natur: wir können daher nicht das, was noch nicht gegenwärtig, oder das was unendlich ist, wissen. Unsere Vorstellungen entstehen also nach und nach, und sind eben so vielfältig als die wahrgenommenen Dinge sind. Gott hingegen weiß die Dinge nicht aus Wahrnehmungen und Beobachtungen, so daß sein Wissen der Vielheit und Veränderung unterworfen sein würde, sondern umgekehrt, sie sind Folgen seines Vorherwissens, wodurch sie in ihrer Art bestimmt werden. Sein Wissen enthält daher keine Vielheit, und ist keiner Veränderung unterworfen. Er hält sich sein Wissen, als den Grund aller Dinge vor. Die Vorstellung aller Dinge ist also von der Vorstellung seines Wissens unterscheidlich, ob wir gleich von einem solchen Vorstellungsvermögen keine anschauende Erkenntniß erlangen können.

Das Buch Hiob ist nach Mauvenbes Meinung eine Disputation über die göttliche Allwis-

heit und **Versehung**, auf einen einzelnen Fall (er mag wirklich vorgefallen, oder erdichtet seyn) angewandt. Der **Fromme** (nicht aber der **Weise**; denn dieser weiß von keinem Uebel, als der moralischen Unvollkommenheit) leidet ohne sein Verschulden. Es wird also der Ursach dieser Leiden nachgespühret. Die **Engel Gottes** (die Naturkräfte) verwalten das ihnen von Gott anvertraute Geschäft (Erhaltung der Objekte der Natur). Der leidige **Satan** (die Privation) mengt sich, gleichsam von selbst darunter, (die Privation ist nicht Zweck der Natur an sich, sondern ein von der Materie unzertrennliches Uebel) streift auf die **Erde** herum, mit den himmlischen Dingen aber hat er nichts zu schaffen (die Privation findet bloß bei den körperlichen Dingen, wegen der Materie, nicht aber bei den unkörperlichen Statt). Ihm wurde Macht und Gewalt über Hiobs Vermögen, ja so gar über seinen Körper gegeben, nicht aber über seine **Seele** (der Mensch als ein vernünftiges mit freiem Willen begabtes Wesen ist als ein solches dem physischen Uebel nicht unterworfen, und kann moralischen Uebeln ausweichen.)

Hierher gehört eine vortreffliche Stelle aus dem Talmud, wo Rabbi Simon Ben Lakis sagt: der Satan, der böse Geist, und der Engel des Todes, sind eine und eben dieselbe Person. (Die Privation oder die Einschränkung der Naturkräfte, böse Begierden, die blos die Privation der Thätigkeit der Vernunft und des freien Willens sind, und die so wohl ohne als moralische Vernichtung sind eins.)

Nun eignet Maymonides, nach Bestimmung des Plans einer jeden im Hiob vorkommenden Personen, eine besondere philosophische Meinung über die göttliche Vorsehung bei. Diese führt er auf eine so musterhafte Art aus, daß jede dieser Personen so wohl mit sich selbst, als mit dem einmal ihr angenommenen System im ganzen Buche übereinstimmt.

Diese Winke zur Auslegung eines sonst so schwer zu erklärenden Buches wußte ein anderer Weltweiser unserer Nation, Namens Rabbi Levi Ben Gerschon, sehr gut zu nutzen, und schrieb einen vollständigen Kommentar über den Hiob diesem Plane gemäß, der vielleicht der Einzige in seiner Art ist.

Neuntes Kapitel.

Mosaische Gesetzgebung. Abgeschmacktes Heidenthum der Sabäer, eine Veranlassung zu vielen sonst unerklärbaren Gesetzen, wovon noch der Bart übrig geblieben ist.

Nun kömmt Maymonides auf die Erklärung der mosaischen Gesetzgebung. Dieser schickt er als Einleitung einige Vorbereitungsabschnitte voraus.

Alle Handlungen, sagt er, können in Beziehung auf ihren Zweck in zwecklose, spielende, mißlungne und gute Handlungen eingetheilt werden. Die ersten sind solche, wobei man sich gar keinen Zweck denkt, wenn man z. B. in Gedanken mit den Händen spielt, und hierher gehören auch die Handlungen der Wahnsinnigen. Die zweiten sind solche, wobei man sich zwar einen Zweck, aber einen kleinen Zweck versetzt, nämlich

bloß sich zu amusiren. Die dritten sind solche, wobei man sich zwar einen Zweck vorsetzt, der aber, aus gewissen Ursachen mißlingt. Die vierten sind solche, wobei man sich einen wichtigen Zweck vorsetzt, der auch erhalten wird.

Die Wirkungen Gottes können nicht von den drei ersten, sondern von der vierten Art seyn. Sie müssen gut seyn: Gott sahe alles was er gemacht hatte, und es war gut. Die Meinung derjenigen, welche behaupten, daß die Wirkungen Gottes bloß Folgen seines Willens (ohne Vorstellung der Zwecke) sind, fällt hierdurch von selbst über den Haufen.

Im folgenden Abschnitt sagt Maymonides, daß eben die Verschiedenheit der Meinungen die in Ansehung der Wirkungen Gottes (in der Natur) Statt findet, auch in Ansehung seiner Gesetze obwalte. Einige halten sie für bloße Folgen seines Willens, andere aber für Folgen seiner Weisheit. Maymonides stimmt diesen letzten bei. Einige Stellen aus dem Talmud, die dem zuwieder zu seyn scheinen, sucht er so zu erklären, daß sie damit übereinstimmen. Ueber andere die sich auf

diese

dieſe Art nicht erklären laſſen, wundert er ſich. Der Zweck der Geſetze iſt Vervollkommnung des Körpers (worunter auch ſein äußerer Zuſtand begriffen iſt) und Vervollkommnung des Geiſtes, d. h. des Erkenntniß- und Willensvermögens. Nun giebt es aber doch einige unter den moſaiſchen Geſetzen die auf keinen dieſer Zwecke abzuzielen ſcheinen. Dergleichen Geſetze ſind nach Maymonides Meinung dem damals herrſchenden Heydenthum entgegengeſetzt worden. Er macht daher eine kurze Vorſtellung dieſes Heydenthums und der abgeſchmackten, dabei zum Grunde liegenden Mythologie.

Es iſt bekannt, ſagt er, daß Abraham im Glauben der Sabäer erzogen wurde. Dieſe hielten die Sterne für Götter, und die Sonne für den größten Gott. Sie erzählen in ihren Schriften von Abraham folgendes: „Da Abraham, aus Noth gebärte, von der gemeinen Meinung abwich und das Daſeyn eines Gottes außer der Sonne behauptete, ſo wurden ihm ſolche Gründe entgegengeſetzt, die aus dem offenbaren Einfluß der Sonne auf die Natur hergenommen waren. Abraham er-

wiederte aber: ich gebe diesen Einfluß gerne zu, aber die Sonne hat diese Macht nicht von sich selbst, sie ist wie ein Beil in den Händen des Holzhauers. Der König ließ ihn hierauf ins Gefängniß führen, da er aber selbst da noch seine neue Lehre zu verbreiten fortfuhr, und eine völlige Reformation zu befürchten stand, so verjagte ihn der König nach den östlichen Gegenden.

Von Abrahams göttlichen Offenbarungen erwähnen sie, wie natürlich, gar nichts.

Das Höchste, wozu die Philosophie der damaligen Zeiten gelangt war, ist die Vorstellung, daß Gott die Seele aller himmlischen Körper sey.

Die Sabaer glaubten daher die Ewigkeit der Welt. Adam ist ihnen zu Folge, so gut wie andere Menschen von seinen Eltern erzeugt worden; er war ein vom Monde begeisterter Prophet (der Himmel behüte uns vor dieser Würde!) hat den Menschen die Anbetung des Mondes gepredigt, auch verschiedene Bücher über den Ackerbau geschrieben. Noah war ein Ackermann, und wollte in der Verehrung der (Stern) Bilder

nicht einwilligen, worüber er von den Sabaern getadelt wird. Er wurde gleichfalls, wegen seiner Verehrung Gottes ins Gefängniß geworfen. Sein Sohn Scheth aber stimmte hierinn mit ihm nicht überein, und betete den Mond an. Hierzu kommen noch allerhand lächerliche Mährchen, die den höchsten Grad des Aberglaubens und der Unwissenheit der damaligen Zeiten beweisen. Sie erzählen, daß als Adam sich von Thascham (in der Nachbarschaft von Indien) nach Babel begab, er viele Merkwürdigkeiten der Natur mit sich brachte, unter andern einen goldenen Baum mit Blättern und Blüthen, auch einen steinernen Baum, der im Feuer unzerstörbar war. Auch wird von einem Baume erzählt, worunter (obschon er nur von einer Menschenhöhe war) zehntausend Mann Platz hatten, u. d. gl. Diesem zufolge erfanden sie die Sternbilder; die goldene für die Sonne, und die silberne für den Mond. Sie theilten Klima und Mineralien nach den darauf Einfluß habenden Planeten ein. (Die den Planeten und Mineralien gemeinschaftliche Zeichen z. B. ☉, welches die Sonne und das Gold ☿, welches den Merkur und

das Queckſilber bezeichnet u. d. gl. ſind noch zurückgebliebne Spuren davon.)

Sie baueten Tempel, wo ſie dieſe Sternbilder aufſtellten und glaubten, daß die Kräfte der Planeten den ihnen korreſpondirenden Bildern mitgetheilt würden, wodurch ſie die Menſchen begeiſtern, und ihnen eine tiefe Einſicht in der Natur der Dinge und ein Vorherſehungsvermögen mittheilen würden. Eben ſo behaupten ſie von den Bäumen die dieſen Planeten zugehören, daß wenn man ſie in ſeinen Namen pflanzt, und auf eine gewiſſe Art zubereitet, vermittelſt des Einfluſſes des Planeten, die Menſchen dadurch begeiſtert werden können. Von dieſer Sekte waren die Propheten des Baals und der Aſcharah die in unſern heiligen Schriften erwähnt werden.

Dieſe Thorheiten verbreiteten und theilten ſich in viele Aeſte. Hieraus entſprangen mancherlei Arten von Zauberei, Todtenbefragerei.

Die erſte Abſicht der moſaiſchen Geſetze iſt alſo: dieſen Aberglauben und das darauf gegründete Heidenthum auszurotten. Denn alles was Jehovah verabſcheuet, verehrten ſie ihren

Göttern. Ich finde in ihren Schriften, daß sie ihrem größten Gott, der Sonne, sieben Fledermäuse, sieben Mäuse, und noch sieben andere kriechende Thiere zu opfern pflegten. Verabscheuungswürdig genug! Die Bekanntschaft mit dem Glauben der Sabaer und ihrem Gottesdienst war mir sehr nützlich, um den Grund vieler (mosaischen) Gesetze angeben zu können, die ohne dem unerklärbar wären. Das Hauptbuch davon ist: Hoaba dah Hanbathiah betitelt, von Aben Chaschiah (ins Arabische) übersetzt.

Dieses Buch ist voller Unsinn des Heidenthums, und solcher Dinge, die für den gemeinen Mann sehr anziehend sind; es handelt nämlich von Zauberei, Geisterbeschwörungen und wie man durch Talismane die himmlischen Kräfte herunterlocken könne. Es wird darinn aus dem Buch Adams angeführt, daß es in Indien einen Baum gebe dessen Aeste, wenn man sie auf die Erde wirft, in Insekten verwandelt werden. Auch soll daselbst ein Baum in Menschengestalt befindlich seyn, der zuweilen Töne von sich giebt und einige Worte hören läßt. Es soll auch dort ein gewisses Kraut ge-

ben, wodurch man sich unsichtbar machen kann, wenn man etwas davon bei sich trägt; räuchert man damit in freier Luft, so hört man so lange der Rauch aufsteigt ein Geräusch und fürchterliche Stimmen. Alles dieses kann den Glauben an Wunderwerke schwächen, und Menschen auf die Gedanken bringen, als wären sie durch geheime Künste bewerkstelligt. —

So wird auch darinn erzählt, der Baum Amloi den sie anbeteten, stand in Nienwah zwölftausend Jahr, und wurde, wegen seiner Stelle mit dem Maudragula in einen weitläuftigen Prozes verwickelt. Der durch jenen begeisterte Prophet wurde dadurch eine geraume Zeit dieses Vermögens beraubt: da er es wieder erlangte, gab sein Gott, die vorerwähnte Zerstreuung zur Entschuldigung an, und befahl den Propheten die Akten des Prozesses an alle bekannte Gerichtshöfe zu schicken, die darüber entscheiden sollten, wer unter beiden Göttern der mächtigste sey?

Hieraus kann man sich von der Weisheit der damaligen finstern Zeiten einen Begriff machen.

Noch herrlicher ist die Erzählung von einem Propheten mit Namen Tamuz, der einen König zum Dienst der sieben Planeten und der zwölf Himmelszeichen bekehren wollte, von diesem aber auf eine grausame Art umgebracht wurde. Die Nacht darauf versammelten sich alle Bilder aus der ganzen Welt in dem Tempel des goldenen Sonnenbildes. Dieses, von den andern umgeben, warf sich zur Erde, fieng án den Tamuz zu beklagen, und seine traurige Geschichte zu erzählen. So dauerte es die ganze Nacht durch. Am andern Morgen zerstreueten sich die Bilder und flogen ein jeder nach seinem Tempel. Daher kömmt der Gebrauch, daß die Menschen alle Jahre am ersten Tag des Monaths Tamuz (Julius) diesen zu beklagen und zu bewainen pflegen. (Man findet noch eine Spur davon in dem Ezechiel wo es heißt: „Die Weiber beweinen den Tamuz) was aber in diesem Buche von Adam, der Schlange, dem Baume der Erkenntniß u. s. w. erzählt wird, ist eine der Erzählung der heiligen Schrift nachgeahmte Erdichtung.

Es giebt noch andere Schriften der Sabaer z. B. das Buch Aſtamchos, das fälſchlich dem Ariſtoteles beigelegt wird, das Buch der Talismane, das Buch Hermes, das Buch Iſaak des Zebaers zur Vertheidigung dieſer Religion, und ein anderes Buch von eben demſelben über die Gebräuche derſelben, ihre Feiertage, Opfer, Gebete u. ſ. w. Dieſe Bücher ſind ins Arabiſche überſetzt worden. Mehrere andere hingegen ſind mit der Länge der Zeit verlohren gegangen.

Der Grund, worauf ſich dieſes Heidenthum ſtützte, war die damals ausgebreitete Meinung, daß durch den Dienſt der Sterne die Fruchtbarkeit der Länder, und der davon abhängende Wohlſtand der Menſchen befördert werde, daher die damit verknüpfte große Achtung für den Ackerbau, ja ſo gar für das dazu unentbehrliche Rindvieh kam, (es war unerlaubt davon zu ſchlachten) das ſich inſtinktmäßig in den Willen der Götter gefügt, und ſich freiwillig dem Dienſte der Menſchen zu dieſem wichtigen Zwecke, ergeben haben ſoll. In dem Buche Hoabada Hanbatiah wo die Rede von dem Weinbau iſt, heißt es:

„Die alten Weisen und die Propheten lehren uns, daß wir an den Feiertagen vor den Sternbildern auf diese (in diesem Buche bestimmten) Instrumente spielen sollen, wofür sie uns göttliche Belohnungen, nämlich langes Leben, Bewahrung vor Krankheiten, Fruchtbarkeit der Erde u. s. w." verheißen.

Gott hingegen, der uns diese Irrthümer benehmen, und uns diese unnütze Handlungen ersparen wollte, ließ uns durch Moses das Gegentheil davon verheißen, daß nämlich der Dienst der Sterne Unfruchtbarkeit, Krankheit und Verkürzung des Lebens nach sich ziehn würde.

Die göttlichen Wirkungen bleiben sich immer gleich. Die Natur thut keinen Sprung. Alles gelangt nach und nach, durch viele Vorbereitungen zu seiner Vollkommenheit.

Eben dieselbe Weisheit wird an den göttlichen Gesetzen bemerkt, deren viele eine weise Nachsicht gegen menschliche Schwächen zum Grunde haben, indem die Gewohnheit der Menschen in Tempeln zu opfern vors Erste beibehalten, nur eingeschränkt und durch die Gesetze be-

stimmt werden mußte; und dadurch konnte die göttliche Weisheit am besten ihren Zweck erreichen.

Die mosaischen Gesetze theilt Maymonides in vierzehn Klassen ein, und giebt den Grund einer jeden derselben auf eine sehr scharfsinnige, den damaligen Zeitumständen angemessene Weise an; auch sucht er den Nutzen und die Zweckmäßigkeit der in den mosaischen Büchern vorkommenden Geschichten und Anekdoten von Personen und Oerter, anzugeben.

Zehntes Kapitel.

Beschluß des More Newochim. Vortrefliche Moral Bestimmung des wahren Gottesdienstes, der die Priester entbehrlich macht.

Die letzten Abschnitte dieses vortreflichen Werkes enthalten zum Beschluß seine moralische Nutzanwendung.

In diesem Abschnitt zeigt Maymonides, worinn der wahre Gottesdienst dessen der von Gott richtige Erkenntniß erlangt hat, besteht, und wie man dadurch so wohl der zeitlichen als der ewigen Glückseeligkeit theilhaftig werden könne.

Er fängt mit folgender Vergleichung an. Der König, sagt er, wohnt in seinem Pallast. Von seinen Unterthanen sind einige in seiner Residenz; andere wiederum außer derselben. Von den erstern

giebt es einige die den königlichen Pallaſt den Rükken zukehren, und ſich von demſelben entfernen. Andre gehn zwar nach dem Pallaſt mit dem Vorſaz den König aufzuwarten, gelangen aber nie dahin. Andere gelangen zwar dahin, können aber den Eingang nicht finden. Einige kommen in den Vorhof, einige ſind ſo gar ſchon in den Pallaſt, können aber dennoch den König nicht ſo leicht zu ſehn oder zu ſprechen bekommen, bis ſie durch viele Mühe endlich dazu gelangen.

Dieſes Gleichniß können wir auf die verſchiedene Arten des Gottesdienſtes anwenden.

Alle diejenigen, die ſo wenig eine natürliche, als geoffenbarte Religion haben, ſind auſſer der göttlichen Reſidenz. Von dieſer Art ſind z. B. die herumſtreifenden nordiſchen Tatarn, ſo wie auch die herumſtreifenden ſüdlichen Mohren. Dieſe ſtehn mit den unvernünftigen Thieren beinahe in gleichem Range; ſie ſind weniger als Menſchen, aber doch etwas mehr als Affen, weil ſie die äuſſere menſchliche Figur und etwas von ſeiner Erkenntniß haben.

Diejenigen die zwar in der königlichen Residenz sind, aber dennoch dem königlichen Pallast den Rücken zukehren sind zwar Menschen von Religion, aber einer auf falsche Meinungen beruhenden Religion, die darauf entweder von selbst gerathen oder dieselbe durch Ueberlieferung erlangt haben. Je weiter sie darinn kommen, desto mehr entfernen sie sich von der wahren Religion. Diese sind noch schlimmer als die ersten, und müssen zuweilen gänzlich ausgerottet werden, damit sie andere nicht verderben (hier zielt Maymonides auf das mosaische Gesetze: Du sollst sie ausrotten und keiner Seele verschonen.) Diejenigen, die sich bestreben in den königlichen Pallast zu gelangen, die aber denselben dennoch nie erblicken, sind der gemeine Haufen, der die Gesetze mechanisch ausübet, ohne den Grund davon einzusehen. Diejenigen die zu dem königlichen Pallast gelangt sind, denselben beständig umgehen, aber dennoch den Eingang dazu nicht finden, sind die Talmudisten, die durch Ueberlieferung wahre Meinungen erhalten, und die Religionsgesetze in eine Theorie gebracht haben, die aber über die Fun-

damente der Religion nicht nachgedacht, und nach den Grund ihres Glaubens nicht geforscht haben. Diejenigen die mit Nachforschen über die Fundamente der Religion sich abgeben, sind schon im Vorhof. Es giebt auch unter ihnen noch verschiedene Grade. Diejenigen endlich, die von allen eine gründliche szientifische Erkenntniß erlangt haben, sind schon in dem königlichen Pallast.

Merke also mein Sohn! So lange du dich mit der Mathematik und der Logik abgiebst, gehörst du noch zu denjenigen, die den Pallast umgehen und den Eingang suchen. So heißt es bei unsern Weisen in allegorischem Verstande: Benjomma (ein gewisser Talmudist) ist noch draussen! Giebst du dich mit der Naturwissenschaft ab, so bist du schon im Vorhof. So bald du diesen Kursum vollendet hast, und dich auf die Metaphysik legst, so bist du schon im Pallast bei dem König. Hier giebt es sehr viele Grade. Diejenigen endlich, die sich in dieser Wissenschaft vervollkommnen, alle ihre Gedanken von andern Dingen abstrahiren, und bloß auf die Erkenntniß des höchsten Wesens richten, alles andere bloß im Verhält-

niß mit diesem betrachten, und auf dasselbe beziehen, haben das Glück sich mit dem König selbst zu unterhalten. Dies ist der Grad der Vervollkommnung, der den Propheten eigen ist. Mancher davon ist durch den hohen Grad seiner Erkenntniß und Abstrahirung seiner Gedanken von allen andern ausser Gott, so weit gelangt, daß es von ihm heißt: Er blieb bei Gott, mit dem er sich in diesem heiligen Zustand auf eine ganz familiäre Art unterhielt, und darüber in eine solche Extasis gerieth, daß er kein Brod aß und kein Wasser trank, indem seine höhern Kräfte über die niedrigen die Oberhand erhielten. So giebt es Propheten die Gott in der Nähe, andere die ihn in der Ferne erblickten. Gott erschien mir in der Ferne!

Der Mensch muß also, nach richtiger erlangter Erkenntniß seine Gedanken auf Gott allein richten. Dieser ist der dem Wahrheitsforscher eigene Gottesdienst, der mit der Erkenntniß Gottes beständig zunimmt. Wer aber, ohne einen richtigen Begriff von Gott zu haben, an ihn nach einer eingebildeten, oder von andern überlieferten

Vorstellung denkt und von ihm beständig spricht, der denkt und spricht in der That von Gott nichts; indem dasjenige was er sich einbildet und wovon er spricht, eine willkührliche Erdichtung ist, der kein reelles Objekt entspricht.

Wenn du also von Gott einen richtigen Begriff erlangt haben wirst, mußt du anfangen dich ihm zu ergeben, dich ihm zu nähern, und das Band zwischen dir und ihm, (den Verstand) beständig zu befestigen. Die heilige Schrift lehrt uns auch, daß der eigentliche Gottesdienst eine richtige Erkenntniß von demselben voraussetzt. So heißt es: Jehovah euern Gott zu lieben und mit ganzem Herzen zu dienen. Das Lieben ist aber immer der Erkenntniß proportionirt. Auch sagen die Talmudisten: dieser Dienst, wovon hier die Rede ist, ist der Dienst des Herzens, d. h. die Gedanken von allen Dingen abstrahiren, und bloß auf das vollkommenste Wesen richten. Dieses kann aber nur in der Einsamkeit erhalten werden: daher liebten die Denker die Einsamkeit, und suchten die Gesellschaft bloß zur höchsten Noth.

Er-

Ermahnung.

„Ich habe schon gezeigt, daß die Vernunft, die Gott uns mitgetheilt hat, das Band zwischen uns und ihm ausmacht. Es stehe also in deinem Belieben entweder dieses Band immer fester zu knüpfen, oder dasselbe nach und nach aufzulösen. Es kann aber bloß dadurch befestigt werden, daß du die Vernunft bloß auf die Erkenntniß Gottes anwendest, und wird dadurch geschwächt, wenn du sie auf etwas anders richtest. Gesetzt auch du bist der größte Metaphysiker, so muß doch dieses Band zwischen dir und Gott getrennt werden, so bald du issest oder sonst ein nothwendiges natürliches Geschäft verrichtest, weil alsdann das dazu erforderliche Verhältniß zwischen dir und ihm gänzlich aufhört.

Die ganze Absicht des sogenannten Gottesdienstes, z. B. das Lesen der heiligen Schrift, das Beten u. d. gl. ist nichts anders als das Abstrahiren der Gedanken von andern Dingen, um sie bloß auf Gott zu richten. Betest du aber bloß mit deiner Zunge, deine Gedanken sind aber auf deinen Handel gerichtet; lieſest du die heilige Schrift

und hast deinen Hausbau im Herzen, ohne an das zu denken was du lieſest; oder übst ein anderes Gebet aus, ohne an den wahren Sinn und den Zweck davon zu denken, ungefähr als wenn jemand die Erde umgräbt, oder Holz fällt, so bist du denjenigen ähnlich von denen es heißt: du bist nahe ihrem Munde, entfernt aber von ihrem Innern.

Derjenige aber, der es hierinn so weit bringt, daß er sein Geschäft verrichten und doch dabei an Gott denken kann, so wie es im allegorischen Verstande heißt: ich schlafe, mein Herz aber ist wachend, dieser, sage ich, ist zu einem Grade gelangt, der bloß dem größten aller Propheten (Moses) eigen war, von dem es heißt: Moses allein darf sich Gott nähern.

Ich habe schon bemerkt, daß die göttliche Vorsehung dem Grade des ausgebildeten Verstandes proporzionirt ist. Der vollkommene Mensch also der seine Gedanken von Gott nie abwendet, wird auch beständig von der göttlichen Vorsehung geleitet. Ein anderer, dessen Gedanken sich zu gewissen Zeiten von Gott abwenden, wird alsdann, ob-

schon der göttlichen Vorsehung nicht völlig theilhaftig, dennoch von derselben nicht gänzlich verlassen. Er ist alsdann mit einem geschickten Schreiber zur Zeit wenn er nicht schreibt, zu vergleichen. Sein Verstand ist alsdann zwar nicht wirklich, aber doch in einem Vermögen das der Wirklichkeit nahe kömmt. Derjenige, der von Gott gar keinen Begriff hat, ist demjenigen gleich, der in beständiger Finsterniß lebt, und nie das Licht erblickt. Derjenige der von ihm eine richtige Erkenntniß erlangt und daran beständig denkt, ist gleichsam in einem beständigen Lichte. Der diese Erkenntniß erlangt, aber seine Gedanken auf etwas anders richtet, ist alsdann unter einem mit Wolken bedeckten Himmel. Ich glaube daher, daß alle Uebel, die den Propheten und Frommen begegneten, nur zu einer solchen Zeit des Vergessens ihnen begegnen konnten, und dieses Uebel dem Grade der Vergessenheit proporzionirt seyn mußte. Dadurch wird der Zweifel gehoben, den einige Philosophen wieder die göttliche Vorsehung deshalb aufgeworfen haben, weil es den Guten zuweilen übel geht; denn wie ich gezeigt habe, hat dieses nur zur Zeit der

Abwendung von Gott (Richtung der Gedanken auf andere Dinge) geschehen können. Die Guten sind alsdann so wie die Bösen den Zufällen unterworfen. (Die göttliche Vorsehung ist nach der Meinung des Maymonides nichts anders als die Leitung der Vernunft und findet nur dann Statt, wenn diese in wirkliche Uebung gesetzt wird.) Nun werden noch viele Instanzen aus der heiligen Schrift angeführt, die, seiner Exegesis zu folge, mit diesen Gedanken übereinstimmen.

Im fünften Abschnitt heißt es: das Betragen eines Menschen, wenn er allein mit seiner Familie ist, ist von seinem Betragen sehr verschieden, wenn er sich in Gegenwart eines großen Königs befindet. Der also nach Vollkommenheit strebt, muß wissen, daß der größte aller Könige, nämlich der ihm von Gott mitgetheilte Verstand, ihm beiwohne.

Der Mensch, so lautet der Beschluß dieses Werks, hat viererlei Arten von Vollkommenheit. 1) Die niedrigste Art, nach welcher aber die Menschen am meisten streben, ist die Vollkommenheit des Besitzes, d. h. der Güter die der Mensch in seinem Besitze hat. Diese Vollkommenheit steht mit dem

Menschen in gar keinen natürlichen, sondern in einem bloß eingebildeten Zusammenhang. Das Verhältniß kann aufhören, ohne daß es nöthig sey, daß in einem der Korrelaten eine Veränderung vorgehe.

2) Vollkommenheit des Körpers; Schönheit, Stärke u. d. gl. Diese Vollkommenheit ist auch nicht Hauptzweck beim Menschen in so fern er Mensch, sondern bloß in so fern er Thier ist. Ein Mensch mag noch so stark seyn, so ist der Elephant doch noch stärker.

3) Vollkommenheit der Moralität. Diese Art ist auch nicht Hauptzweck, sondern bloß Vorbereitung zu demselben. Die Moralität hat bloß einen Nutzen im gesellschaftlichen Zustand, für andere. Außer der Gesellschaft aber hat sie gar keinen Gebrauch.

4) Vollkommenheit der Erkenntniß. Diese ist die wahre Vollkommenheit und der letzte Zweck des Menschen, sie ist ihm allein eigen, indem er bloß durch sie sein Wesen als Mensch erhält. Sie (die Lehren der Weisheit) werden dir allein gehören, und keinem Fremden

mit dir. Bestrebe dich also Mensch! nach dem was dir eigen ist, und arbeite nicht für andere: So wie es im allegorischen Sinne heißen mag: meiner Mutter Kinder zürneten auf mich, machten mich zur (Fremden) Weinbergshüterinn, nicht Hüterinn meines eigenen Weinbergs. Der höchste Zweck des Menschen ist Erkenntniß der Wahrheit. Gott erfülle seine Verheissung an uns. Das Volk das im Finstern wandelt, erblickte ein großes Licht.

Eilftes Kapitel.

Meine Ankunft in Berlin. Bekanntschaften. Mendelsohn. Das verzweifelte Studium der Metaphysik. Zweifel. Vorlesungen über Locke und Adlung.

Nach dieser etwas langen Ausschweifung über das berühmteste Werk des Maymonides, worüber ich bei dem denkenden Leser gewiß keine Entschuldigung bedarf, da die darinn enthaltnen Materien an und für sich selbst interessant sind, und auch auf die Bildung meines Geistes den größten Einfluß hatten, kehre ich nun mehr zu den Begebenheiten zurück, die sich mit mir in Berlin und andern Oreen zutrugen.

Der erste Theil meiner Lebensgeschichte schließt sich mit meiner Reise nach Berlin, und hier nehme ich den Faden der Erzählung wieder auf.

Da ich diesmal mit der Post nach Berlin kam, hatte ich nicht nöthig vor dem Rosenthaler Thor zu bleiben, und mich von den jüdischen Aeltesten

examiniren zu lassen; ich fuhr ohne alle Schwierigkeit in die Stadt, und konnte mich einquartieren wo ich wollte. Mit dem Bleiben in der Stadt aber hatte es eine ganz andere Bewandtniß; die jüdischen Polizeibedienten (der damalige L. M. war ein fürchterlicher Kerl, der mit den armen Fremden ganz despotisch verfuhr) liefen täglich in alle Gasthöfe und andere zur Aufnahme der Fremden bestimmten Herbergen; erkundigten sich nach der Quartier, Verzichtung, und der vermuthlichen Dauer des Aufenthalts der Fremden, und ließen sie nicht eher in Ruhe, bis sie entweder eine bestimmte Verzichtung in der Stadt gefunden, oder wieder aus der Stadt waren, oder — versteht sich von selbst. Ich hatte mich auf dem Neuen Markt bei einem Juden, der arme Reisende, die nicht viel zu verzehren hatten, in seinem Hause aufzunehmen pflegte, eingemiethet, und bekam gleich den andern Tag eine solche Visite.

Der jüdische Polizeibediente L. M. kam und examinirte mich aufs strengste. Ich sagte ihm: daß ich Willens sei in Berlin in eine Kondition als Hofmeister zu treten, und also die Zeit meines Aufent-

halts nicht so genau bestimmen könne. Ich kam ihm verdächtig vor; er glaubte mich schon einst hier gesehn zu haben, und betrachtete mich als einen Kometen, der zum zweitenmal der Erde näher kömmt als zum erstenmal und die Gefahr also drohender macht. Da er nun noch dazu bey mir ein Mosath Hygeian oder eine hebräische Logik von Maymonides abgefaßt, und von Mendelssohn kommentirt fand, — ich habe ihrer bei Maymonides Schriften zu erwähnen vergessen. — so wurde er ganz rasend. Ja! ja! schrie er; das sind mir die rechten Bücher! und indem er sich mit einer drohenden Miene gegen mich wandte: packen, Sie sich so bald als möglich aus Berlin, wenn sie nicht mit allen Ehren herausgeführt seyn wollen. Ich zitterte und wußte nicht, was ich dazu sagen sollte; da ich aber erfahren hatte, daß sich ein polnischer Jude, ein Mann von Talenten, Studirens halber in Berlin aufhalte, und in den größten Häusern angesehn sei; so besuchte ich diesen.

Er nahm mich als einen Landsmann sehr freundschaftlich auf; fragte mich nach meinem Wohnort in Polen und nach meinem Gesuch hier

hier in Berlin. Als ich ihm nun antwortete, daß ich von meiner Kindheit an eine Neigung zu den Wissenschaften bey mir verspührt, mich auch schon mit diesen und jenen hebräischen Schriften, die in dieses Fach einschlagen, bekannt gemacht hätte, und jetzt nach Berlin gekommen sei, um Meimik Bechochma zu seyn (mich in Wissenschaften zu vertiefen), so lächelte er, zu diesem seltsamen rabbinischen Ausdruck, gab aber mir seinen völligen Beifall, und nachdem er sich mit mir einige Zeit unterhalten, bat er sich meinen öftern Besuch aus, welches ich sehr gern versprach, und frohen Muths weggieng.

Gleich den andern Tag besuchte ich meinen polnischen Freund wieder, und fand bei ihm einige junge Leute aus einer vornehmen jüdischen Familie, die ihn oft besuchten und sich mit ihm über wissenschaftliche Gegenstände unterhielten. Sie liessen sich mit mir in ein Gespräch ein, fanden viel Behagen an meiner kauderwelschen Sprache, Simplizität und Offenherzigkeit; besonders lachten sie herzlich über den Ausdruck Meimik Bechochma, von dem sie schon gehört hatten. Sie machten mir

Muth dazu, und sagten, daß ich mich gewiß nicht in meiner Rechnung betrogen haben solle in Berlin Meimik Bechochma seyn zu können. Und als ich meine Furcht vor dem vorerwehnten jüdischen Polizeibedienten zu erkennen gab, sprachen sie mir Muth ein, und erboten sich mir von ihrer Familie Schuz zu verschaffen, daß ich in Berlin so lange bleiben könne, als ich nur selbst wolle.

Sie hielten Wort, und Herr D. P. ein wohlhabender Mann von einem vortreflichen Karakter, vielen Kenntnissen und feinem Geschmack, der ein Onkel dieser jungen Leute war, bewies mir nicht nur viele Achtung, sondern verschafte mir auch ein anständiges Logis, und invitirte mich zum Sabbathessen. Auch andere aus der Familie schickten mir zu bestimmten Tagen Essen auf mein Zimmer. Unter diesen war auch ein Bruder dieser jungen Leute H.... ein sonst rechtschafner Mann, und nicht ohne Kenntnisse. Da er aber ein eifriger Talmudist war, so erkundigte er sich fleißig, ob ich auch bei meiner Neigung zu den Wissenschaften den Talmud nicht ganz vernachläßigte, und so bald er also erfuhr, ich sey so Meimik Be-

chochma, daß ich darüber das Studium des Talmuds vernachläßige, hörte er auch auf mir Essen zu schicken. —

Da ich nun Erlaubniß hatte in Berlin bleiben zu dürfen, war ich auf nichts anders bedacht, als mein Vorhaben ins Werk zu setzen. Zufälligerweise kam ich einst in einen Butterladen, und fand den Höker beschäftigt, ein ziemlich altes Buch zu seinem Gebrauche zu anatomiren. Ich blickte hin, und fand zu meinem nicht geringen Erstaunen, daß es Wolfs Metaphysik, oder die Lehre von Gott, der Welt und der Seele des Menschen war; ich konnte nicht begreifen, wie man in einer so aufgeklärten Stadt als Berlin, mit solchen wichtigen Werken so barbarisch verfahren könne, wandte mich daher zu dem Höker und fragte ihm, ob er das Buch nicht verkaufen wolle? Für 2 Groschen war er dazu bereit. Ohne mich lange zu bedenken gab ich sogleich diese Summe, und gieng voller Freuden mit meinem Schatz nach Hause.

Schon bei der ersten Durchlesung wurde ich von diesem Buche ganz entzückt; nicht nur diese

erhabene Wissenschaft an sich, sondern auch die Ordnung und mathematische Methode des berühmten Verfassers, seine Präzision im Erklären, seine Strenge im Beweisen und seine wissenschaftliche Ordnung im Vortrage zündeten in meinem Geiste ein ganz neues Licht an.

Mit der Ontologie, Kosmologie und Psychologie gieng es noch recht gut; die Theologie aber machte mir viele Schwierigkeiten, indem ich ihre Lehrsätze mit dem Vorhergegangenen nicht nur nicht übereinstimmend, sondern so gar demselben widersprechend fand. Gleich Anfangs, konnte ich den Wolfischen Beweis von dem Daseyn Gottes a posteriori, nach dem Satze des zureichenden Grundes nicht zugeben, und machte die Einwendung dagegen, daß, indem nach Wolfs eignen Geständniß, der Satz des zureichenden Grundes aus einzelnen Fällen der Erfahrung abstrahiert sei, auch dadurch bloß dargethan werden könne, daß ein jeder Gegenstand der Erfahrung in einem andern Gegenstande der Erfahrung, nicht aber in einem Gegenstande außer aller Erfahrung seinen Grund haben müsse u. d. g. Ich verglich

auch diese neue metaphysische Lehrsätze mit den mir schon bekannten des Maymonides, oder vielmehr des Aristoteles, und konnte sie nicht zusammen reimen.

Ich entschloß mich daher diese Zweifel schriftlich in hebräischer Sprache aufzusetzen und Herrn Mendelssohn, von dem ich schon so vieles gehört hatte, zu überschicken. Als dieser meine Schrift erhielt, verwunderte er sich darüber nicht wenig, und antwortete mir gleich auf der Stelle, daß meine Zweifel in der That gegründet wären, daß ich mich aber deswegen nicht abschrecken lassen, sondern immer mit dem angefangnen Eifer in meinem Studium fortfahren solle.

Aufgemuntert hierdurch schrieb ich eine metaphysische Disputation in hebräischer Sprache, worinn ich die Gründe der so wohl geoffenbarten als natürlichen Theologie in Zweifel zog.

Die von Maymonides festgesetzten 13 Glaubensartikel griff ich alle mit philosophischen Gründen an, einen einzigen ausgenommen, nämlich den Artikel von Belohnung und Bestrafung, den ich bloß im philosophischen Sinn, als natürliche Fol-

gen freiwilliger Handlungen zugab. Ich schickte diese Schrift an Mendelssohn, der nicht wenig erstaunte, daß ein polnischer Jude, der kaum die wolfische Metaphysik zu sehen bekommen hatte, in ihre Tiefen schon so weit eindringen konnte, daß er durch eine richtige Ontologie ihre Resultate zu erschüttern im Stande war. Er ließ mich zu sich bitten, und ich nahm die Einladung an. Ich war aber so schüchtern, die Sitten und Lebensart der Berliner waren mir so neu, daß ich nicht ohne Schrecken und Verwirrung in ein vornehmes Haus hereinzutreten wagte. Als ich daher Mendelssohns Thüre aufmachte, ihn und andere vornehme Leute, die zugegen waren, auch die schönen Zimmer und das geschmackvolle Ameublement erblickte, so bebte ich zurück, machte die Thüre wieder zu und wollte nicht herein. Mendelssohn aber hatte mich bemerkt, kam zu mir heraus, redete mich sehr liebreich an, führte mich in sein Zimmer, stellte sich mit mir an's Fenster, machte mir über mein Erröthen viele Komplimente und versicherte mich, daß wenn ich auf diese Art fortfahren würde, ich in kurzer Zeit in der Metaphysik große Progressen

machen könne, versprach mir auch meine Zweifel aufzulösen.

Er begnügte sich nicht bloß damit, dieser würdige Mann, sondern sorgte auch für meinen Unterhalt, empfahl mich daher den vornehmsten, aufgeklärtesten und reichsten Juden in Berlin, die für meine Beköstigung und übrigen Bedürfnisse Sorge trugen. Ihr Tisch stand mir frei, und ihre Bibliotheken waren zu meinem Gebrauch offen.

Besonders merkwürdig unter denselben wurde mir H..., ein Mann von vielen Kenntnissen und von vortrefflichem Herzen, der ein spezieller Freund und Schüler Mendelssohns war. Dieser fand an meiner Unterhaltung viel Behagen, unterredete sich mit mir oft über die wichtigsten Gegenstände der natürlichen Theologie und Moral, worüber ich ihm ganz offenherzig und ohne alle Verstellung meine Gedanken eröffnete.

Ich trug ihm diskursiv alle mir bekannt gewordene verschriene Systeme vor, und vertheidigte sie mit der größten Hartnäckigkeit. Er machte mir Einwürfe dagegen; ich beantwortete sie ihm und machte wiederum meiner Seite Einwendungen

gegen

gegen die entgegengesetzten Systeme. Anfangs betrachtete mich dieser Freund als ein redendes Thier, und ergötzte sich mit mir, wie man sich mit einem Hund oder mit einem Staar, der einige Worte auszusprechen gelernt hat, zu ergötzen pflegt. Seine Einbildungskraft wurde mehr durch die seltsame Mischung des thierischen in meinen Mienen, Ausdrücken und dem ganzen äußern Betragen, mit dem vernünftigen in den Gedanken, als sein Verstand durch den Inhalt solcher Unterredungen, in Thätigkeit gesetzt. Nach und nach wurde aus dem Spas, Ernst. Er fing an auf die Sachen selbst aufmerksam zu werden, und da er seiner sonstigen Fähigkeiten und Kenntnisse unbeschadet, kein philosophischer Kopf war, und mehrentheils die Lebhaftigkeit seiner Einbildungskraft die Reife seines Urtheils verhinderte, so kann man die Folgen solcher Unterredungen schon zum voraus ahnden. —

Einige Beispiele werden hinreichend seyn, von meinem damaligen Benehmen im Diskuriren, von den, wegen Mangel des Ausdrucks gelassenen Lücken im Vortrage, und von der Art alles

durch Beispiele zu erläutern, einen Begriff zu geben.

Ich bemühte mich einst ihm Leibnizens System begreiflich zu machen: daß nämlich alle Gegenstände bloße Modificationen einer einzigen Substanz sind. Er unterbrach mich und sagte: aber, mein Gott! sind Sie und ich nicht verschiedene Menschen, und hat nicht ein jeder von uns eine eigene Existenz? Macht die Fensterladen zu! rief ich auf seinen Einwurf. Dieser seltsame Auftritt setzte ihn in Erstaunen, er wußte nicht was ich damit sagen wollte. Endlich erklärte ich mich ihm. „Sehet, sagte ich, die Sonne scheint durch die Fenster. Dieses viereckigte Fenster giebt einen viereckigten, und jenes runde einen runden Widerschein, sind es deßhalb zwey verschiedene Dinge, und nicht vielmehr ein und derselbe Sonnenschein? Macht die Fensterladen zu, so werden diese verschiedene Widerscheine gänzlich verschwinden.“

Bey einer andern Gelegenheit vertheidigte ich Epicurus System der Eigenliebe. Er machte mir den Einwurf, daß wir doch auch andere Menschen lieben, ich z. B. sagte er, liebe meine Kin-

und, um dieses zu bestätigen, gab er ihr einen Kuß. Das beweißt nichts gegen mich, erwiederte ich, denn warum küßt ihr eure Frau? weil Ihr Vergnügen daran habt.

Auch Herr A. W. ein sehr braver, und damals reicher Mann, erlaubte mir freien Zutritt in seinem Hause. Hier fand ich den Locke in der deutschen Uebersetzung, der mir beim ersten flüchtigen Anblick sehr gefiel, weil ich ihn für den besten neuern Philosophen erkannte, dem nur um Wahrheit zu thun ist. Ich that also dem Hofmeister des Hr. A. W. den Vorschlag, daß er bei mir Information über dieses vortrefliche Werk nehmen solle. Dieser lächelte Anfangs über meinen Vorschlag, und über meine Simplizität, daß ich, der kaum den Locke zu sehn bekommen hatte, ihm, der in der deutschen Sprache und den Wissenschaften gebohren und erzogen war, Information geben wollte. Er stellte sich indessen doch als fände er nichts anstößiges darinn, nahm meinen Vorschlag an, und bestimmte dazu eine gewisse Stunde. Ich stellte mich zur festgesetzten Zeit ein, und fieng meine Vorlesungen an: da ich aber kein Wort deutsch richtig lesen konn-

te, so sagte ich meinem Schüler, daß er jeden Paragraphen im Texte laut verlesen mögte, worüber ich ihm denn Erläuterungen geben wolle. Mein sich ernsthaft anstellender Schüler ließ sich zum Spas auch dieses gefallen, wie groß war aber sein Erstaunen, als er merkte, daß hier gar kein Spaß zu treiben sei, und daß ich in der That nicht nur den Locke richtig gelesen habe, sondern daß auch meine Erläuterungen und Anmerkungen darüber (wenn ich sie gleich in meiner eignen Sprache vortrug) einen ächten philosophischen Geist verriethen.

Noch lustiger war es, als ich in dem Hause der Wittwe L. bekannt wurde, und ihrem Sohne, dem jungen Hrn. S. L. (der noch bis jetzt mein Mezenas ist) den Vorschlag that, daß er bei mir Unterricht in der deutschen Sprache nehmen sollte. Der junge lehrbegierige Mann war, angetrieben durch meinen Ruf, zu einer Probe bereit, und wollte, daß ich ihm Adlungs deutsche Grammatik explizirn sollte. Ich, der Adlungs Grammatik noch nie gesehen hatte, ließ mich

dadurch keinesweges abschrecken *). Mein Schüler mußte den Adlung stückweise vorlesen, und ich erläuterte nicht nur denselben, sondern fügte auch noch meine Glossen hinzu, besonders fand ich an Adlungs philosophischer Erklärung der Partes Orationis manches auszusetzen.

Ich setzte auch eine eigne Erklärung derselben auf, und theilte sie meinem gelehrigen Schüler mit, der sie noch jetzt verwahret.

Als ein Mensch ohne alle Erfahrung trieb ich aber zuweilen meine Offenherzigkeit ein wenig zu weit; welches mir in der Folge viel Verdrüßlichkeiten zuzog.

Ich las den Spinoza; das tiefe Denken dieses Philosophen und seine Liebe zur Wahrheit gefiel mir ungemein, und da ich schon in Polen durch Veranlassung der kabbalistischen Schriften

*) Die schon im ersten Theil meiner Lebensgeschichte beschrieben ist, Bücher ohne alle Vorkenntnisse zu lesen und zu verstehn, wozu ich in Polen aus Mangel an Büchern gezwungen wurde, gedieh bei mir zu einer solchen Fertigkeit, daß ich im voraus sicher war, alles zu fassen.

auf das Syſtem deſſelben gerathen war, ſo fieng ich darüber aufs neue nochzudenken an, und wurde von deſſen Wahrheit ſo überzeugt, daß alle Bemühungen Mendelsohns mich davon abzubringen fruchtlos waren.

Ich beantwortete alle dagegen von den Wolfianern gemachte Einwendungen, machte ſelbſt Einwendungen gegen ihr Syſtem, und zeigte, daß wenn man die Definitiones nominales der Wolfiſchen Ontologie in Definitiones reales umtauſche, man alsdann den ihrigen ganz entgegengeſetzte Reſultate herausbringe. Ich konnte mir auch das Beharren Mendelsohns und der Wolfianer überhaupt auf ihr Syſtem nicht anders als für politiſche Kniffe und Heuchelei erklären, wodurch ſie ſich befliſſentlich der Denkungsart des gemeinen Mannes zu nähern ſuchten, und ich äußerte dieſes öffentlich und ohne alle Zurückhaltung.

Meine Freunde und Gönner, die gröſtentheils nie über Philoſophie ſelbſt nachgedacht hatten, ſondern die Reſultate der zur Zeit herrſchenden Syſteme blindlings für ausgemachte Wahr-

heiten hielten, verstanden mich nicht, konnten mir also hierinn auch nicht folgen.

Mendelssohn, der bloß lavirte, wollte sich meinem Untersuchungstrieb nicht wiedersetzen, hatte sogar innerlich Gefallen daran, und sagte: ich sei zwar jetzt nicht auf den rechten Weg, man müsse aber den Lauf meiner Gedanken doch nicht hemmen, weil — wie Kartheſius sehr richtig bemerkte — Zweifeln der Anfang des gründlichen Philosophirens sei.

Zwölftes Kapitel.

Mendelsohn. Ein Kapitel dem Andenken eines würdigen Freundes gewidmet.

Quae defideria fit pudor aut modus tam cari capitis.

Der Name Mendelsohn ist der Welt zu bekannt, als daß ich nöthig hätte mich hier bei der Schilderung der großen intellektuellen und moralischen Eigenschaften dieses berühmten Mannes unserer Nation, lange aufzuhalten. Ich werde hier bloß diejenigen Hauptzüge seines Portraits entwerfen, welche auf mich den größten Eindruck gemacht haben. Er war ein guter Talmudist und Schüler des berühmten und zugleich von seiner Nation verketzerten polnischen Rabbiners Rabbi Israel, oder wie er sonst nach dem Titel

eines talmudistischen Werkes, welches er geschrieben hat, genannt wird, Nezach Israel (die Stärke Israel.) Dieser Rabbiner hatte außer seinen großen talmudistischen Fähigkeiten und Kenntnissen, noch viele Talente zu den Wissenschaften, besonders zur Mathematik, worinn er schon in Polen, aus den wenigen im hebräischen abgefaßten Schriften dieser Art, gründliche Kenntnisse erworben hatte, wie aus dem vorerwähnten Werke selbst zu ersehen ist. Es kommen hier Auflösungen mancher wichtigen mathematischen Probleme vor, die entweder zur Erklärung einiger dunklen Stellen im Talmud, oder zur Bestimmung eines Gesetzes gebraucht werden. Natürlicherweise war unserem Rabbi Israel mehr an Verbreitung nützlicher Kenntnisse unter seiner Nation, als an die Erklärung oder Bestimmung eines Gesetzes gelegen, dessen er sich bloß als eines Vehikels bediente. So zeigte er z. B. daß es nicht Recht ist, wenn die Juden sich in unsern Gegenden bei ihrem Gebet, grade nach Morgen richten; denn da das talmudistische Gesetz, sich nach Jerusalem zu richten befiehlt, so müßte man sich in unsern Gegenden

die nordwestlich von Jerusalem sind, nach Südosten richten. Er zeigt daher wie man durch die sphärische Trigonometrie diese Richtung in allen Gegenden aufs genauste bestimmen kann, u. d. gl. mehr. Dieser so wohl, als der berühmte Oberrabbiner Fränkel haben zur Entwickung der großen Fähigkeiten Mendelssohns viel beigetragen.

Mendelssohn besaß gründliche mathematische Kenntnisse, er schätzte die Mathematik nicht bloß wegen ihrer Evidenz an sich, sondern auch als die beste Uebung im gründlichen Denken.

Daß er ein großer Philosoph war, ist bekannt genug. Er war zwar kein Erfinder neuer Systeme, hatte aber die alten und vornehmlich das Wolfisch-Leibnizische System verbessert, und auf manche Gegenstände der Philosophie mit glücklichem Erfolge angewendet.

Es ist schwer zu bestimmen, ob Mendelssohn mehr Scharfsinn, oder Tiefsinn besessen? Diese beiden Vermögen fanden sich in ihm in einem sehr hohen Grade vereinigt. Seine Genauigkeit im Definiren und Eintheilen,

seine feine Distinkzionen u. s. w. sind Beweise des Ersten; und seine tiefsinnigen philosophischen Abhandlungen liefern Beweise des zweiten Talents.

Von Seiten seines Karakters, war er, wie er selbst gestand, von Natur zu Leidenschaften geneigt, hatte es aber durch lange Uebung in der stoischen Tugend, in ihrer Beherrschung sehr weit gebracht. So kam einst der junge B. in der Meinung, daß Mendelsohn ihm Unrecht gethan habe, ihm darüber Vorwürfe zu machen und sagte ihm eine Impertinenz über die andere. Mendelssohn stand an einen Stuhl gelehnt, wandte kein Auge von jenen weg, und hörte alle seine Impertinenzen mit der größten stoischen Geduld an. Erst nachdem der junge Mensch ausgetobt hatte, gieng Mendelssohn zu ihm und sagte: gehen Sie! Sie sehn, daß Sie hier ihren Zweck nicht erreichen; Sie können mich nicht aufbringen. Doch konnte Mendelsohn bei dergleichen Gelegenheiten seinen Kummer über die menschlichen Schwächen nicht verbergen.

Ich selbst war nicht selten in meinen Disputen mit ihm zu hitzig und übertrat die einem solchen Manne schuldige Ehrerbietung, welches mich noch jetzt gereuet.

Mendelssohn besaß viel Menschenkenntniß, welche nicht darinn besteht einige unzusammenhängende Züge eines Karakters aufzufassen, und sie auf eine theatralische Art darzustellen; sondern vielmehr die wesentlichen Hauptzüge eines Karakters ausfündig zu machen, woraus sich alles übrige erklären, und gewisser maßen zum voraus bestimmen läßt. Er wußte die Triebfedern und das ganze moralische Räderwerk eines Menschen genau anzugeben; und verstand die Seelenmechanik von Grund aus. Dieses karakterisirte nicht bloß seinen Umgang und sonstige Beschäftigungen mit andern, sondern auch seine gelehrte Arbeiten. —

Mendelssohn verstand die nützliche und zugleich angenehme Kunst sich in die Denkungsart eines andern zu versetzen. Er wußte das Mangelnde in den Gedanken eines andern zu ergänzen, und die Lücken auszu-

fällen. Die neuankommenden polnischen Juden, deren Gedanken größtentheils verworren, und deren Sprache ein unverständlicher Jargon ist, konnte Mendelssohn recht gut verstehn. Er nahm, in seinen Unterhaltungen mit ihnen ihre Ausdrükke und Redensarten an, suchte seine Denkungsart zu der ihrigen herunter zu stimmen, und dadurch diese zu der Seinigen zu erheben.

Er verstand auch die Kunst die gute Seite eines jeden Menschen oder Vorfalls ausfindig zu machen. Er fand nicht selten an Leuten Unterhaltung deren Umgang, wegen Unregelmäßigkeit in dem Gebrauch ihrer Kräfte, sonst vermieden wird, und nur gänzliche Dummheit und Trägheit, war ihm höchst zuwieder. Ich war einst Augenzeuge wie er sich eine geraume Zeit mit einem Manne von der unregelmäßigsten Denkungsart, und dem ausschweifendsten Betragen unterhielt. Ich verlohr dabei alle Geduld; und nachdem er weg war, fragte ich Mendelssohn voller Verwunderung: wie konnten Sie sich mit diesem Manne so viel abgeben? Warum das? erwiederte er, wir betrachten eine Maschine

mit Aufmerksamkeit, deren Zusammensetzung uns unbekannt ist, und suchen uns ihre Wirkungsart begreiflich zu machen; soll dieser Mensch nicht eben die Aufmerksamkeit verdienen? sollen wir uns nicht seine seltsame Aeußerungen auf eben die Art begreiflich zu machen suchen? da er doch gewiß seine Triebfedern und Räderwerk so gut als irgend eine Maschine haben muß.

Mendelssohn war im Disputiren mit einem steifen, an einen einmal angenommenen System hängenden Denker, steif; und machte sich die kleinste Unrichtigkeit in der Denkungsart seines Gegners zu Nutze. Mit einem biegsamen Denker hingegen war er auch biegsam, und er pflegte gemeiniglich alsdenn dem Dispüt mit folgenden Worten ein Ende zu machen: Wir müssen uns nicht an die Worte, sondern an die Sachen halten.

Nichts war ihm so sehr zuwieder als Esprit de Bagatelle und Affektation, so daß er seinen Wiederwillen dagegen nicht verbergen konnte. Als

H.... der einſt eine Geſellſchaft, in welcher Mendelsſohn die Hauptperſon war, zu ſich einlud und die ganze Zeit über mit ſeinem Steckenpferd, das eben nicht von der beſten Gattung war, unterhielt, zeigte er ſeinen Widerwillen dadurch, daß er dieſes nichtswürdige Geſchöpf gar keiner Aufmerkſamkeit würdigte.

Madam.... die ein Uebermaß von Empfindſamkeit affektirte, und ſich, wie gewöhnlich, ſelbſt zu tadeln pflegte, um die Lobſprüche anderer zu erzwingen, ſuchte er dadurch zur Vernunft zu bringen, daß er ihr eindringend zeigte, wie ſehr dieſes Betragen fehlerhaft ſei, und ſie auf Beſſerung bedacht ſeyn müſſe.

An eine unzuſammenhängende Unterhaltung nahm er ſelbſt wenig Antheil, ſondern er machte alsdann ſeine Betrachtungen und ergötzte ſich vielmehr über das Benehmen der andern. War die Unterhaltung hingegen zuſammenhängend, ſo nahm er ſelbſt den wärmſten Antheil daran. Er konnte auch durch geſchickte Wendungen, der Unterhaltung ohne ſie zu unterbrechen, eine zweckmäßige Richtung geben.

Nie konnte sich Mendelssohns Geist mit Kleinigkeiten beschäftigen; Sachen von der größten Wichtigkeit erhielten ihn in rastloser Thätigkeit. Die Prinzipien der Moral, der natürlichen Theologie, Unsterblichkeit der Seele u. d. g. Er hat auch in allen diesen Zweigen derer die Menschheit interessirenden, Nachforschungen, wie ich dafür halte, so viel geleistet, als man nach der Wolfisch-Leibnizischen Philosophie leisten kann. Vollkommenheit war der Kompas den er in allen diesen Untersuchungen beständig vor Augen hatte, und der hierinn seine Richtung bestimmte.

Sein Gott ist das Ideal der höchsten Vollkommenheit, seiner Moral liegt die Idee der höchsten Vollkommenheit zum Grunde. Das Prinzip seiner Aesthetik ist sinnliche Vollkommenheit.

Meine Disputationen bei meiner ersten Bekanntschaft mit ihm betrafen vornehmlich folgende Punkte.

Ich als ein treuer Anhänger des Maymonides, ehe ich mich mit der neuern Philosophie bekannt machte, bestand auf die Vereinigung aller

aller positiven Eigenschaften von Gott, indem diese nur eingeschränkt von uns dargestellt werden können. Ich machte daher folgendes Dilemma: entweder ist Gott nicht das allervollkommenste Wesen, wenn seine Eigenschaften von uns nicht bloß gedacht, sondern auch erkannt, d. h. als reelle (einem Objekt zukommende) Begriffe dargestellt werden sollen. Oder er ist das allervollkommenste Wesen, sein Begrif wird also von uns gedacht, dessen Realität aber bloß problematisch angenommen.

Mendelssohn hingegen bestand auf die Bejahung aller Realitäten von Gott, welches in der Wolfisch-Leibnizischen Philosophie wohl angeht, weil sie zur Realität eines Begrifs nichts mehr fodert als seine Denkbarkeit (Mangel des Widerspruchs).

Meine Moral war damals der ächte Stoizismus. Erlangung des freien Willens und Obermacht der Vernunft über die Empfindungen und Leidenschaften. Die höchste Bestimmung des Menschen, die Behauptung seiner differentia specifica: Erkenntniß der Wahrheit. Alle an-

dere uns mit den unvernünftigen Thieren gemeinschaftlichen Triebe sollten bloß als Mittel zu diesem Hauptzweck in Wirksamkeit gesetzt werden. Die Erkenntniß des Guten war bei mir von der Erkenntniß des Wahren nicht unterschieden, indem ich, dem Maymonides zu Folge, nur die Erkenntniß der Wahrheit für das höchste dem Menschen würdige Gut hielt.

Mendelssohn hingegen behauptete, daß der, der Moral zum Grund liegende Begrif der Vollkommenheit von weit größerem Umfange sey, als die bloße Erkenntniß der Wahrheit. Alle natürlichen Triebe, Fähigkeiten und Kräfte müßten, als etwas gutes an sich (nicht bloß als Mittel zu etwas Gutem) als Realitäten in Ausübung gebracht werden. Die höchste Vollkommenheit sey die Idee von dem Maximum oder der größten Summe dieser Realitäten.

Die Unsterblichkeit der Seele bestand bei mir (nach dem Maymonides) in der Vereinigung des in Ausübung gebrachten Theils des Erkenntnißvermögens mit dem allgemeinen Weltgeiste, dem Grade dieser Aus-

übung gemäß; so daß ich diesem zufolge, nur diejenigen, die sich mit Erkenntniß der ewigen Wahrheiten abgeben, in dem Grade, daß sie sich damit abgeben, dieser Unsterblichkeit theilhaftig hielt. Die Seele muß also mit Erlangung dieser hohen Unsterblichkeit, ihre Individualität verlieren. Daß Mendelsohn nach der neuern Philosophie hierüber anders dachte, wird mir ein jeder gewiß auf mein Wort glauben.

Seine Gesinnungen in Ansehung der geoffenbarten oder positiven Religion kann ich hier nicht als ein mir von ihm selbst bekannt gemachtes Faktum, sondern bloß in so weit ich sie als Resultat seiner Aeußerungen darüber in seinen Schriften mit Hülfe des eigenen Nachdenkens habe herausbringen können, vorstellen. Denn da ich damals, als ein angehender Freidenker, alle geoffenbarte Religion für an sich falsch, und deren Nutzen so weit ich ihn aus den Schriften des Maymonides hatte einsehen können, für bloß zeitlich erklärte, und als ein Mensch ohne Erfahrung mir die Möglichkeit der Ueberzeugung An-

derer trotz der fest eingewurzelten Gewohnheit und verjährter Vorurtheile, leicht dachte, auch die Nützlichkeit einer solchen Reformation als unbezweifelt voraussetzte, so konnte Mendelssohn sich mit mir auf keine Weise über diesen Gegenstand unterhalten, indem er befürchten mußte: daß ich seine Gegengründe (wie es von mehreren geschehen ist, und noch geschieht) für bloße Sophistereien erklären, und ihm hierbei Absichten andichten würde. Aus seinen Aeußerungen so wohl in seiner Vorrede zu dem Menasseh Ben Israel, als seinem Jerusalem erhellet aber, daß er zwar keine geoffenbarte Lehrmeinungen, als ewige Wahrheiten, wohl aber geoffenbarte Gesetze der Religion annahm, und daß er die Jüdischen Religionsgesetze, als die Grundgesetze einer theokratischen Verfassung, so weit es die Umstände erlauben, für unabänderlich hielt.

Was mich anbetrifft, so stimme ich jetzt Mendelssohns Raisonnement hierüber, aus eigenem Nachdenken über die Grundgesetze der Religion meiner Väter völlig bei. Die Grundgesetze der Jüdi-

schen Religion sind zugleich die Grundgesetze ihres Staats. Sie müssen also von allen befolgt werden, die sich als Mitglieder dieses Staats bekennen, und die ihnen unter der Bedingung ihrer Befolgung zugestandenen Rechte genießen wollen. Derjenige hingegen der sich von diesem Staate trennt, für kein Mitglied desselben gehalten seyn, und auf alle seine Rechte, als ein solches Verzicht thun will (er mag übrigens als Mitglied eines andern Staats sich einschreiben lassen, oder in der Einsamkeit sich begeben) ist auch in seinem Gewissen nicht mehr zur Befolgung dieser Gesetze verpflichtet. Ich gebe auch Mendelsohns Bemerkung zu, daß dadurch daß ein Jude zur christlichen Religion übergeht, er deßwegen sich von seinen Religionsgesetzen nicht befreien könne; weil Jesus von Nazareth selbst dieselbe befolgte, und seinen Anhängern zu befolgen befahl. Wie aber, wenn ein Jude nicht mehr ein Mitglied dieses theokratischen Staats seyn will, und zur heidnischen oder zur philosophischen Religion übergeht, die nichts mehr als die reine natürliche Religion ist? wie, wenn

er ſich bloß als Mitglied eines bürgerlichen Staats ſeinen Geſetzen unterwirft und von demſelben widerum ſeine Rechte fodert, ohne ſich über ſeine Religion im mindeſten zu erklären, da der Staat vernünftig genug iſt, von ihm keine Erklärung (die ihm nichts angeht) abzufodern? Ich glaube nicht, daß Mendelſohn noch in dieſem Falle behaupten würde, daß dieſer Jude dennoch in ſeinem Gewiſſen verpflichtet ſey, die Geſetze ſeiner väterlichen Religion bloß deßwegen zu befolgen, weil ſie die Geſetze ſeiner väterlichen Religion ſind. Mendelſohn der, wie weit es bekannt iſt, den Geſetzen ſeiner Religion nach gelebt hat, hielt ſich vermuthlich noch immer für ein Mitglied ſeiner Väter theokratiſchen Staats und handelte alſo in dieſem Betracht pflichtmäſig; wer aber von dieſem Staate abgeht, handelt eben ſo wenig pflichtwidrig.

Dahingegen erkläre ich die Handlungsweiſe derjenigen Juden für unrechtmäſig, die ſich, aus Familienanhänglichkeit und Intereſſe, zur jüdiſchen Religion bekennen, und dennoch ihre Geſetze (wo ſie ihrer Meinung nach

jenen Bewegungsgründen nicht im Wege stehen) übertreten. Ich begreife also nicht, wie Mendelsohn, den Hamburger Juden der öffentlich die Religionsgesetze übertrat, und deßwegen von dem Hamburger Oberrabbiner in den Bann gethan wurde, von demselben aus diesem Grunde befreien will, weil die Kirche in bürgerlichen Sachen kein Recht habe, und dennoch die immerwährende Dauer des jüdisch kirchlichen Staats behaupten kann? Was ist ein Staat ohne Rechte? und worinn bestehn, diesem zufolge, die Rechte dieses kirchlichen Staats? „Wie kann, sagt Mendelsohn, (in der Vorrede zum MenaschaBen Israel, Seite 48) der Staat zulassen, daß irgend einer seiner nützlichen und geachteten Bürger durch die Gesetze unglücklich werde? Nicht doch! werde ich hierauf antworten, der gedachte Hamburger Jude wird durch die Macht des Bannstrahls nicht unglücklich, er brauchte nur nichts zu reden oder zu thun, was diesen gesetzmäßig nach sich zieht, so würde er davon befreiet geblieben seyn; der Bann bedeutet nur so viel: so lange du dich öffentlich den Gesetzen unserer Gemein-

de widersetzest, bist du aus ihr ausgeschlossen, du mußt also eine Berechnung machen, ob diese öffentliche Widersetzlichkeit, oder die andern Vortheile dieser Gemeinde deine Glückseeligkeit am meisten befördern kann? Einem Mendelssohn wird dieses gewiß nicht entgangen seyn, und ich überlasse es andern zu bestimmen, ob, und wie weit, man zum Wohl der Menschheit inkonsequent seyn darf? —

Mendelssohn ist auch manches Unrecht, von sonst schätzbaren Männern zugefügt worden, von welchen man es am wenigsten hätte erwarten sollen.

Lavaters Zudringlichkeit ist bekannt genug, und von allen wohldenkenden und rechtschaffen gesinnten Männern gemißbilligt worden.

Der tiefdenkende Jakobi suchte aus Neigung zum Spinozismus (welches ihm wahrhaftig kein Selbstdenker verargen kann) Mendelssohn (wie auch seinen Freund Lessing) malgre lui, zum Spinozisten zu machen, und

machte eine sich darauf beziehende Korrespondenz öffentlich bekannt, die gar nicht dazu bestimmt war im Drucke zu erscheinen, und dem Publikum zur Schau gestellt zu werden. Wozu sollte dieses? Ist der Spinozismus wahr; so ist er es auch ohne Mendelsohns Beistimmung. Bei ewigen Wahrheiten kommt es auf Mehrheit der Stimmen nicht an. Besonders da, wie ich dafür halte, diese Wahrheit von der Art ist, daß sie allen Ausdruck hinter sich läßt. —

Mendelssohn mußte freilich eine solche Ungerechtigkeit vielen Verdruß machen. Ja, ein berühmter Mediziner behauptete sogar, daß Mendelssohn darüber gestorben sey, dem ich doch, ohne Mediziner zu seyn, dreist widersprechen darf. Mendelsohn hat sich so wohl gegen Jakobi, als gegen Lavater als ein Held benommen. Nein, nein! dieser Held ist am fünften Akt gestorben. —

Der scharfsinnige H. Pr. Jakob in Halle gab nach Mendelssohns Tode ein Buch unter dem Titel heraus: Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden, worin er zeigt,

daß nach der Kritik der reinen Vernunft alle metaphysischen Behauptungen als ungegründet verworfen werden müssen. Aber warum geht dieses Mendelssohn mehr als irgend einen andern Metaphysiker an? Mendelssohn that nichts mehr, Als daß er die Leibniz-Wolfische Philosophie vollständiger machte, auf manche wichtige Gegenstände der menschlichen Untersuchungen anwandte, und ihr ein anmuthiges Kleid gab. Es ist eben so, als wenn jemand wider Maymonides, der eine vortrefliche astronomische Abhandlung geschrieben, worin er diese Wissenschaft mit der größten Präzision, nach ptolemäischen Prinzipien vorträgt, und auf die wichtigsten Gegenstände anwendbar macht, ein Buch unter dem Titel: Prüfung Maymonides Hylcheth Kidesch Hachodesch schreiben und ihn nach neutonianischen Prinzipien widerlegen wollte. Aber genug hiervon!

Dreizehntes Kapitel.

Meine anfängliche Abneigung gegen die schönen Wissenschaften, und nachmalige Verehrung. Abreise von Berlin. Aufenthalt in Hamburg. Ich ersäufe mich, auf eben die Art, wie ein schlechter Akteur sich erschießt. Eine alte Närrinn verliebt sich in mich, bekömmt aber einen Korb.

Zu den schönen Wissenschaften spührte ich nicht die geringste Neigung in mir, ja ich konnte gar nicht begreifen, wie man aus dem was gefällt oder misfällt — was meiner damaligen Meinung nach einen bloß subjektiven Grund haben konnte, — eine Wissenschaft machen wollte.

Als ich einst mit Mendelssohn spatzieren ging, kam die Rede auf Dichter, deren Lesung er mir empfahl.

Ich erwiederte: nein ich mag keinen Dichter lesen; was ist ein Dichter an-

ders als ein Lügner? Mendelssohn lächelte kaum, und sagte: Sie stimmen hier dem Plato bei, der alle Dichter aus seiner Republik verbannte. Aber ich hoffe Sie werden mit der Zeit ganz anders davon denken. Und dies geschahe bald.

Longin über das Erhabene fiel mir in die Hände. Die Beispiele des Erhabenen die er aus dem Homer anführt, und besonders die berühmte Stelle der Sapho machten auf mich großen Eindruck. Ich dachte bei mir: das sind freilich Narrenpossen, aber die Bilder und Beschreibungen sind wahrlich recht schön. Ich las darauf den Homer selbst, und mußte über den närrischen Kerl herzlich lachen; welche ernsthafte Miene, sagte ich zu mir selbst, bei solchen Kindermärchen! fand aber doch nach und nach, viel Behagen daran. Ossian hingegen, den ich darauf zu lesen bekam (versteht sich alles in deutschen Uebersetzungen) kam mir sehr ehrwürdig vor. Die Feierlichkeit seines Styls, die nachdrückliche Kürze seiner Beschreibungen, die Reinheit seiner Gesinnungen, die Simplizität der

von ihm beschriebenen Gegenstände, und endlich die Aehnlichkeit seiner, mit der hebraischen Poesie, entzückten mich ungemein. So fand ich auch sehr viel Geschmack an Gesners Idyllen.

Mein Freund der Pole, von dem ich im vorigen Kapitel gesprochen habe, der sich hauptsächlich mit den schönen Wissenschaften abgab, freute sich sehr über meine Bekehrung, da ich ihm anfangs den Nutzen der schönen Wissenschaften streitig zu machen pflegte, und indem er mir einst eine Stelle aus den Psalmen als Muster der Stärke im Ausdrucke vorlas, worin sich der König David en maitre im Fluchen zeigt, mit diesen Worten unterbrach: Was ist dies für eine Kunst? Meine Schwiegermutter, Gott habe sie selig! pflegte, wenn sie sich mit ihrer Nachbarin zankte, noch viel besser zu fluchen.

Nun aber triumphirte er über mich. Auch Mendelssohn und meine andern Freunde freuten sich darüber ungemein. Sie wünschten, daß ich mich ordentlich auf Humaniora legen möchte, weil man auch ohnedem schwerlich mit eigenen Ge-

steeprodukten der Welt nützen könne. Es hiele aber sehr schwer, mich dazu zu bereden. Ich eilte immer zum Genusse des Gegenwärtigen, ohne darauf zu denken, daß ich durch gehörige Vorbereitung diesen Genuß vermehren und dauerhafter machen konnte.

Ich fand nun auch nicht bloß an dem Studium der Wissenschaften, sondern überhaupt an allem Guten und Schönen Geschmack, zu dessen Erkenntniß ich gelangte, und betrieb es mit einem Enthusiasmus, der alle Gränzen überschritt. Auch der bisher erstickte Trieb nach sinnlichen Vergnügungen forderte seine Rechte. Die erste Veranlassung dazu war diese. Schon seit vielen Jahren hatten sich einige Männer, die sich mit verschiedenen Arten der Information abgaben, in den Häusern der vornehmsten und reichsten Personen der jüdischen Nation eingeschlichen, und da sie sich besonders auf die Französische Sprache, (die damals als der höchste Gipfel der Aufklärung angesehn wurde) Geographie, Rechnen, Buchhalterey u. dergl. legte, dazu noch sich mit einigen, Ausdrücken, und dunkel gefaßten Mysti-

taten aus den gründlichen Wissenschaften und Systemen bekannt gemacht, und sich der Galanterie im Umgang mit dem schönen Geschlechte befliſſen hatten, so waren sie in diesen Häusern sehr beliebt, und wurden auch für geschickte Männer gehalten. Da diese merkten, daß mein Ruf immer zunahm, und die Achtung für meine Kenntnisse und Talente so weit ging, daß sie dadurch gänzlich verdunkelt wurden, so dachten sie auf ein politisches Stratagem, wodurch sie diesem drohenden Uebel vorbeugen könnten.

Sie beschlossen mich in ihre Gesellschaft zu ziehn, mir alle mögliche Freundschaftsbezeugungen und Dienstleistungen zu beweisen, wodurch sie erstlich durch ihren Umgang mit mir, einen Theil der Achtung, die man mir erwieß, auf sich zu ziehn, und zweytens durch eben diesen Umgang, nach dem mir eignen Mittheilungsgeist und Offenheit an reellen Kenntnissen und Wissenschaften, die sie bis jetzt bloß dem Namen nach kannten, zuzunehmen hoften; drittens, glaubten sie auch, da ihnen mein Enthusiasmus für alles, was ich einmahl als gut erkannt, nicht unbekannt war,

durch die Lockspeise sinnlicher Vergnügungen mich zu berauschen, und meinen Eifer für die Wissenschaften einigermaßen lau zu machen; welches mir zugleich meine Freunde (auf die sie so eifersüchtig waren) abwendig machen mußte.

Sie ließen mich daher in ihre Gesellschaft einladen, bezeugten mir ihre Freundschaft und Hochachtung, und baten sich die Ehre meines Umgangs aus. Ich, der ich dabey gar nichts Arges vermuthete, nahm diese Anerbietung mit Freuden an, besonders, da ich überlegte, daß Mendelssohn und meine andern Freunde zum täglichen Umgange zu groß für mich waren. Es kam mir also sehr erwünscht, Freunde von einer mittlern Gattung zu finden, mit denen ich sans façon umgehn, und die Annehmlichkeiten des geselligen Lebens genießen konnte. Meine neuen Freunde führten mich in lustige Gesellschaften, in Wirthshäusern, auf Spaziergängen, und zuletzt auch in — und dieses alles auf ihre eigne Kosten. Ich von meiner Seite eröfnete ihnen wiederum in meiner lustigen Laune, alle Geheimnisse der Philosophie, detaillirte ihnen alle sonderbare Systeme, und berichtigte

richtigte ihre Begriffe über verschiedene Gegenstände der menschlichen Erkenntniß.

Da aber dergleichen Sachen sich nicht einrichtern lassen, und diese Gemeinmanns keine sonderliche Empfänglichkeit dafür hatten, so konnten sie freilich durch diese Art des Unterrichts keine großen Progessen machen. Als ich dieses merkte, fing ich an einige Art der Verachtung gegen sie zu äussern, und ohne alle Verstellung zu zeigen, daß hauptsächlich der Braten, der Wein u. s. w. es war, was mir an den Umgang mit ihnen gefiel. Diese Aeusserung gefiel ihnen nicht sonderlich, und da sie ihren Zweck mit mir nicht völlig erreichen konnten, so suchten sie denselben zum wenigsten zum Theil zu erreichen.

Sie hintertrachten meinen großen Freunden meine kleinsten Schritte und Aeusserungen, daß ich z. B. Mendelsohn für einen philosophischen Heuchler, einige andre für keine gründliche Köpfe halte, daß ich gefährliche philosophische Systeme auszustreuen suchte; und daß ich dem Epikuräismus sehr ergeben sey (als wären

ste ächte Stoiker) und fingen sogar an ihre Feindseligkeiten öffentlich zu äussern. Dieses alles that seine Wirkung.

Hiezu kam noch, daß meine Freunde bemerkten, wie ich in meinem Studium keinem festen Plan, sondern bloß meiner Neigung folgte. Sie machten mir den Vorschlag, daß ich Medizin studiren sollte, konnten mich aber dazu nicht bereden.

Ich bemerkte, daß die Theorie der Medizin viele Theile als Hülfswissenschaften enthält, deren jeder zur gründlichen Erlernung einen eigenen Mann erfodert, und daß zur Praxis ein besonders Genie und Beurtheilungsvermögen gehört, das selten anzutreffen ist. Ich bemerkte zugleich, daß die mehrsten Medizíner sich die Unwissenheit des Publikums zu Nutze machten, nach eingeführten Gebrauch einige Jahre auf Universitäten zubringen, wo sie alle Kollegien zu besuchen zwar Gelegenheit haben, aber sie wenig besuchen, zuletzt für Geld und gute Worte sich eine Dissertation verfertigen lassen, und also auf eine leichte Art Mediziner werden.

Ich hatte, wie schon erwähnt, große Neigung zur Mahlerey. Man rieth mir aber davon ab, weil ich schon in Jahren ziemlich avanzirt, und folglich zu den, zu dieser Kunst erforderlichen kleinen Uebungen, nicht Geduld genug haben möchte.

Endlich that man mir den Vorschlag, die Apothekerkunst zu erlernen, und da ich schon sowohl von der Physik überhaupt, als von der Chemie einige Kenntnisse erlangt hatte, so ließ ich mir dieses gefallen. Meine Absicht dabey war aber nicht, praktischen Gebrauch davon zu machen, sondern bloß anschauende theoretische Erkenntniß zu erlangen. Anstatt daher selbst Hand anzulegen, und dadurch in dieser Kunst eine Fertigkeit zu erlangen, gab ich nur einen bloßen Zuschauer, bey wichtigen chemischen Prozessen ab. Ich erlernte also die Apothekerkunst, ohne doch im Stande zu seyn, Apotheker zu werden. Nach Verlauf der dreyjährigen Lehrzeit, bekam Madame Rosen (in deren Apotheke ich lernte) von H. J. D. die ihr versprochne 60 Thaler richtig. Ich erhielt ein Attest,

daß ich die Apothekerkunst vollkommen erlernt hätte, und damit hatte alles seine Richtigkeit.

Dieses trug auch nicht wenig bey, meine Freunde von mir abwendig zu machen. Endlich ließ mich Mendelssohn zu sich rufen, nahm mich auf die Seite, benachrichtigte mich von der Abneigung derselben, und zeigte mir die Ursachen davon an; nämlich, 1) weil ich auf gar keinen Lebensplan bedacht sey, und die Bemühungen meiner Freunde fruchtlos gemacht habe. 2) Weil ich schädliche Meinungen und Systeme auszubreiten suche, und 3) weil der Ruf sey, daß ich eine sehr freye Lebensart führe, und den sinnlichen Vergnügungen sehr ergeben sey.

Ich suchte den ersten Vorwurf dadurch zu heben, daß ich anführte, wie ich es meinen Freunden gleich Anfangs gesagt, daß ich, vermöge meiner besondern Erziehung für alle Geschäfte eine Abneigung habe, und bloß zum ruhigen spekulativen Leben geneigt sey, wodurch ich sowohl meinen natürlichen Hang befriedigen, als (durch Information u. dergl.) ein Mittel habe, mir auf eine gewisse Art meinen Unterhalt zu verschaffen. Was

den zweyten Punkt anbetrift, fuhr ich fort, so sind diese Meinungen und Systeme entweder wahr, und dann weiß ich nicht, wie die Erkenntniß der Wahrheit schädlich seyn könne. Sind sie es aber nicht, so widerlege man sie; auch habe ich sie nur den Herren A. B. C. D. eröfnet, die doch aufgeklärt seyn, und sich über alle Vorurtheile wegsetzen wollen. Nicht die Schädlichkeit dieser Meinungen, sondern die Unfähigkeit dieser Herren, sie zu fassen, und die Ausweichung eines solchen demüthigenden Geständnis ist es, was sie gegen mich in Harnisch jagt. Was aber den dritten Vorwurf betrift, so sage ich Ihnen Herr Mendelssohn geradezu: Wir sind alle Epikuräer. Die Moralisten können uns blos die Regeln der Klugheit, d. h. den Gebrauch der Mittel zur Erreichung gegebener Zwecke, nicht aber die Zwecke selbst vorschreiben. Ich sehe aber wohl, setzte ich hinzu, daß ich von Berlin weg muß, wohin? gleichviel; und damit nahm ich von Mendelssohn Abschied. Dieser gab mir ein sehr vortheilhaftes Zeugniß mei-

ner Fähigkeiten und Talente mit, und wünschte mir glückliche Reise.

Auch von meinen andern Freunden nahm ich Abschied, und bedankte mich für die mir erzeigten Wohlthaten mit sehr kurzen, aber nachdrücklichen Worten. Einem meiner Freunde fiel es sehr auf, daß ich mich bey meinem Abschied von ihm, der kurzen Formel bediente: Bleiben Sie gesund, theuerster Freund! ich bedanke mich für alle Wohlthaten, die Sie mir erzeugt haben. Es kam diesen sonst vortreflichen, aber grosse poetischen Manne vor, als wäre diese Formel zu kurz und zu trocken, für alle mir erwiesene Freundschaft. Er sagte mir daher mit einem merklichen Unwillen: ist dieses alles, was Sie in Berlin gelernt haben? Ich antwortete ihm hierauf aber nichts, und ging fort, um mich auf die Hamburger Post einschreiben, und reiste dahin ab. E. L. gab mir eine Empfehlung an einen seiner Correspondenten mit.

Als ich in Hamburg kam, ging ich zu dem gedachten Kaufmann, und übergab ihm das Empfehlungsschreiben. Er nahm mich gut auf, und

bot mir, während meines Aufenthalts in dieser Stadt seinen Tisch an. Da dieser Mann aber nichts anders verstand, als Geld zu sammlen, und an Kenntnissen und Wissenschaften kein sonderliches Behagen fand, so nahm er mich bloß in Rücksicht meiner Empfehlung auf, weil er seinem Korrespondenten so etwas wohl zu gefallen thun mußte. Er sachte mich daher aber auch, da ich vom Handel nichts verstand, und außerdem keine Figur zum Ausstellen hatte, sobald als möglich los zu werden, und fragte mich zu dem Ende, wohin ich von Hamburg weiter reisen wolle, und da ich ihm antwortete, nach Holland, so gab er mir den wohlmeinenden Rath, weil jetzt die beste Jahrszeit sey, meine Reise zu beschleunigen.

Ich verdingte mich also auf ein Hamburger Schif das nach Holland gieng. Doch dauerte es noch ein paar Wochen, ehe das Schif abgieng. Zu Reisegefährten hatte ich ein paar Barbiergesellen, einen Schneider- und einen Schuhmachergesellen, diese machten sich lustig, zechten brav, und sangen allerhand Lieder. Alles dieses konnte

ich nicht mitmachen, ja sie verstanden kaum meine Sprache, und nekten mich daher auf alle Art und Weise. Ich ertrug aber alles mit Geduld.

Das Schif fuhr glücklich die Elbe hinunter bis an ein Dorf an den Ausfluß der Elbe in die Nordsee, einige Meilen von Hamburg. Hier mußten wir, wegen kontrairen Windes ohngefähr 6 Wochen Halt machen, und konnten nicht in See stechen.

Die Schiffsleute mit den übrigen Passagieren gingen ins Wirthshaus, tranken und spielten, mir aber wurde hier die Zeit ziemlich lang, und ich befand mich noch dazu so krank, daß ich beinahe an meiner Wiederherstellung verzweifelte.

Endlich bekamen wir guten Wind, das Schif stach in See, und am dritten Tage nach unsrer Abfahrt kamen wir vor Amsterdam an.

Es kam ein Boot an das Schif, die Passagire nach der Stadt zu bringen. Ich wollte mich anfänglich dem Holländer Bootsmann nicht anvertrauen, weil ich in die Hände der Seelenverkäufer (wofür man mich in Hamburg gewarnt hatte) zu fallen fürchtete, bis mir der Ham-

burger Schiffskapitän versicherte, daß er diesen Bootsmann genau kenne, und daß ich mich ihm, ohne alle Besorgniß, anvertrauen könne. Ich kam also in die Stadt; da ich aber hier keine Bekanntschaft hatte, und wußte, daß in Braffenhagen ein Mann aus einer vornehmen Berliner Familie wohnte, der einen Hofmeister von Berlin hatte kommen lassen, mit dem ich bekannt war, so reißte ich mit einer Treckschüte dahin.

Hier logirte ich mich bei einer armen jüdischen Frau ein. Ehe ich mich aber noch von meiner Reise ausruhen konnte, trat ein Mann von langer hagern Statur, in schmutzigen Kleidern, mit einer kurzen Pfeiffe im Munde, herein, und redete mit der Wirthin vom Hause, ohne mich zu bemerken. Endlich sagte diese zu ihm: Herr H . . . . hier ist ein fremder Mann der aus Berlin kommt, reden Sie ihn doch an. H. wandte sich hierauf zu mir, fragte mich wer ich sey? und was ich für Geschäfte in Holland habe? Nach meiner gewöhnlichen angebohrnen Offenherzigkeit und Wahrheitsliebe erzählte ich ihm, daß ich aus Polen gebürtig sey, mich, aus Liebe zu den Wissenschaften einige Jahre

in Berlin aufgehalten habe, und nun nach Holland mit dem Vorsatz gekommen sey, in eine Kondition zu treten, wenn sich eine Gelegenheit dazu darbieten sollte. Als Dieser erfuhr, ich sey ein studirter Mann, so fing er mit mir an über verschiedene Gegenstände der Philosophie und vorzüglich der Mathematik (worin er viel gethan hatte) zu sprechen. Er fand an mich einen Mann nach seinem Herzen, und wir schlossen gleich auf der Stelle ein Freundschafts-Bündniß.

Nun ging ich auch zu dem vorerwähnten Hofmeister aus Berlin. Dieser stellte mich seinem Herrn, als einen Mann von großen Talenten vor, der in Berlin vieles Aufsehen gemacht, und von da Empfehlungsschreiben habe. Dieser Herr, der auf seinen Hofmeister, und auf alles was von Berlin kam, viel hielt, ließ mich zu Tische bitten. Da mein Aeußeres nichts sonderliches zu versprechen schien, und ich noch dazu von meiner Schiffreise entkräftet, und ganz niedergeschlagen war, so machte ich am Tische eine seltsame Figur, und der Herr wußte nicht was er von mir denken sollte. Da er aber, wie gesagt, auf die schriftliche Empfehlung

Mendelssohns und auf die mündliche seines Hofmeisters viel Vertrauen setzte, so unterdrückte er seine Verwunderung, und bot mir so lange ich mich hier aufhalten wolle, seinen Tisch an.

Zum Abend ladete er seine Schwäger (die Kinder des wegen seines Reichthums und seiner Wohlthätigkeit berühmten B.) zu sich; damit sie, die selbst Gelehrten waren, mir auf den Zahn fühlen möchten. Sie unterredeten sich mit mir über verschiedene Gegenstände aus den Talmud, ja sogar aus der Kabbala. Da ich mich nun hierin als ein in die Geheimnisse dieser Arten von Gelehrsamkeit Eingeweihter zeigte, ihnen so gar Stellen, die sie für unerklärbar hielten erklärte, und die größten Knoten auflöste, so bewunderten sie mich, und glaubten einen großen Mann gefunden zu haben.

Es dauerte aber nicht lange, so verwandelte sich diese Bewunderung in Haß, wozu folgendes die Veranlassung gab: Bei Gelegenheit der Kabbala erzählten sie mir von einem göttlichen Mann, der sich seit vielen Jahren in London aufhalte, und durch die Kabbala Wunder verrichten könne.

Ich äußerte einige Zweifel dawider, sie versicherten aber dergleichen bei dem Aufenthalte dieses Mannes in Grafenhaag selbst beigewohnt zu haben. Da ich nun hierauf als Philosoph antwortete, daß ich zwar in die Wahrheit ihrer Erzählung keinen Zweifel setze, sie aber vielleicht die Sache selbst nicht gehörig untersucht hätten, und vorgefaßte Meinungen für Thatsachen ausgäben: und daß ich überhaupt die Wirkung der Kabbala so lange in Zweifel ziehn müsse, bis man mir zeigen würde, daß diese Wirkung von der Art ist, daß sie nach den bekannten Naturgesetzen nicht erklärt werden kann, so hielten sie diese Erklärung für Ketzerey.

Am Ende der Mahlzeit gab man mir den Weinbecher, um, wie gewöhnlich, den Segen darüber zu sprechen. Ich lehnte diese Ehre ab und erklärte zugleich, daß dieses nicht aus einer falschen Schamhaftigkeit vor vielen Menschen zu sprechen geschehe, indem ich in Polen Rabbiner gewesen, und sehr oft in großen Versammlungen Disputationen und Predigten gehalten, daß ich auch, um dieses zu beweisen, bereit sey, täglich öffentliche Vorlesungen zu halten. Blos die Liebe zur Wahrheit, und der

Abscheu vor einem Widerspruch mit mir selbst, mache es mir unmöglich, das Gebet, das ich als Folge eines antropomorphistischen Systems der Theologie ansähe, ohne merklichen Widerwillen zu verrichten.

Hier gieng ihnen die Geduld völlig aus, sie schalten mich einen verdammten Ketzer, und versicherten, daß es eine Todsünde sey, mich in einem jüdischen Hause zu dulden. Der Herr des Hauses, der zwar kein Philosoph, aber ein vernünftiger aufgeklärter Mann war, kehrte sich wenig an ihre Reden, ihm war an meine geringe Talente mehr als an meiner Frömmigkeit gelegen. Sie brachen also gleich nach Tische auf, und giengen voller Unwillen nach Hause; alle ihre nachher angewandte Bemühungen aber, mich aus ihres Schwagers Hause zu entfernen, waren fruchtlos.

Ich blieb ohngefähr neun Monat darinn, lebte auf einen völlig freien Fuß, übrigens aber sehr eingezogen, ohne alle Beschäftigung und ohne allen vernünftigen Umgang.

Eine, in Ansehung der Psychologie und der Moral merkwürdige Begebenheit kann ich hier nicht mit Stillschweigen übergehen.

Da ich in Holland an nichts, als an eine, meinen Kräften angemessene Beschäftigung Mangel hatte, so wurde ich, wie natürlich, hypochondrisch. Ich gerieth nicht selten aus Lebensüberdruß, auf den Einfall mich selbst zu entleiben, und auf diese Art meinem Leben, das mir zur Last war, ein Ende zu machen. Doch so bald es zur That kam, behielt immer die Liebe zum Leben wieder die Oberhand. Einst schmauſete ich am Hamansfeſt, nach dem Gebrauch der Juden, in dem Hauſe wo ich einen Tiſch hatte, tüchtig. Nach Endigung der Mahlzeit, ohngefähr gegen Mitternacht gieng ich nach meinem Logis; und da in Holland, wie bekannt, überall Waſſerkanäle angebracht ſind, und ich längſt einem ſolchen Kanal hingehn mußte, ſo kam mir dieſes ſehr bequem vor, mein ſchon oft gefaßtes Vorhaben auszuführen. Ich dachte bei mir ſelbſt: mein Leben iſt mir zur Laſt, ich habe zwar jetzt keinen Mangel, wie wird es aber mit mir in der Zukunft ausſehn? und wodurch werde

ich, da ich zu Nichts in der Welt zu gebrauchen bin, mein Leben erhalten? Ich habe schon zu verschiedenen Malen, bei kalter Ueberlegung beschlossen, demselben ein Ende zu machen; und nur meine Feigheit hielt mich bisher davon ab; jetzt aber da ich, ziemlich berauscht, am Rande eines tiefen Grabens stehe, kann dieses ohne alle Schwierigkeit in einem Augenblick geschehn. Schon bog ich meinen Körper über den Kanal, um mich hinein zu stürzen; aber nur der obere Theil des Körpers folgte dem Befehl der Seele, indem er sich auf den untern Theil verließ, daß dieser gewiß seine Dienste nicht leisten würde; so stand ich eine geraume Zeit mit dem halben Leibe über das Wasser gebogen; stemmte mich aber bedächtlich mit den Beinen fest an die Erde, so daß man geglaubt haben würde, ich machte dem Wasser bloß mein Kompliment. Dieses Zaudern vernichtete meinen ganzen Plan. Es war mir zu Muthe, wie einen der Medizin einnehmen soll, und da er nicht Muth genug dazu hat, die Schaale zu verschiedenen malen an den Mund nimmt, und wieder wegsetzt. Ich fieng endlich über mich selbst zu lachen an; indem ich überlegte,

daß mein ganzer Bewegungsgrund zum Selbstmord nichts anders als wahrer gegenwärtiger Ueberfluß, und eingebildeter zukünftiger Mangel sey *). Ich ließ es daher für jetzt weislich bleiben, gieng nach Hause; und machte dieser tragikomischen Szene ein Ende.

Noch einer komischen Szene muß ich hier erwähnen. Im Grafenhaag lebte damals eine Frau von ohngefähr 45 Jahren, die in ihrer Jugend sehr hübsch gewesen seyn sollte, und ernährte sich von Information in der französischen Sprache. Diese

*) Die Liebe zum Leben, oder der Trieb, das Leben zu erhalten, scheint mit der Abnahme und Ungewißheit der Mittel dazu vielmehr zu- als abzunehmen, indem der Mensch dadurch zu einer desto größern Thätigkeit angespornt wird, die ein desto größeres Lebensgefühl zur Folge hat. Nur muß dieser Mangel nicht sein Maximum erreicht haben; weil alsdann Verzweiflung d. h. die Vorstellung von der Unmöglichkeit das Leben zu erhalten, und folglich auch das Verlangen, demselben ein Ende zu machen, eine nothwendige Folge davon ist. So wird auch jede Leidenschaft durch die Hindernisse die sich ihrer Befriedigung in den Weg stellen, und dadurch auch der Lebenstrieb, vermehrt; nur müssen diese Hindernisse nicht die Befriedigung derselben unmöglich machen, weil alsdann Verzweiflung darauf folgen muß.

Diese besuchte mich eines Tages in meiner Wohnung, machte sich mir bekannt, und äusserte eine unwiederstehliche Begierde nach wissenschaftlicher Unterhaltung, versicherte daher, daß sie mich öfter in meinem Logis besuchen würde und bat sich die Ehre meines Gegenbesuchs aus.

Ich nahm dieses Anerbieten sehr willig an, und besuchte sie einigemal wieder, wodurch unser Umgang immer vertrauter wurde. Wir unterhielten uns gemeiniglich über Gegenstände der Philosophie und schönen Wissenschaften u. d. gl. Da ich nun damals noch im Ehestande lebte, und Madam ausser ihrer schwärmerischen Gelehrsamkeit, nicht viel Anziehendes für mich hatte, so dachte ich auf nichts als auf bloße Unterhaltung. Die Dame aber, die schon ziemlich lange Wittwe war und ihrem Vorgeben nach, eine Neigung zu mir gefaßt hatte, fieng an, dieses durch Blicke und Worte auf eine romantische Art zu äußern, welches mir sehr komisch vorkam. Nie konnte ich glauben, daß eine Dame sich im Ernste in mich verlieben könne. Ich hielt daher ihre Aeußerungen darüber für bloße Grimasse, und Affektazion. Sie

hingegen zeigte immer mehr Ernst, wurde zuweilen mitten in der Unterredung nachdenkend und zerfloß in Thränen.

Bei einer Unterredung dieser Art war es, daß wir auf den Artikel der Liebe geriethen. Offenherzig sagte ich, daß ich ein Frauenzimmer, bloß wegen ihrer Vorzüge als Frauenzimmer (Schönheit, Reiz, Annehmlichkeit u. d. gl.) lieben könne, und daß alle andere Vorzüge, die sie sonst besitzen mag (Talente, Gelehrsamkeit u. s. w.) bei mir bloß Hochachtung, keineswegs aber Liebe hervorzubringen vermöchten. Die Dame führte so wohl Gründe a priori, als Beispiele aus der Erfahrung und vorzüglich aus französischen Romanen dawieder an, und suchte meine Begriffe von der Liebe zu berichtigen. Ich ließ mich aber nicht so leicht überführen, und da die Dame ihre Gelmassen aufs äußerste trieb, stand ich auf und empfahl mich ihr. Sie begleitete mich bis an die Thüre, ergriff mich bei der Hand, und wollte mich nicht fortlassen. Mit derben Worten fragte ich: was ist Ihnen Madam? und sie

erwiederte mit zitternder Stimme und thränenden Augen: Ich liebe Sie.

Als ich diese lakonische Liebeserklärung hörte, fieng ich heftig zu lachen an, riß mich von ihr los, und lief davon. Die Dame blieb untröstlich. Einige Zeit nachher schickte sie mir folgendes Billet:

Mein Herr!

Ich habe mich in Ihnen sehr geirrt. Ich hielt Sie für einen Mann von edler Denkungsart und hohen Empfindungen. Aber wie ich nun sehe, sind Sie ein ächter Epikuräer. Sie suchen bloß das Vergnügen. Ein Frauenzimmer kann Ihnen bloß wegen seiner Schönheit gefallen. Eine Madam Dacier z. B. die alle griechische und lateinische Autoren durchstudirt, in ihrer Muttersprache übersetzt und mit sehr gelehrten Anmerkungen bereichert hat, könnte Ihnen nicht gefallen. Warum? sie war nicht hübsch. Schämen Sie sich doch, mein Herr, da Sie sonst so aufgeklärt sind, solche verderbliche Prinzipien zu hegen, und

wollen Sie nicht in sich gehn, so zittern Sie vor der Rache beleidigter Liebe Ihrer ꝛc.

Ich antwortete ihr durch folgendes Billet:

Madam!

Daß Sie sich geirrt haben, lehrt der Erfolg. Sie sagen, ich sey ein ächter Epikuräer, Sie thun mir hiermit viel Ehre an. So wie ich den Titel eines Epikuräers überhaupt verabscheue, so bin ich im Gegentheil auf den Titel eines ächten Epikuräers recht stolz. Freilich gefällt mir an einem Frauenzimmer bloß Schönheit. Da diese aber durch andere Talente erhöhet werden kann, so müssen mir auch diese als Mittel zum Hauptzweck bei einem Frauenzimmer gefallen. Im entgegengesetzten Fall kann ich ein solches Frauenzimmer wegen dieser Talente bloß schätzen, keinesweges aber lieben, wie ich mich schon mündlich darüber erklärt habe. Für die Gelehrsamkeit der Madam Dacier habe ich allen Respekt: sie konnte sich allenfalls in die griechischen Helden, die bei der Belagerung von Troia zuge-

gen waren, verstehen, und von ihren sie beständig umschwebenden Manen Gegenliebe erwarten, weiter aber auch nichts. Was übrigens, Madam, Ihre Rache anbetrifft, so fürchte ich diese nicht, indem, die alles zerstörende Zeit, Ihre Waffen (Zähne und Nägel nämlich) zerbrochen hat. Ihr.... So endigte sich dieser seltsame Liebeshandel.

Ich merkte, daß in Holland für mich nichts zu thun sey, indem der Haupttrieb der holländischen Juden Geldsammlen ist, und sie keine sonderliche Neigung zu Wissenschaften zeigen. Auch konnte ich wegen Mangel an Kenntniß der holländischen Sprache keinen Unterricht, in irgend einer Wissenschaft geben. Ich beschloß also wieder über Hamburg nach Berlin zurückzukehren, fand aber Gelegenheit bis Hannover zu Lande zu reisen. In Hannover gieng ich zu dem reichen M.... (einem Mann der nicht einmal das Verdienst hat, seinen Reichthum selbst zu genießen) zeigte ihm mein Empfehlungsschreiben von Mendelsohn und stellte ihm meine jetzige dringende Umstände vor. Er las das Empfehlungsschreiben eines Mendelssohn

bedächtlich durch, ließ sich darauf Dinte und Feder geben, und schrieb ohne nur ein Wort mit mir zu sprechen, darunter: Auch ich M.... bezeuge hiermit, daß das was Herr Mendelssohn zum Lobe des Herrn Salomon schreibt, seine völlige Richtigkeit habe, und damit ließ er mich gehn. —

Vierzehntes Kapitel.

Ich komme abermals nach Hamburg, werde von einem lutherischen Pastor für ein räudiges Schaf und der Aufnahme in die christliche Heerde für unwürdig erklärt. Ich werde Gymnasiast und jage den Oberrabbiner in's Bocksborn.

Glücklich kam ich wieder nach Hamburg, gerieth hier aber in die allerbedrängtesten Umstände. Ich logirte in einem elenden Wirthshause, hatte nichts zu zehren, und wußte nicht was ich anfangen sollte. Ich war zu aufgeklärt, um zurück nach Polen zu gehn, in Elend, Mangel an allen vernünftigen Beschäftigungen und jedes Umgangs beraubt, mein Leben zuzubringen, und in die Finsterniß des Aberglaubens und der Unwissenheit, woraus ich mich mit so vieler Mühe kaum losgemacht hatte, zurückzusinken. In Deutschland fortzukommen, durfte

ich mir auch, aus Mangel an Kenntniß der Sprache, Sitten und Lebensart, worinn ich mich noch bis jetzt nicht recht fügen wollte, keine Rechnung machen. Eine bestimmte Profession hatte ich nicht gelernt, in keiner besondern Wissenschaft mich hervor gethan, ja ich verstand nicht einmal irgend eine Sprache, worinn ich mich ganz verständlich machen konnte. Ich gerieth also auf den Gedanken, daß für mich kein anderes Mittel übrig sey, als die christliche Religion anzunehmen, und mich in Hamburg taufen zu lassen. Ich beschloß also zu dem ersten besten Geistlichen zu gehn und ihm sowohl meinen Entschluß als die Motiven, dazu auf eine ungeheuchelte, der Wahrheit und Rechtschaffenheit angemessene Art, mitzutheilen. Da ich mich aber mündlich nicht gut ausdrücken konnte, so setzte ich meine Gedanken in deutscher Sprache mit hebräischen Lettern geschrieben auf, ging zu einem Schulmeister, und ließ meinen Aufsatz mit deutschen Lettern abschreiben. Der Inhalt desselben war kürzlich dieser:

Ich bin aus Polen gebürtig, von der jüdischen Nation, nach meiner Erziehung und mei-

nem Studium zum Rabbiner bestimmt, habe aber in der dichsten Finsterniß einiges Licht erblickt. Dieses bewog mich nach Licht und Wahrheit weiter zu forschen, und mich aus der Finsterniß des Aberglaubens und der Unwissenheit völlig loszumachen; zu diesem Zwecke gieng ich (da mir dieses in meinem Geburtsort zu erreichen unmöglich war) nach Berlin, wo ich durch Unterstützung einiger aufgeklärten Männer unsrer Nation einige Jahre studirte, nicht zwar planmäßig, sondern bloß zur Befriedigung meiner Wißbegierde. Da aber unsre Nation nicht nur von einem solchen unplanmäßigen, sondern auch von einem vollkommen planmäßigen Studium keinen Gebrauch machen kann, so kann man es ihr nicht verdenken, wenn sie zuletzt müde wird, und die Unterstützung desselben für unnütz erklärt. Ich bin daher entschlossen, um meine zeitliche sowohl, als ewige Glückseeligkeit, welche von der Erlangung der Vollkommenheit abhängt, zu erreichen, und, um so wohl mir selbst, als andern nützlich zu werden, die christliche Religion anzunehmen. Die jüdische Religion kömmt zwar, in Ansehung ihrer Glaubensar-

titel, der Vernunft näher als die christliche. Da aber diese in Ansehung des praktischen Gebrauchs einen Vorzug vor jener hat, und die Moral, die nicht in Meinungen, sondern in Handlungen besteht, der Zweck aller Religionen überhaupt ist, so kommt die Lehre offenbar diesem Zwecke näher als die Erste. Ich halte übrigens die Geheimnisse der christlichen Religion für das was sie sind, für Geheimnisse d. h. allegorische Vorstellungen der für den Menschen wichtigsten Wahrheiten, wodurch ich meinen Glauben an dieselben mit der Vernunft übereinstimmend mache; ich kann sie aber unmöglich ihrem gemeinen Sinne nach glauben. Ich bitte also gehorsamst mir die Frage zu beantworten: ob ich nach diesem Bekenntnisse, der christlichen Religion würdig bin oder nicht? Im erstern Falle bin ich bereit mein Vorhaben ins Werk zu setzen. Im zweiten aber muß ich allen Anspruch auf eine Religion aufgeben, die mir zu lügen befiehlt, d. h. mit Worten ein Glaubensbekenntniß abzulegen, das meiner Vernunft widerspricht.

Der Schulmeister, dem ich dieses diktirte, gerieth in Verwunderung und Erstaunen über eine solche Dreistigkeit, noch nie hatte er ein solche Glaubensbekenntniß ablegen hören. Er schüttelte mit vieler Bedenklichkeit den Kopf, unterbrach einigemal das Schreiben und wurde zweifelhaft, ob nicht schon das Abschreiben Sünde sey? mit vielen Widerwillen schrieb er es ab, um nur das Ding los zu werden.

Ich gieng nun zu einem vornehmen Geistlichen, übergab ihm dieses Schreiben, und bat um eine Resolution. Dieser las es mit vieler Aufmerksamkeit, gerieth gleichfalls in Verwunderung, und ließ sich nach dem Durchlesen mit mir in eine Unterredung ein.

Pastor. So ist, wie ich sehe, Ihre Absicht bloß darum die christliche Religion anzunehmen, um dadurch Ihre zeitliche Umstände zu verbessern?

Ich. Um Vergebung, Herr Pastor, ich glaube mich in meinem Schreiben genug darüber erklärt zu haben, daß meine Absicht, die Erlangung der Vollkommenheit sey. Freilich gehört dazu als

Bedingung, die Hebung der Hinderniſſe, und Verbeſſerung der äußern Umſtände. Dieſes iſt aber nicht der Hauptzweck.

Paſt. Spühren Sie in ſich keinen innern Trieb zur chriſtlichen Religion, ohne Rückſicht auf alle äußere Motiven?

Ich. Ich müßte lügen, wenn ich dieſes von mir bejahen ſollte.

Paſt. Sie ſind zu ſehr Philoſoph, um ein Chriſt werden zu können. Die Vernunft hat bei Ihnen die Oberhand, und der Glaube muß ſich nach derſelben richten. Sie halten die Geheimniſſe der chriſtlichen Religion für bloße Fabeln, und die Gebote dieſer Religion für bloße Geſetze der Vernunft. Für jetzt kann ich mit ihrem Glaubensbekenntniß nicht zufrieden ſeyn. Beten Sie alſo zu Gott, daß er Sie mit ſeiner Gnade erleuchten und Ihnen den Geiſt des wahren Chriſtenthums eingeben möge; und alsdann kommen Sie wieder.

Ich. Wenn dem ſo iſt, ſo muß ich geſtehn, Herr Paſtor, daß ich zum Chriſtenthum nicht qualifizirt bin. Das Licht das ich empfangen werde,

werde ich immer mit dem Lichte der Vernunft beleuchten. Ich werde nie glauben auf neue Wahrheiten gerathen zu sein, wenn ihr Zusammenhang mit den mir schon bekannten Wahrheiten nicht einzusehn ist. Ich muß daher bleiben was ich bin, ein verstockter Jude. Meine Religion befiehlt mir, nichts zu glauben, sondern die Wahrheit zu denken und das Gute auszuüben. Werde ich jetzt darinn durch äußere Umstände gehindert, so ist dieses nicht meine Schuld. Ich thue was in meinem Vermögen ist." Hiermit empfahl ich mich dem Herrn Pastor.

Die Beschwerlichkeiten der Reise, und schlechte Diät zogen mir hier ein kaltes Fieber zu. Ich lag auf einem Strohlager auf einer Dachstube und litt an allen Bequemlichkeiten und Erfrischungen Mangel. Der Wirth, der mit mir Mitleiden hatte, ließ einen jüdischen Arzt rufen. Dieser kam, verschrieb mir ein Vomitiv, und, da er an mir keinen Alltagsmenschen fand, unterhielt er sich mit mir einige Stunden, und bat, daß ich ihn nach meiner Wiederherstellung besuchen solle. Bald darauf wurde ich wirklich durch dieses Mittel von meinem Fieber befreiet.

Unterdessen erfuhr ein junger Mensch, der mich von Berlin aus kannte, meine Ankunft. Er besuchte mich, sagte mir, daß, da jetzt Herr W.... der mich in Berlin geschn in Hamburg wohne, ich ihn billig besuchen müsse. Ich that es. Herr W... der ein sehr geschickter und braver Mann und von Natur zu guten Handlungen aufgelegt war, fragte mich was ich nun vorzunehmen Willens sey? ich stellte ihm meine ganze Lage vor und bat ihn um Rath. Er sagte: seiner Meinung nach käme meine schlimme Lage daher, weil ich mich bloß den reellen Kenntnissen und Wissenschaften mit Eifer gewidmet, das Studium der Sprachen aber vernachlässigt habe, und daher meine Kenntnisse und Wissenschaften andern nicht mittheilen, und davon Gebrauch machen könne; indessen sey noch nichts versäumt, und wenn ich mich noch jetzt dazu bequemen wolle, so könne ich meinen Zweck in dem Gymnasium zu Altona, wo sein Sohn studire, erlangen; für meine Unterstützung wollte er schon Sorge tragen.

Ich nahm dieses Anerbieten mit vielem Dank an, und gieng frohes Muthes nach Hause. Un-

terdessen sprach Herr W. mit den Professoren dieses Gymnasii, wie auch mit dem Vorsteher desselben, besonders aber mit einem wegen der Talente seines Kopfs und Herzens nicht genug zu rühmenden Manne, Herrn Syndikus G., stellte mich ihnen als einen Mann von ungewöhnlichen Talenten vor, dem nur mehrere Sprachkenntniß fehle, um sich auf eine rühmliche Art der Welt zu zeigen, die er durch einen kurzen Aufenthalt auf ihrem Gymnasium zu erlangen hoffte. Sie bewilligten sein Gesuch. Man fertigte mir eine Matrikel aus, und wies mir eine Wohnung auf dem Gymnasium an.

Hier lebte ich ein Paar Jahre ruhig und zufrieden; da man aber, wie leicht zu denken, auf einem solchen Gymnasium nur sehr langsam weiter rückt, so war ganz natürlich, daß ich, der in Wissenschaften schon ziemliche Progressen gemacht hatte, in einigen Vorlesungen ziemlich lange Weile haben mußte. Ich wohnte daher nicht allen Lehrstunden bei, sondern wählte mir nach Gefallen aus. Auf Herrn Direktor Busch hielt ich wegen seiner gründlichen Gelehrsamkeit, und seines vortrefflichen Karakters, sehr viel, und wohnte seinen Lehrstunden

mehrentheils bei. Freilich konnte mich die Philoſophie des Erneſti, worüber er las, nicht befriedigen, und eben ſo wenig ſeine Vorleſungen über Segners mathematiſches Kompendium. Viel profitirte ich bei ihm von der engliſchen Sprache.

Herr Rektor H. ein alter munterer Mann der aber ziemlich pedantiſch war, war mit mir nicht ſonderlich zufrieden, weil ich ſeine lateiniſchen Exercizien nicht machen, und kein griechiſch lernen wollte.

Der Profeſſor der Geſchichte, Herr Konrektor.... fieng ſeine Vorleſungen ab ovo von Adam an, und gelangte am Ende des zweiten Jahrs mit vieler Mühe zum babiloniſchen Thurmbau.

Der Lehrer der franzöſiſchen Sprache, Herr Subkonrektor... ließ den Fenelon für l'exiſtence de Dieu explicitren; wogegen ich einen großen Widerwillen faßte, weil, wie ich bemerkte, dieſer Autor bei ſeinem Anſchein wieder den Spinozismus zu declamiren, im Grunde für denſelben argumentirt.

Die ganze Zeit meines Aufenthalts in dieſem Gymnaſium konnten die Profeſſoren ſich von mir keinen

keinen richtigen Begriff machen, indem sie keine Gelegenheit hatten mich kennen zu lernen.

Da ich meine Absicht erfüllet und in Sprachen einen guten Grund gelegt zu haben glaubte, wurde ich dieser unthätigen Lebensart überdrüßig, und beschloß daher am Ende des ersten Jahrs das Gymnasium zu verlassen. Der Direktor Dusch aber, der mich nach und nach kennen zu lernen anfieng, bat mich, daß ich zum wenigsten noch ein Jahr bleiben mögte und ich ließ es mir, da mir sonst hier nichts mangelte, gefallen.

Um diese Zeit ereignete sich mit mir folgende Begebenheit. Ein polnischer Jude den meine Frau mich aufzusuchen abgeschickt hatte, erfuhr meinen hiesigen Aufenthalt. Er kam also nach Hamburg und besuchte mich auf dem Gymnasium. Seine Gesandtschaft bestand darinn, daß mir meine Frau durch ihn befehlen ließ, entweder ohne Verzug nach Hause zu kommen, oder ihr durch ihn einen Scheidebrief zu schicken. Ich konnte damals aber so wenig das eine, als das andere thun. Mich von meiner Frau ohne Ursache scheiden zu lassen, war ich nicht geneigt; und gleich auf der Stelle nach Polen

zurück zu kehren, wo ich noch nicht die mindeste Aussicht hatte mir mein Fortkommen zu verschaffen, und ein vernünftiges Leben zu führen, war mir unmöglich. Ich stellte dieses dem Herrn Gesandten vor; und fügte hinzu, daß ich bald vom Gymnasium abzugehn und nach Berlin zu reisen Willens sey, meine Berliner Freunde würden mir wie ich hoffe, mit Rath und That beistehn, und dieses Vorhaben auszuführen behülflich seyn.

Diese Antwort wollte ihn nicht befriedigen, er hielt sie für eine bloße Ausflucht. Da er also bei mir nichts ausrichten konnte, ging er zu dem Oberrabbiner und verklagte mich bei demselben. Dieser schickte einen Gerichtsdiener und forderte mich vor seinem hohen Richterstuhl. Ich ließ ihm aber sagen, daß ich jetzt nicht unter seiner Gerichtsbarkeit stünde, und daß das Gymnasium seine eigene Gerichtsbarkeit habe, wo meine Sache entschieden werden müsse. Der Herr Oberrabbiner gab sich nun alle mögliche Mühe, mich durch die Regierung zu seinem Vorhaben zu zwingen, aber seine Mühe war hierinn vergeblich. Da er nun sahe, daß er mit mir auf diese Art nichts aus-

richten konnte, schickte er abermal zu mir und ließ mich bitten; ich sollte doch bei ihm kommen, er wolle mich bloß sprechen. Dieses bewilligte ich gern, und gieng sogleich zu ihm.

Er kam mir entgegen und empfieng mich mit vieler Achtung, und da ich ihn meinen Geburtsort und meine Familie in Polen bekannt machte, so fieng er an zu wehklagen und mit den Händen zu ringen; Ach! sagte er, Sie sind der Sohn des berühmten Rabbi Josua? ich kenne ihren Vater sehr wohl, er ist ein frommer und gelehrter Mann. Auch Sie sind mir nicht unbekannt; ich habe Sie als Knabe verschiedenemal examinirt, und mir von Ihnen viel versprochen. Ach! wie ist es möglich, daß Sie sich so (er zeigte auf meinen rasirten Bart) verändert haben! Ich erwiederte hierauf, daß ich auch die Ehre habe ihn zu kennen, und mich seines Examens noch wohl erinnere; meine bisherigen Handlungen wären so wenig der (wohl verstandenen) Religion als der Vernunft zuwieder. Aber, unterbrach er mich, Sie tragen keinen Bart; kommen nicht in der Synagoge, ist das nicht der Religion zuwieder?

Ich antwortete, nein! und zeigte ihm aus dem Talmud, daß unter den Umſtänden, worinn ich mich befände, dieſes alles erlaubt ſey. Wir geriethen hierüber in einen weitläuftigen Diſpüt, worinn jeder von uns Recht behielt. Da er nun auf dieſe Art mit mir nichts ausrichten konnte, ſo ließ er ſich auf das bloße Predigen ein; da aber auch dieſes nichts helfen wollte; ſo gerieth er in einen heiligen Eifer und fieng an laut zu rufen: Schofer! Schoffer! (ſo heißt nämlich das Horn, worinn, als Ermahnung zur Buße, am Neujahrsfeſt, in der Synagoge geblaſen wird, und vor dem ſich der Satan ganz abſcheulich fürchten ſoll) zeigte zugleich auf einen Schoffer, der vor ihm auf dem Tiſche lag, und fragte mich: wiſſen Sie was das iſt? Ich erwiederte hierauf ganz dreiſt: O Ja! Es iſt ein Horn von einem Bock. Bei dieſen Worten fiel der Oberrabbiner auf ſeinen Stuhl zurück, und fieng an meine verlohrne Seele zu beklagen, ich aber ließ ihn klagen, ſo lange er Luſt hatte, und empfahl mich.

Am Ende des zweiten Jahrs überlegte ich, daß es ſo wohl in Anſehung meines zukünftigen

Fortkommens vortheilhaft, als in Ansehung des Gymnasiums billig sey, mich den Herrn Professoren näher bekannt zu machen. Ich gieng also zum Direktor Dusch, meldete ihm meine baldige Abreise, und sagte ihm, da ich von ihm einen Attest zu erhalten wünsche, so sey es billig, daß ich mich erst in Ansehung meiner gemachten Progressen examiren ließe, damit er meinen Attest so viel als möglich der Wahrheit gemäß einrichten könne. Er ließ mich zu dem Ende einige Stellen aus lateinischen und englischen so wohl prosaischen als poetischen Schriften übersetzen, und war damit sehr zufrieden. Nachher unterredete er sich mit mir über einige Gegenstände der Philosophie, fand mich aber darinn so beschlagen, daß er sich zu seiner eignen Sicherheit zurükziehen mußte. Endlich fragte er mich, aber wie steht es mit der Mathematik? und ich bat ihn, auch hiermit eine Probe zu machen. Wir sind, fieng er an, in unsern mathematischen Vorlesungen ohngefähr bis zu der Lehre von den mathematischen Körpern gelangt. Wollen Sie also einen noch in unsern Vorlesungen nicht vorgekommenen Lehrsatz z. B. von dem Verhältniß des Zilinders

der Kugel und des Kegels zu einander selbst ausarbeiten; Sie können sich einige Tage Zeit dazu nehmen. Ich erwiederte, daß dieses nicht nöthig sey, und erbot mich auf der Stelle die Aufgabe zu lösen. Ich demonstrirte nicht nur den mir aufgegebenen Satz, sondern noch mehrere Sätze aus der Segnerischen Geometrie. Der Rektor verwunderte sich hierüber sehr, ließ alle Gymnasiasten zu sich kommen, und stellte ihnen meine außerordentlichen Progressen zu ihrer Beschämung vor. Die mehrsten darunter wusten nicht was sie dazu sagen sollten, einige aber antworteten: glauben Sie nicht, Herr Direktor, daß Maymon diese Progressen in der Mathematik hier gemacht hat? Er hat so selten die mathematischen Stunden beigewohnt, und wenn er auch da war, so hat er nie darauf gemerkt. Sie wollten noch weiter reden, aber der Direktor gebot ihnen Stillschweigen, und gab mir ein ehrenvolles Attest, woraus ich einige Stellen anzuführen nicht unterlassen kann, die mir nach der Zeit ein beständiger Sporn immer weiter zu kommen geworden sind.

Ich hoffe, daß man es mir in dieser Rücksicht nicht für eine Ruhmredigkeit auslegen wird, das

Urtheil dieses geschätzten Mannes kürzlich mitzutheilen.

„Seine Talente — sagt er — überhaupt zur „Erkennung alles Schönen, Guten und Nützlichen, „vorzüglich solcher Wissenschaften, welche starke Anstrengung der Geistekkräfte, abstrakies und tiefes „Denken erfordern, und, ich möchte beinah sagen, „außerordentlich.. Jedes Wissen, was den meisten „Aufwand von eigner Thätigkeit fordert, ist ihm „das angenehmste und Beschäftigung der Denk„kräfte scheint sein größtes, wo nicht einziges Ver„gnügen zu seyn. — Sein liebstes Szudium ist bis„her Philosophie und Mathematik gewesen, worinn „er Fortschritte zu meinem Erstaunen gemacht hat ꝛc.“

Ich nahm nun von den Lehrern und Vorstehern des Gymnasiums Abschied, die mir einstimmig das Kompliment machten, daß ich ihrem Gymnasio Ehre gemacht hätte, und reisete wieder nach Berlin.

Funfzehntes Kapitel.

Dritte Reise nach Berlin. Gescheiterter Plan der hebräischen Schriftstellerey. Reise nach Breslau. Ehescheidung.

Ich besuchte nun meine alten Freunde Hrn. Mendelsohn, Hrn. Doktor B., Hrn. F. J. L. und bat, da ich mich nun einige Sprachkenntnisse erworben hätte, mich zu irgend einem, meiner Fähigkeit angemessenen Geschäfte zu brauchen. Diese geriethen auf den Einfall, daß ich zur Aufklärung der noch im Dunkeln lebenden polnischen Juden, wissenschaftliche Bücher in hebräischer (der einzigen ihnen verständlichen) Sprache, verfertigen sollte, die diese Menschenfreunde auf ihre Kosten drucken, und unter die Nation verbreiten wollten. Ich nahm diesen Vorschlag mit Freuden an. Nun entstand aber

die Frage: Mit welcher Art Schriften man den Anfang machen solle? Hierüber waren diese vortreflichen Männer in ihren Meinungen getheilt. Hr. J. meinte, daß die Geschichte der Nation zu diesem Zwecke hauptsächlich dienlich sey, indem die Nation dadurch den Ursprung ihrer Religionslehren und ihre nachherige Ausartung entdecke, und die Ursachen des Verfalls ihres Staats, ihrer nachherigen Verfolgungen und Bedrückungen in ihrer Unwissenheit und Widersetzlichkeit gegen alle vernünftige Einrichtung, einsehen lernen würde. Er rieth daher, daß ich Basnage Geschichte der Juden aus dem Französischen liefern sollte, gab mir zu diesem Behuf das gedachte Werk, und verlangte daß ich zur Probe etwas davon liefern sollte. Diese Probe gerieth zur Befriedigung aller, selbst Hrn. Mendelsohns, und ich war schon bereit, Hand ans Werk zu legen. Hr. F. aber meinte, daß man mit einer natürlichen Religion und vernünftigen Moral den Anfang machen müsse, indem diese der Zweck aller Aufklärung sey. Er rieth daher, daß ich zu diesem Behuf Reimarus natürliche Religion übersetzen sollte. Mendelsohn hielt

seiner Meinung zurück, weil er glaubte, daß alles was man von dieser Art unternähme, zwar nichts schaden, aber auch nicht viel nützen würde. Ich selbst unternahm diese Arbeiten nicht aus eigner Neigung, sondern auf Verlangen meiner Freunde.

Ich kannte zu gut den rabbinischen Despotismus, der durch die Macht des Aberglaubens schon seit vielen hundert Jahren in Polen seinen Thron befestigt hat, und der zu seiner Sicherheit, die Ausbreitung von Licht und Wahrheit auf alle mögliche Art zu verhindern suche; wußte, wie genau die jüdische Theokratie mit ihrer Nationalexistenz verknüpft ist, so daß die Abschaffung der ersten die Vernichtung der letzten nothwendig nach sich ziehn muß. Ich sahe also ein, daß meine Bemühungen in dieser Rücksicht fruchtlos seyn würden; doch übernahm ich diesen Auftrag, weil, wie schon gesagt, meine Freunde es einmal haben wollten, und weil ich kein anderes Mittel zu meiner Subsistenz sahe. Ohne also über den Plan meiner Arbeiten etwas Bestimmtes festzusetzen, beschlossen meine Freunde mich nach Dessau zu schicken, wo ich mit Muße meine Arbeiten vornehmen könnte.

In Dessau gelangte ich mit der Hofnung an, daß in einigen Tagen meine Berlinischen Freunde über meine Arbeit etwas Bestimmtes beschließen würden, ich betrog mich aber, denn sobald ich Berlin den Rücken zugekehrt hatte, wurde an den ganzen Plan nicht mehr gedacht. Ich wartete ohngefähr 14 Tage; da ich aber während dieser Zeit keine Resolution erhielt, so schrieb ich nach Berlin: „Wenn man sich in Ansehung des Plans nicht vereinigen könne, so möchten sie die Bestimmung desselben meiner eignen Wahl überlassen: ich für mein Theil glaubte, daß man so wenig mit der Geschichte, als der natürlichen Theologie und Moral, den Anfang der Aufklärung der jüdischen Nation machen müsse, indem diese Wissenschaften erstens, wegen ihrer allgemeinen Faßlichkeit, den gelehrten Theil der Nation, der nur dasjenige, was Anstrengung der höhern Seelenkräfte erfordert, zu achten pflegt, keine Achtung für Wissenschaften überhaupt einflößen könnten, und da sie zweitens, nicht selten mit ihren Religionsvorurtheilen in Kollision kämen, und deshalb bey ihnen keinen Eingang finden würden. Auch gäbe es, die Wahrheit zu sagen, keine eigent-

liche Geschichte der Nation; denn diese stand beinahe niemals in einem politischen Verhältniß mit andern civilisirten Nationen; und ausser dem alten Testament, dem Josephus, und einigen Fragmenten von den Verfolgungen der Juden in den mittlern Zeiten, finden wir davon nichts aufgezeichnet. Ich glaubte daher, daß es am besten seyn würde, den Anfang mit einer solchen Wissenschaft zu machen, die ausserdem, daß sie der Entwickelung des Geistes am meisten beförderlich, auch an sich evident sey, und mit keinen Religionsmeinungen in Verbindungen stehe; von dieser Art sind die mathematischen Wissenschaften und ich sey daher Willens, zu diesem Behuf ein mathematisches Lehrbuch in hebräischer Sprache zu schreiben."

Hierauf bekam ich von Hrn. K. die Antwort: daß ich meinem Plan folgen könne. Ich wandte also allen Fleiß auf die Verfertigung dieses Lehrbuchs; legte die Wolfische lateinische Mathematik dabey zum Grunde; und in Zeit von ein paar Monaten war es fertig. Ich reiste nun nach Berlin zurück, um von meiner Arbeit Rechenschaft zu geben, mußte aber leider sogleich von Hrn. J. die traurige

Nachricht hören, daß, da dieses Werk sehr voluminös sey, und besonders wegen der dazu erforderlichen Kupferplatten viele Kosten verursachen würde, er die Herausgabe desselben nicht auf eigne Kosten unternehmen könne, und ich also mit meinem Manuskript machen könne, was ich wolle.

Ich beklagte mich hierüber bey Mendelsohn; dieser meinte zwar, daß es freylich unbillig sey, meine Arbeit unbelohnt zu lassen, daß ich aber auch nicht fordern könne, meine Freunde sollten die Herausgabe eines Werks, das nach der mir selbst bekannten Abneigung der Nation von allen Wissenschaften, auf keinen guten Abgang rechnen dürfe, auf eigne Kosten unternehmen; sein Rath war daher, ich sollte es auf Subscription drucken lassen. Natürlich mußte ich mich hiemit befriedigen. Mendelsohn und die andern aufgeklärten Juden in Berlin subscribirten, und ich behielt für meine Arbeit bloß mein Manuskript und die Subskriptionsliste; an den ganzen Plan aber wurde nicht mehr gedacht.

Hierüber zerfiel ich abermals mit meinen Berlinischen Freunden. Als ein Mann von wenig Weltkenntniß, und der nicht anders glaubte,

als daß die menschlichen Handlungen bloß nach den Gesetzen der Gerechtigkeit bestimmt werden müßten, drang ich auf Erfüllung der getroffenen Verabredung. Meine Freunde hingegen fingen an, obgleich zu spät, einzusehen, daß ihr nicht genugsam überdachter Vorsatz nothwendig scheitern müsse, weil sie den Debits solcher voluminösen, viele Kosten erfordernden Werke nicht versichert waren. Bey dem hiesigen religiösen, moralischen und politischen Zustande der Nation, war vorauszusehen, daß die wenigen Aufgeklärten sich gewiß keine Mühe geben würden, die Wissenschaften in der hebräischen Sprache, die zum Vortrag derselben am wenigsten geschickt ist, zu studiren; sondern sie vielmehr, aus den Quellen selbst zu schöpfen suchen würden.

Die Unaufgeklärten — und dieß ist die größte Zahl — werden von rabbinischen Vorurtheilen so beherrscht, daß sie das Studium der Wissenschaften, wenn auch in hebräischer Sprache, für die verbotene Frucht halten, und sich nur mit dem Studium des Talmuds, und der ungeheuren Anzahl seiner Kommentare beständig abgeben.

Alles dieß sahe ich sehr wohl ein, verlangte auch gar nicht den Druck meines ausgearbeiteten Werkes, sondern bloß Entschädigung der darauf umsonst gewandten Mühe.

Mendelssohn blieb in dieser Zwistigkeit ganz neutral, weil er glaubte, daß beyde Partheyen Recht hätten. Er versprach, meine Freunde zu bewegen, daß sie auf irgend eine andere Art für meine Subsistenz sorgen möchten. Da aber auch dieses nicht einmal zu Stande kam, so wurde ich ungeduldig, und beschloß Berlin abermals zu verlassen, und nach Breslau zu reisen.

Ich nahm zwar Empfehlungsschreiben dahin mit, die mir aber nicht viel halfen, denn noch ehe ich selbst nach Breslau kam, waren schon Urlasbriefe dahin gekommen, die bey den meisten, welchen ich empfohlen war, einen übeln Eindruck machten. Ich wurde also, natürlicherweise, kalt aufgenommen, und da ich von diesen letztern Briefen nichts wußte, so konnte ich mir dieses unmöglich erklären, und war schon entschlossen, Breslau wieder zu verlassen.

Zufälligerweise wurde ich aber mit dem berühmten Dichter jüdischer Nation, dem seligen Ephraim Kuh bekannt. Dieser, als ein gelehrter und edelgesinnter Mann, fand so viel Geschmack an mir, daß er, mit Hintansetzung aller seiner bisherigen Beschäftigungen und Ergötzungen, sich einzig und allein auf den Umgang mit mir einschränkte. Mit den reichen Juden sprach er von mir mit dem größten Enthusiasmus, und rühmte mich als einen sehr guten Kopf. Da er aber merkte, daß alle seine Empfehlungen bey diesen Herren keinen Eindruck machten, so bemühte er sich, die Ursache davon zu erforschen, und brachte auch endlich heraus, daß der Grund davon in den freundschaftlichen Briefen aus Berlin liege. „Salomon Maimon, hieß es darin, sucht schädliche Systeme zu verbreiten.“ Ephraim Kuh sahe gleich als ein denkender Mann, den Grund dieser Beschuldigung ein, konnte es aber mit aller Mühe, die er sich darum gab, diesen Leuten nicht ausreden.

Ich gestand ihm, daß ich zwar bey meinem Aufenthalt in Berlin als ein junger Mann ohne Erfahrung und Weltkenntniß, einen unwiderstehlichen

Trieb

Trieb empfand, die von mir erkannte Wahrheit zu verbreiten und andern mitzutheilen, bewieß ihm aber auch, daß ich seit einigen Jahren durch Erfahrung klug geworden, mit vieler Behutsamkeit zu Werke gehe, diese Beschuldigung also jetzt ganz ohne Grund sey.

Misvergnügt über meine traurige Lage, beschloß ich, mich mit christlichen Gelehrten bekannt zu machen, durch deren Empfehlung ich bey den Reichen meiner Nation Gehör zu finden glaubte. Da ich aber befürchten mußte, daß meine mangelhafte Sprache dem Ausdruck meiner Gedanken Hindernisse in den Weg legen möchte, so verfertigte ich einen schriftlichen Aufsatz, worinnen ich meine Gedanken über die wichtigsten Gegenstände der Philosophie aphoristisch vortrug. Mit diesem Aufsatz ging ich zu dem berühmten Herrn Professor Garve, machte ihm kürzlich mein Vorhaben bekannt, und legte ihm meine Aphorismen zur Prüfung vor. Er unterhielt sich mit mir freundschaftlich über dieselben, gab mir ein sehr gutes Zeugniß, und empfahl mich ausserdem mündlich mit vielen Nachdruck dem reichen Banquier Hrn. Lipmann

Meier. Dieser setzte mir etwas Monatliches zu meinem Unterhalt aus, sprach auch mit andern Juden darüber.

Meine Lage verbesserte sich nun nach und nach immer mehr. Viel junge Leute von der jüdischen Nation suchten meinen Umgang; unter andern fand der mittelste Sohn des Hrn. Aron Zadig so viel Geschmack an meiner Wenigkeit, daß er meinen Unterricht in den Wissenschaften zu genießen wünschte. Er hielt bey seinem Vater darum an, und dieser, ein wohlhabender aufgeklärter Mann, von vielem bon sens, der seinen Kindern die beste deutsche Erziehung zu geben suchte, und auf ihre Ausbildung keine Kosten sparte, willigte darein mit Vergnügen.

Er ließ mich zu sich kommen, und that mir den Vorschlag, ob ich bey ihm ziehen und für ein mäßiges Honorarium seinen mittelsten Sohn ein paar Stunden des Tages in der Phisik und den schönen Wissenschaften, und seinem jüngsten gleichfalls eine Stunde im Rechnen geben wollte. Sehr gern ließ ich mir diesen Vorschlag gefallen. Nicht lange nachher bot mir Hr. Zadig an, ob

ich nicht auch seinen Kindern, die bisher einen polnischen Rabbi, mit Namen Rabbi Manoth zum Lehrer in der hebräischen Sprache und den ersten Anfangsgründen der Mathematik gehabt hatten, in diesen Wissenschaften Unterricht geben wolle. Da ich es aber für unbillig hielt, diesen armen Mann, der eine Familie zu ernähren hatte, und mit dem man sonst zufrieden war, zu verdrängen, so lehnte ich dieses von mir ab. Rabbi Manoth behielt also seine Lektionen, und ich trat die meinigen an.

Selbst studieren konnte ich in diesem Hause wenig. Erstlich fehlte es mir an Büchern, zweytens wurde ich auch immer sehr gestört, weil ich mit den Kindern in einer Stube wohnte, wo sich alle Stunden andre Maitres einfanden. Auch wollte sich das Rasche dieser jungen Leute nicht ganz mit meinem schon ernst gewordenen Charakter vertragen, und ich hatte also oft Gelegenheit über kleine Wildheiten zu zürnen. Da ich hier also meine meiste Zeit in Müssiggang zubringen mußte, so suchte ich mir Gesellschaft. Oft besuchte ich Hrn. Heiman Lisse; ein kleines rundes

Männchen, von aufgeklärter Denkungsart und heiterm Gemüthe. Mit diesem und andern lustigen Brüdern vertrieb ich mir des Abends meine Zeit, wo wir allerhand schwatzten, scherzten und spielten! Bey Tage aber trieb ich mich in Tabagien herum.

Auch in andern Häusern wurde ich bald bekannt, und vorzüglich beym Hrn. Banqueur Simon und Hrn. Bortenstein, die mir gleichfalls viel Wohlthaten erzeigten. Alle suchten mich zu bereden, daß ich mich der Medizin widmen sollte, wogegen ich immer einen großen Widerwillen gehabt hatte. Als ich aber aus allen Umständen sahe, daß ich sonst schwerlich Unterstützung finden würde, so ließ ich mich dazu bereden. Hr. Professor Garve empfahl mich dem Hrn. Professor Morgenbesser, ich frequentirte auch einige Zeit seine medizinischen Vorlesungen, konnte aber doch meinen Widerwillen gegen diese Kunst nicht überwinden, und gab also diese Kollegien wieder auf.

Nach und nach wurde ich auch mit andern christlichen Gelehrten bekannt; vorzüglich mit dem

wegen seiner Talente sowohl als seines vortreflichen Karakters und warmen Gefühls für das Interesse der Menschheit, mit Recht so geschätzten seligen Lieberkühn; wie auch mit einigen verdienstvollen Lehrern von dem dasigen Jesuitercollegium.

Ich gab auch hier in Breslau meine hebräischen Ausarbeitungen nicht gänzlich auf. Ich übersetzte Mendelssohns Morgenstunden ins Hebräische, und schickte einige Bogen zur Probe nach Berlin an H. Isaak Daniel Itzig, erhielt aber darauf keine Antwort, weil dieser vortrefliche Mann wegen seiner zu ausgebreiteten Thätigkeit unmöglich auf Gegenstände die ihm nicht unmittelbar interessiren seine Aufmerksamkeit wenden kann, und also dergleichen Geschäfte als die Beantwortung meines Briefes leicht in Vergessenheit gerathen. Auch eine Naturlehre nach neutonianischen Prinzipien schrieb ich in hebräischer Sprache, und hebe sie so wohl, als meine übrigen hebräischen Arbeiten noch bis jetzt in Manuscript auf.

Zuletzt kam ich auch hier wieder in eine mis-liche Lage. Die Kinder des Herrn Zadig kamen ihrer Bestimmung zufolge in Handlungskondition, sie brauchten also keinen Lehrer mehr; andre Unterstützungen fielen auch nach und nach weg. Da ich also meine Subsistenz auf eine andere Art suchen mußte, so legte ich mich auf das Informiren, erklärte einem jungen Menschen Eulers Algebra, unterwieß ein paar Kinder in den Anfangsgründen der deutschen und lateinischen Sprache u. d. g. Aber auch selbst dieses dauerte nicht lange, und ich befand mich in kümmerlichen Umständen. Unterdessen kam meine Frau und mein ältester Sohn aus Polen hier an. Jene ein Frauenzimmer von rauher Erziehung und Lebensart, aber von sehr vielem Bon-Sens und Amazonenmuth, verlangte, daß ich gleich auf der Stelle mit ihr nach Hause reisen sollte, ohne die Unmöglichkeit einzusehn, daß ein Mann von meiner Art, der sich schon seit einigen Jahren in Deutschland aufgehalten, sich von den Fesseln des Aberglaubens und der Religionsvorurtheile glücklich los gemacht, seine rohe Sitten

und Lebensart abgelegt, und seine Kenntnisse um Vieles erweitert hatte, freiwillig wieder in den vorigen barbarischen und elenden Zustand sich zurückbegeben, aller erworbnen Vortheile sich berauben, und der rabbinischen Wuth sich, bei der kleinsten Abweichung vom Zeremonialgesetz und bei Aeußerung eines freien Gedankens, aussetzen sollte. Ich stellte ihr vor, daß dieses nicht so gleich angienge, daß ich erst so wohl meinen hiesigen als meinen Berliner Freunden meine Lage bekannt machen, und sie um einen Beistand von ein paar hundert Thaler ersuchen müsse, womit ich in Polen unabhängig von meinen Religionsverwandten leben könnte. Sie wollte aber von dem allen nichts wissen und eröffnete mir ihren Entschluß sich von mir, wenn ich mit ihr nicht gleich reisen wollte, scheiden zu lassen. Hier war also unter zwei Uebeln das Kleinere zu wählen, und ich willigte in die Scheidung.

Ich mußte indessen doch für Wohnung und Unterhalt dieser Gäste sorgen, und sie in Breslau herum führen. Beides that ich, und machte vorzüglich meinen Sohn mit dem Unterschied

bekannt der zwischen der hiesigen und pohlnischen Lebensart Statt findet, suchte ihn auch durch einige Stellen aus dem More Newochim zu beweisen, daß Aufklärung des Verstandes und Verfeinerung der Sitten der Religion vielmehr vortheilhaft als nachtheilig wären.

Ich that noch mehr, ich suchte ihn zu bewegen, daß er bei mir bleiben sollte, und versicherte ihn, daß er in Deutschland, durch meine Anleitung, und durch Unterstützung einiger Freunde Gelegenheit finden würde seine guten natürlichen Talente auszubilden, und zweckmäßiger anzuwenden. Meine Vorstellungen machten auch Eindruck bey demselben.

Da aber meine Frau mit meinem Sohn einige orthodoxe Juden besuchte, auf deren Rath sie sich am besten verlassen zu können glaubten; so riethen diese, meine Frau sollte sogleich auf eine Ehescheidung dringen, mein Sohn aber auf keine Weise sich bewegen lassen, bei mir zu bleiben; doch müßten sie ihren Entschluß nicht eher entdecken, als bis sie zur häuslichen Einrichtung Geld genug von mir erhalten hätten. Dann könn-

ten sie sich auf ewig von mir trennen und mit der gemachten Beute nach Hause ziehen. Freylich wurde dieser schöne Rath befolgt. Denn da ich einige zwanzig Dukaten nach und nach von meinen Freunden eingesammelt, meiner Frau gegeben hatte, und ihr nun vorstellte, daß wir zur Vollmachung der nöthigen Summe nach Berlin reisen müßten, so fieng sie an Schwierigkeiten zu machen, und sagte endlich grade heraus, daß für uns eine Ehescheidung am besten sey, weil weder ich mit ihr in Polen, noch sie mit mir in Deutschland glücklich leben würde.

Sie hatte meiner Meinung nach vollkommen Recht. Da es mir indessen doch noch Leid that, eine Frau, die ich einstens gut gewesen war, zu verlieren, ich auch nicht die Sache zu leichtsinnig betrieben wissen wollte, so sagte ich ihr, daß ich nur dann in eine Ehescheidung willigen würde, wenn sie mir von den Gerichten auferlegt würde.

Dies geschah. Ich wurde vor Gericht zitirt, und da meine Frau ihre Gründe zur Ehescheidung vorgetragen hatte, sagte der Oberrichter: wir können unter diesen Umständen nichts anders

thun, als zur Ehescheidung rathen. Herr Oberrichter erwiderte ich hierauf, wir kamen hier nicht her um Rath zu fragen, sondern um eine richterliche Sentenz zu erhalten. Nun stand der Oberrabbiner von seinem Sitze auf (damit das was er sagen würde, nicht die Kraft eines richterlichen Ausspruchs haben sollte) näherte sich mir mit dem Koder in der Hand, und zeigte mir darin folgende Stelle: Ein Vagabund, der seine Frau auf viele Jahre verläßt, ihr nicht schreibt und kein Geld schickt, soll, wenn er aufgefunden wird zur Ehescheidung gerichtlich gezwungen werden.

„Es kömmt mir nicht zu, antwortete ich, eine Vergleichung zwischen diesen Fall und dem Meinigen anzustellen, dies kömmt Ihnen, als Richter zu. Setzen Sie sich also wieder an ihren Platz, und sprechen hierüber Ihre richterliche Sentenz. Der Oberrichter wurde bald blaß bald roth, stand bald auf bald setzte er sich wieder, und die Herren Richter sahen sich wechselsweise einander an. Endlich wurde der Oberrichter böse,

fing an auf mich zu schimpfen nannte mich verdammter Ketzer, und fluchte mir in Namen des Herren. Ich aber ließ ihn toben und gieng fort; und so endigte sich dieser seltsame Prozes. Es blieb alles beim Alten.

Da meine Frau sahe, daß mit Gewalt nichts anzufangen war, legte sie sich auf's Bitten, und ich willigte auch endlich, jedoch mit der Bedingung ein, daß bey der Ehescheidung der so schön fluchende Herr Oberrichter nicht den Vorsitz führen solle. Nach der Ehescheidung reißte meine Frau mit meinem Sohn nach Polen zurück.

Ich blieb noch einige Zeit in Breslau; da sich aber mein Zustand immer mehr verschlimmerte, so beschloß ich wider nach Berlin zurückzukehren.

Sechszehntes Kapitel.

Vierte Reise nach Berlin. Mißliche Umstände und Hülfe. Studium der Kantischen Schriften. Charakteristik meiner eignen Arbeiten.

Mendelssohn, als ich nach Berlin kam, lebte nicht mehr, und meine ehemaligen Freunde wollten von mir nichts wissen. Ich wußte also nicht, was ich anfangen sollte. In der größten Noth kam Herr Bendavid zu mir und sagte, daß er von meinen mislichen Umständen gehört und für mich eine kleine Kollekte von ungefähr 30 Thaler zusammengebracht habe, die er mir übergab. Außerdem machte er mich mit einem gewissen Herrn Jofard bekannt, einem aufgeklärten edeldenkenden Mann, der sich meiner sehr thätig und freundschaftlich annahm und mich bey Herrn J... Unterstützung verschafte. Der Herr Professor ..... suchte mir zwar bey diesem

würdigen Mann einen übeln Dienst zu spielen, indem er mich als einen Atheisten verschrie, allein ich bekam doch nach und nach so viel, daß ich mich bey einer alten Frau auf eine Dachstube einmiethen konnte. Ich beschloß nun Kants Kritik der reinen Vernunft, wovon ich oft hatte sprechen hören, die ich aber noch nie gesehen, zu studiren. Die Art, wie ich dieses Werk studirte, ist ganz sonderbar. Bey der ersten Durchlesung bekam ich von jeder Abtheilung eine dunkle Vorstellung, nachher suchte ich diese durch eigenes Nachdenken deutlich zu machen, und also in dem Sinn des Verfassers einzudringen, welches das eigentliche ist, was man sich in ein System hineindenken nennt. Da ich mich aber auf eben diese Art schon vorher Spinozas, D. Humes und Leibnitzens Systeme zu eigen gemacht hatte, so war es natürlich, daß ich auf ein Coalitionssystem bedacht seyn mußte; dieses fand ich wirklich, und setzte es auch in Form von Anmerkungen und Erläuterungen über die Kritik der reinen Vernunft nach und nach auf, so wie dieses System sich bey mir entwickelte, woraus zuletzt

meine Transzendentalphilosophie entstan-
te. Hier wird ein jedes der vorerwähnten Sy-
steme so entwickelt, daß daraus der Vereini-
gungspunkt aller sich leicht ergiebt. Daher
muß dieses Buch demjenigen zu verstehen schwer
fallen, der aus einer Steifigkeit im Den-
ken sich bloß das eine dieser Systeme geläufig
gemacht hat, ohne auf alle andern Rücksicht zu
nehmen. Hier wird das wichtige Problem, mit
dessen Auflösung sich die Kritik beschäftigt: quid
juris? in einem viel weitern Sinn, als J.
Kant es nimmt, ausgeführt, und dadurch für
den Humischen Skeptizismus in seiner völli-
gen Stärke Platz gelassen. Von der andern
Seite aber führt die vollständige Auflösung dieses
Problems nothwendig auf das spinozistische
oder leibnitzische Dogmatism.

Als ich dieses Werk vollendet hatte, zeigte ich es
Hrn. .... Dieser gestand, daß er zwar unter Kants
vornehmsten Schüler gezählt werde, und seine philo-
sophische Vorlesungen aufs fleißigste beygewohnt
habe, wie aus einer seiner Schriften zu ersehen sey,
doch aber nicht im Stande sey, so wenig die Kritik

selbst, als eine andere Schrift, die sich darauf bezieht, zu beurtheilen; er rieth mir daher, mein Manuskript gradezu an Kant selbst zu überschicken und es seinem Urtheile zu unterwerfen, versprach auch dasselbe mit einem Schreiben an diesen großen Philosophen zu begleiten.

Ich schrieb also an Kant und überschickte ihm mein Werk, auch Hrn. . . . Schreiben blieb nicht außen. Es dauerte aber eine geraume Zeit, ehe Antwort kam. Endlich kam sie und in dem Schreiben an Hrn. . . . hieß es unter andern:

Aber wo denken Sie hin, liebster Freund! mir einen großen Pack der subtilsten Nachforschungen, zum Durchlesen nicht allein, sondern auch zum Durchdenken zu überschicken; mir, der ich in meinem 66sten Jahre noch mit einer weitläuftigen Arbeit meinen Plan zu vollenden (theils in Lieferung des letzten Theils der Kritik, nämlich den der Urtheilskraft, welcher bald herauskommen soll, theils in Ausarbeitung meines Systems der Methaphisik der Na-

tur sowohl als der Sitten jenen kritischen Forderungen gemäß) beladen bin. Der ich überdem durch viele Briefe, welche spezielle Erklärungen über gewisse Punkte verlangen, unaufhörlich in Athem erhalten werde, und obendrein von wankender Gesundheit bin. Ich war schon halb entschlossen das Manuskript so fort mit der vorerwähnten so gegründeten Entschuldigung zurück zu schicken. Allein ein Blick, den ich darauf warf, gab mir bald die Vorzüglichkeit desselben zu erkennen, und daß nicht allein niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage so wohl verstanden, sondern daß auch nur Wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen so viel Scharfsinn besitzen möchten, als Hr. Maimon und dieses bewog mich u. s. w. In einer andern Stelle heißt es: „Herrn Maimons Schrift enthält übrigens so viele scharfsinnige Bemerkungen, daß er sie nicht ohne einen für ihn vortheilhaf-

haften Eindruck immer hätte ins Publikum schicken können u. s. w. In dem Schreiben an mich selbst sagte er: „Ew. Wohledelg. Verlangen habe ich so viel, als für mich thunlich war, zu willfahren gesucht, und wenn es nicht durch eine Beurtheilung Ihrer ganzen Abhandlung hat geschehen können, so werden Sie die Ursache dieser Unterlassung aus dem Briefe an Hrn. H .... vernehmen. Gewiß ist es nicht Verachtung, die ich gegen keine ernstliche Bestrebung in vernünftigen und der Menschheit interessirenden Nachforschungen, am wenigsten aber gegen eine solche, wie die Ihrige ist, bey mir hege, die in der That kein gemeines Talent zu tiefsinnigen Wissenschaften verräth.“

Man kann sich leicht denken, wie wichtig und angenehm mir der Beifall dieses großen Kenners seyn mußte; besonders sein Zeugniß, daß ich ihn wohl verstanden habe, wodurch einigen stolzen Kantianern, die sich im Alleinbesitze der kritischen Philosophie zu seyn glauben, und daher jede Ein-

wendung, obschon sie nicht auf eine eigentlich so genannte Widerlegung, sondern auf eine nähere Ausführung dieser Philosophie abzielt, ohne allen Erweiß mit der bloßen Behauptung: der Verfasser hat Kant nicht verstanden, abfertigen, die Gelegenheit benommen wurde, sich eben derselben gegen dieses Buch zu bedienen, indem ich nach eigenem Zeugniß des Urhebers dieser Philosophie mich eben dieses Arguments mit mehrerm Recht gegen diese Herren bedienen kann. —

Während dieser Zeit hatte ich mich in Potsdam auf Herrn J . . . . Lederfabrik aufgehalten: als aber Kants Briefe ankamen, reis'te ich nach Berlin und widmete meine Zeit dem Herausgeben der Transzendentalphilosophie. Ich widmete dieses Werk, als ein gebohrner Pole, dem Könige von Polen, brachte auch ein Exemplar dem polnischen Residenten, allein es wurde nicht abgeschickt und ich wurde unter verschiedenen Vorwand von Zeit zu Zeit aufgezogen. Sapienti sat! —

Ein Exemplar dieses Werks war, wie gewöhnlich, an die Expedition der allgemeinen Litteratur-Zeitung geschickt worden. Da nun in geraumer Zeit

keine Anzeige erfolgte; schrieb ich selbst dahin, und erhielt zur Antwort: „Ich wisse selbst, wie gering die Anzahl derjenigen sey, die geschickt dazu wären, philosophische Werke richtig zu fassen, und zu beurtheilen: drei der spekulativsten Denker hätten die Anzeige meines Werkes abgelehnt, weil sie nicht vermögend wären, mit mir in die Tiefen meiner Untersuchungen einzudringen. Der Antrag sey einem vierten geschehen, von dem sie eine ihre Wünsche befriedigende Antwort, zu erhalten hofften. Aber auch dieses vierten Anzeige bliebe noch bis jetzt zurück."

Auch für das Journal für Aufklärung fieng ich jetzt an zu arbeiten. Mein erster Aufsatz darinn war, über Wahrheit in einem Briefe an meinen edlen Freund H. L... in Berlin. Die Veranlassung dazu gab ein Brief desselben, während der Zeit meines Aufenthalts in Potsdam, worinn er mir in einem jovialischen Ton schrieb: die Philosophie gelte nichts mehr. Ich solle daher darauf bedacht seyn, die Ledergärberei zu lernen, da ich jetzt dazu Gelegenheit hätte. Ich antwortete ihm: die

Philoſophie ſey keine Münze, die der Veränderung des Wechſelkurſes unterworfen iſt, und führte dieſen Satz hernach in dieſem Aufſatze aus. In demſelben wird erſtlich die Wolfiſche Erklärung der logiſchen Wahrheit: Uebereinſtimmung unſers Urtheils mit dem Objekte, getadelt; indem die Logik von allen beſondern Objekten abſtrahirt. Die logiſche Wahrheit kann alſo nicht in Uebereinſtimmung unſrer Erkenntniß mit dem (beſondern) Objekte, ſondern in ihrer Uebereinſtimmung mit einem Objekte überhaupt, oder mit ſich ſelbſt beſtehn, (indem ſie keinen Wiederſpruch enthält) denn was mit ſich ſelbſt (formell) nicht übereinſtimmt, kann in keinem Objekt (materiell) gedacht werden. Wahrheit muß bloß das logiſche (die Formen der Identität und des Wiederſpruchs) die Objektivität hingegen (die Beziehung auf ein reelles Objekt) Realität heiſſen. Darauf folgt eine Vergleichung zwiſchen dem Gebrauch einer reellen und idealiſchen Münze, und dem Gebrauche der reellen, und formellen Erkenntniß; wie auch zwiſchen jenem und der intuitiven und ſymboliſchen Erkenntniß. Endlich wird gezeigt,

daß das Wahre und das (absolute) Gute den Satz der Identität zum gemeinschaftlichen Prinzip haben.

In einem andern Aufsatze dieses Journals zeige ich, daß Tropen keineswegs die Uebertragung eines Worts von einem Gegenstande auf einen diesem analogischen bedeutet (wie gemeiniglich dafür gehalten zu werden pflegt), weil ein solches Wort das beiden Gegenständen Gemeinschaftliche bedeutet, folglich in der That, gar nicht übertragen wird; sondern die wahren Tropen sind Uebertragungen der Worte von einem Relationsgliede auf sein Korrelatum; da nun alle Arten der Verhältnisse, worinn verschiedene Gegenstände gedacht werden können, aus der Logik a priori angegeben werden können, so können auch alle Arten Tropen a priori bestimmt, und in ein vollständiges System (nach Art der Kathegorien) gebracht werden.

Herr Rektor Tiefstrunk machte dagegen in eben diesem Journal Einwendungen, welches mir Gelegenheit gab in einem zweiten Aufsatz diese Gründe weiter auszuführen. Ich zeige darinn:

daß die Erklärung der wolfischen Definition von der Wahrheit: Uebereinstimmung unsres Urtheils mit dem Objekte keine andere seyn könne, als die Uebereinstimmung mit dem besondern Objekte des Urtheils, wie dieses aus dem in dem Korrolarium angeführten Beispiele erhellet, und daß diese Definition der logischen Wahrheit eben darum unrichtig sey, weil sie in der That nicht die Erklärung der logischen, sondern der metaphysischen Wahrheit sey. Ich zeige auch den Unterschied zwischen den Formen der Identität und des Widerspruchs, und den übrigen Formen des Denkens, indem jene sich auf ein Objekt überhaupt, diese hingegen auf ein besonderes Objekt beziehn.

Jene sind daher allgemeingültig (sie sind die conditio sine qua non so wohl eines Objekts überhaupt, als eines jeden besondern Objekts) Von diesen ist es hingegen zweifelhaft. (Die Kantische Erklärung der Nothwendigkeit der objektiven Urtheile aus der Möglichkeit einer Synthesis überhaupt, ist in Ansehung der sich auf besondere Objekte beziehenden Urtheile nicht hinlänglich). Fer-

ner, so wie die logische Wahrheit in dem formellen, so besteht die metaphysische in dem reellen Denken.

In einem andern Aufsatz unter dem Titel: Bako und Kant stelle ich eine Vergleichung zwischen den Bemühungen dieser beiden Reformatoren der Philosophie an. Beide stimmen darinn überein, daß die Logik eine bloß formelle, nicht aber eine reelle Erkenntniß liefern kann. Beide erklärten es daher für einen Mißbrauch des Denkens, wenn man das bloß Formelle, durch sich selbst zu realisiren sucht, wie es die Metaphysiker gemeiniglich thun, ohne auf die Natur des Reellen (Materiellen) und die Bedingungen seiner Subsumtion unter dem Formellen Rücksicht zu nehmen. Sie unterscheiden sich bloß in dem Weg, den sie zur Abschaffung dieses Mißbrauchs einschlagen. Bako wählt den Weg der Induktion und zeigt die Methode an, dieselbe immer vollständiger zu machen. Kant hingegen beschäftigt sich mit der Analisis des Erkenntnißvermögens. Jener ist mehr für die Wirklichkeit der Gegenstände; dieser hingegen

ist mehr für die Reinheit der Formen der Erkenntniß, und die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs besorgt. Endlich ist die Methode die jener wählt fruchtbarer, ob schon die Evidenz nach derselben geringer ist. Die Methode, die dieser wählt, ist weniger fruchtbar, hingegen ist die Evidenz nach derselben, die allerstrengste.

Auch über die Weltseele lieferte ich in diesem Journal einen Aufsatz, worinn ich mich zu zeigen bemühte, daß die Behauptung einer einzigen allen beseelten Wesen gemeinschaftlichen Weltseele, nicht nur so gut wie die ihr entgegengesetzte Behauptung wahr seyn könne, sondern daß sie auch noch überwiegende Gründe für sich habe. Ich bringe die Streitfrage über die Einheit oder Mehrheit der Seelen mit der über die Zeugung nach den Systemen der Evolution und Epygenesis in Vergleichung und halte aus den angeführten Erfahrungen und Versuchen das letztere System für wahr, und zeige seine Uebereinstimmung mit dem Begriffe einer Weltseele. Endlich zeige ich, daß die Behauptung einer

Weltseele, zum wenigsten als Idee viel vorzüglicher ist, als die Leibnitzische Harmonie und seine Theorie der dunklen Vorstellungen, führe auch noch andre Gründe für meine Behauptung an.

Mein letzter Aufsatz in diesem Journal betrifft den Plan meiner Transzendentalphilosophie. Ich erkläre darinn, daß ich die kantische Philosophie von Seiten der Dogmatiker für unwiederleglich halte, hingegen glaube, daß sie von Seiten des Humischen Skeptizismus allen Angriffen ausgesetzt sey. Ich entwickele, zu diesem Behuf das skeptische System in seiner größten Strenge und seinem weitläuftigsten Umfang, und stelle dasselbe zum Aergerniß, nicht nur der dogmatischen, sondern auch der sogenannten kritischen Philosophie auf.

Eine Gesellschaft junger Leute jüdischer Nation aus allen Gegenden Deutschlands, vereinigte sich noch bei Mendelssohns Leben unter dem Namen: Gesellschaft der Forscher der hebräischen Sprache. Sie bemerkten mit Recht, daß der üble, so wohl moralische als politische

Zuſtand der Nation in ihren Religionsvorurtheilen, in dem Mangel einer vernünftigen Auslegung der heiligen Schrift, und der willkührlichen, auf der Unwiſſenheit in der hebräiſchen Sprache beruhenden rabbiniſchen Auslegung derſelben, gegründet ſey. Sie vereinigten ſich alſo in der Abſicht dieſe Mängel abzuhelfen, die Kenntniß der hebräiſchen Sprache aus ihren Quellen ſelbſt zu ſchöpfen, und dadurch eine vernünftige Exegeſis einzuführen. Zu dieſem Behuf beſchloſſen ſie eine hebräiſche Monathoſchrift unter dem Titel: הַמְאַסֵּף der Sammler, herauszugeben, worinn ſchwere Auslegungen aus der heiligen Schrift, hebräiſche Gedichte, proſaiſche Aufſätze, Ueberſetzungen aus nützlichen Schriften u. d. gl. vorkommen ſollten.

Daß dieſe Abſicht zwar gut war, der Zweck dadurch aber doch ſchwerlich erreichet werden würde, ſahe ich gleich Anfangs. Ich war mit den rabbiniſchen Grundſätzen und ihrer Denkungsart zu bekannt als daß ich glauben konnte, daß dergleichen Mittel darinn eine Aenderung hervorbringen ſollten. Die jüdiſche Nation iſt, ohne Rückſicht auf zufällige Modifikationen, eine unter dem Schein der

Theokratie, immer währende Aristokratie. Die Gelehrten, welche den Adel dieser Nation ausmachen, wußten sich seit vielen Jahrhunderten, als das Gesetzgebende Korpus, bei den Gemeinen in ein solches Ansehen zu setzen, daß sie mit ihnen machen konnten, was sie wollten. Dieses hohe Ansehen ist ein natürlicher Tribut, den die Schwäche der Stärke schuldig ist. Denn da die Nation in so ungleiche Stände abgetheilt ist, nämlich in den Stand der Gemeinen und der Gelehrten; wovon jene, wegen der durch manche Vorfälle verursachten schlimmen politischen Lage dieser Nation, nicht nur in allen nützlichen Künsten und Wissenschaften, sondern selbst in den Gesetzen ihrer Religion, wovon doch ihr ewiges Wohl abhängen soll, höchst unwissend sind, so müssen sie die Auslegung der heiligen Schrift, die Verfassung der daraus herzuleitenden Religionsgesetze, und die Regeln ihres Gebrauchs in besondern Fällen ganz und gar dem Gelehrten Korps überlassen, das sie auf eigne Kosten unterhalten. Diese suchen den Mangel an Sprachkenntniß und einer vernünftigen Exegetik durch eignes Genie, Witz und

Scharfsinn zu ersetzen. Man muß den Talmud mit dem Kommentar Tosphth (Zusätze zu dem ersten Kommentar von Rabbi Salomon Isaak) lesen, um sich von dem hohen Grad der Ausübung dieser Talente einen Begriff zu machen.

Geistes Produkte werden bei ihnen daher nicht nach dem Grade der Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit, sondern nach dem Grade der dazu erforderlichen Talente geschätzt. Derjenige, der die hebräische Sprache versteht, in der heiligen Schrift bewandert ist, und so gar das ganze jüdische Korpus juris im Kopfe hat, (welches wahrhaftig keine Kleinigkeit ist) wird bei ihnen wenig ästimirt. Das größte Lob, das sie einem solchen geben, ist: Chamor nossa Sepharim d. h. ein mit Büchern bepackter Esel. Dagegen wird derjenige der durch eignes Genie aus den schon bekannten, neue Gesetze herzuleiten, feine Distinktionen zu machen, verdeckte Widersprüche zu entdecken im Stande ist, fast vergöttert. Und die Wahrheit zu gestehen, so ist diese Beurtheilungsart, bei Behandlung solcher Gegenstände die auf keinen äußeren Zweck abzielen, sehr gegründet.

Man kann sich also leicht vorstellen, wie wenig Eingang ein bloß auf Bildung des Geschmackes, auf Sprachkenntniß oder andere (ihnen scheinende) Kleinigkeiten, abzielendes Institut bei dieser Art Leuten haben mußte; und doch sind diese, nicht die wenigen hin und her zerstreuten Gebildeten, die Steuermänner dieses in allen Meeren verschlagnen Schiffs. Alle aufgeklärte Leute sie mögen sonst noch so viel Geschmack und Kenntniß besitzen, sind bei ihnen Idioten. Warum? sie haben den Talmud (in dem Grade und nach der Art wie sie es verlangen) nicht studirt. Mendelssohn war einigermaßen von dieser Seite geachtet, weil er in der That ein guter Talmudist war.

Ich war also nicht für, nicht gegen diese Monatsschrift, lieferte sogar zuweilen selbst hebräische Aufsätze dazu, unter welchen ich nur eines erwähnen will, der eine Auslegung einer dunklen Stelle des Maymonides in seinem Kommentar über die Mischna nach der kantischen Philosophie enthält, auch ins Deutsche übersetzt, in die Berlinische Monatsschrift eingerückt worden ist.

Einige Zeit nachher wurde mir von dieser Gesellschaft (die sich jetzt die Gesellschaft der Beförderer des Edlen und Guten nennt) aufgetragen, das berühmte Werk des Maymonides: More Newochim in der hebräischen Sprache zu kommentiren. Ich übernahm diesen Auftrag mit Vergnügen und kam damit auch bald zu Stande. Bis jetzt aber ist nur erst ein Theil dieses Kommentars erschienen. Die Vorrede dazu kann als eine kurze Geschichte der Philosophie betrachtet werden.

Ich war Anhänger aller philosophischen Systeme nach der Reihe gewesen, Peripatetiker, Spinozist, Leibnitzianer, Kantianer, und endlich Skeptiker, und immer demjenigen System zugethan, welches ich zur Zeit für das einzige Wahre hielt. Endlich bemerkte ich, daß alle diese verschiedene Systeme etwas Wahres in sich enthalten, und in gewissen Rücksichten gleich brauchbar sind. Da aber die Verschiedenheit der philosophischen Systeme von den ihnen zum Grunde liegenden Begriffen von den Gegenständen der Natur, ihren Eigenschaften und Modifikazionen abhängt, die nicht so wie Begriffe der Mathematik

von allen Menschen auf gleiche Art bestimmt, und a priori dargestellt werden können, so beschloß ich sowohl zu meinem eignen Gebrauche als zum Nutzen anderer ein philosophisches Wörterbuch herauszugeben, worin alle philosophische Begriffe, auf eine freie Art (ohne Anhänglichkeit an irgend ein besonderes System, sondern entweder durch eine, allen diesen Systemen gemeinschaftliche, oder durch mehrere einem jeden derselben eigne Erklärung) bestimmt werden sollten. So wird darin z. B. Recht im weitern Sinn auf eine allen Systemen der Moral gemeinschaftliche Art, durch: die Regelmäßigkeit in den freiwilligen Handlungen, erklärt, ohne darauf zu sehen, ob diese Regelmäßigkeit zu einem Zweck dient oder nicht, und im ersten Falle, von welcher Art dieser Zweck sey. In engerem Sinne aber ist Recht in dem epikuräischen System diejenige Regelmäßigkeit, die die Glückseligkeit, in dem stoischen, die die Vollkommenheit des freien Willens, in dem Wolfischen, die die Vollkommenheit überhaupt, in dem kantischen die die praktische Ver-

nunft zum Zweck hat. Es kommen darinn auch noch die Gründe pro und kontra vor, wodurch das Wahre und Brauchbare, in einem jeden Syſtem genau beſtimmt wird.

Unwillig über die dogmatiſche Philoſophie von der einen Seite, die aus dem diſkurſiven Denken zur reellen Erkenntniß (ohne zu wiſſen wie?) auf einmal übergeht; und auf die kritiſche Philoſophie von der andern Seite, die durch zu viele Sorge für das Formelle, das Reelle der Erkenntniß aus den Augen ſetzt, da doch meiner Meinung nach dieſe beide ſich einander wechſelsweiſe berichtigen, ergreife ich in dieſem Werke die Partei der ſkeptiſchen Philoſophie. Das Reſultat derſelben iſt dieſes: unſere Erkenntniß hat manches Reine, und manches Reelle, nur zum Unglück iſt das Reine nicht reell und das Reelle nichtrein. Das Reine (Formelle) iſt die Idee der man ſich im Gebrauche des Reellen immer (durch Induktion) mehr nähert, die man aber nie erreichen kann.

Auch von dieſem philoſophiſchen Wörterbuche iſt bis jetzt nur das erſte Stück erſchienen.

In

In der beliebten deutschen Monatsschrift sind auch von mir verschiedne Aufsätze eingerückt worden, z. B. Ueber Täuschung, über das Vorhersehungsvermögen, über die Theodizee u. s. w. In dem ersten zeige ich, daß Täuschung so wohl als Betrug der Wahrheit entgegengesetzt sind, und da die Sinne uns keine Wahrheit lehren können, sie uns auch nicht zu täuschen, oder zu betrügen im Stande sind. Von der andern Seite aber beweise ich auch, daß Täuschung und Betrug von einander wesentlich unterschieden sind, und zeige worinn dieser Unterschied besteht. Ich rede darinn auch von einer Art Täuschung die ich von der gewöhnlichen ästhetischen zu unterscheiden, die philosophische Täuschung nenne, die ob schon subjektiv, dennoch allgemeingültig ist; und die ich in meinem philosophischen Wörterbuch Art. Erdichtung entwickelt habe.

In dem Aufsatz über das Vorhersehungsvermögen, setze ich die Existenz des Vorhersehungsvermögen zum wenigsten problematisch voraus, und suche es, ohne deßwegen ein neues

Prinzip anzunehmen, bloß durch Erweiterung des Associationsgesetzes zu erklären. Ausserdem aber erkläre ich die die Existenz dieses Vermögens begünstigenden Erscheinungen, nach dem bekannten Gesetze der Association.

Der 3te Aufsatz über die Theodicee, wurde durch einen Aufsatz des H. Pr. Kant über eben diese Materie in der Berlinischen Monatsschrift veranlaßt, worin er die Unzulänglichkeit aller Theodicéen zeigt; und also annimmt, daß die sie veranlassende Fragen gegründet sind. Ich hingegen zeige die Entbehrlichkeit einer Theodicee, weil die sie veranlassenden Fragen selbst ungegründet sind.

Auch zur Erfahrungsseelenkunde lieferte ich verschiedne Aufsätze, und verband mich endlich mit dem Herrn Hofrath Moritz zur Herausgabe derselben.

So weit von den Begebenheiten, die mir in meinem Leben aufstießen und deren Mittheilung ich nicht für unnütz hielt. Noch hab' ich nicht den Hafen der Ruhe erreicht, sondern quo nos fata trahunt retrahuntque sequamur.

Denjenigen Lesern die meine ernsthafte Darstellung des Mose Mewochim Langeweile gemacht hat, will ich zur Entschädigung und zum Beschluß folgende kleine allegorische Erzählung gewidmet haben.

Schluß-Kapitel.

Der lustige Ball. a)

Eine Erzählung aus dem Tagebuch meines Freundes.

In ..... wurde einer berühmten Dame zu Ehren ein Ball en masque gegeben. Diese Dame soll, ob zwar sie noch bis jetzt niemand gesehen hat, von ausnehmender Schönheit seyn; aber verteufelt spröde. Sie ist einem Irrlicht gleich; je näher man ihrer Gunst zu kommen glaubt, desto entfernter findet man sie, und wenn man glaubt schon in ihrem völligen Besitz zu seyn, verschwindet sie ganz und gar aus dem Gesicht. Ihr Name ist, mit

a) Ich kann mir nicht anders denken, als daß die Erzählung meines Freundes eine allegorische Vorstellung von der Geschichte der Philosophie seyn muß. Ich will daher um dem Leser die Mühe des Errathens zu ersparen, einige Anmerkungen, die zur Auslegung dieser Allegorie dienen können, beifügen.

Ehren zu melden, Madam M . . . . b) oder, welches gleichviel ist, die Dame der Kammerjungfer Ph. c). Denn da, wie gesagt, die Dame unsichtbar ist, und alles, was man von ihrer Schönheit weiß, bloß aus dem Munde ihrer geschwätzigen Zofe erfahren hat, so kann ihr für jetzt auch keine andere Benennung beigelegt werden.

Alle hier versammelten Kavaliere beeiferten sich in die Wette um die Ehre mit dieser reizenden Dame zu tanzen. Da man nun ihren Geschmack noch nicht kannte, so mußten ihr zu Gefallen allerhand Tänze vorgenommen werden: aimable vainqueur, charmant vainqueur, pallepied, dance d'amour' princesse burée, courante, rigaudon, cavotte, sarabande u. s. w. Menuet und Englisch wurden als etwas gemeines gar nicht geachtet. Erst trallerten die alten Kavaliere, denen wegen ihres Alters dieser Vorrang zugestanden wurde, da aber die edle Tanzkunst, so wie alle andere Künste, immer perfectionirter wurde, und natürlicher Weise vor etwa . . . . Jahren diese Vollkommenheit nicht haben

b) Dies soll heißen Metaphysik.
c) Physik.

konnte, die sie nachher erlangte, so konnten diese Herren, die schon zu alt waren, um etwas Neues zu lernen, nichts anders, als allerhand faux pas und seltsame Kapriolen machen, geriethen nicht selten in Confusion, kamen aus der Linie und anstatt ihrer theuern Moitié, geriethen sie mit ihrer Kammerjungfer in Collision.

Um diesem Uebel in der Folge vorzubeugen, wollten einige die Kammerzofe aus dem Saal gänzlich herausjagen, andere hingegen widersetzten sich diesem. Es entstanden darüber Streitigkeiten und wechselseitige Herausforderungen, aber diese alte Herren waren zum Fechten noch weniger als zum Tanzen geschickt. d) Monsieur Py. e) bestand darauf, daß man mit dem Lineal, Winkelmaß und Zirkel in der Hand tanzen, und alle Schritte mit mathematischer Genauigkeit abmessen sollte.

Monsieur X . . . f) begnügte sich bloß damit, daß er einen Kreis um den Tanzboden zog und be-

d) Die Logik hatte bei den Alten bis auf Aristoteles noch nicht die vollständige Form einer Wissenschaft.

e) Pythagoras, dessen Metaphysik auf die Lehre der Zahlen und mathematischen Figuren gebauet war.

f) Xenophanes behauptete, das einzige unendliche Wesen sey zirkelrund.

hauptete, daß man, ohne von der Stelle zu kommen, recht gut tanzen könne. g) So behauptete er auch, daß unsere Augen vieleckichte Gläser sind, und uns einen und denselben Gegenstand auf mannigfaltige Art vervielfältigen. h) Monsieur H.. i) weinte vor Leid und ahndete eine bald zu entstehende Feuersbrunst. k) Monsieur L . . . l) ließ die so hoch gepriesene Dame zum Teufel fahren und wählte sich als ein geschenkter Kerl die Kammerjungfer zu seiner Moitié. Dieses that auch nach ihm Monsieur D . . m) Nun traten die Perkmatters mit Namen S . . n) auf, flatterten wie die Schmetterlinge von der einen Dame zur andern; lachten die alten Narren wegen ihr steifes Benehmen aus, und brachten auf diese Art ihre Zeit lustig zu.

S 4

g) Er leugnete die Bewegung.

h) Er behauptete: Alles ist eins, obschon es ein Mannigfaltiges zu seyn scheint.

i) Heraklit.

k) Er behauptete die Zerstörung der Welt durchs Feuer.

l) Leuzip verwarf alle methaphysische Principien und legte seiner Philosophie bloße materielle Principien zum Grunde.

m) Demokrit. n) Sophisten.

Monsieur S . . o) konnte so wenig die ungeschickte Ernsthaftigkeit der ersteren, als den Leichtsinn der letztern ertragen. Er drang von der einen Seite auf Ordnung und Regelmäßigkeit, wie auch von der andern Seite auf Leichtigkeit und Grazie.

Anfangs machten seine Unterweisungen auf die jungen Herren und Damen vielen Eindruck, da er aber zu spät kam, und die Ausschweifungen schon sehr überhand genommen hatten, so wurde er ihnen zuletzt unerträglich und zum Saal hinausgestoßen. p) Ihm folgte Monsieur Pl . . q) ein Mann von einem air noble und ernsthaften Karakter. Dieser behauptete, daß es unmöglich sey sich dieser hochgepriesenen Dame durch Tanzen gefällig zu machen, wo man nicht während des Tanzens auf gewisse im Saale herumschwebende Bilder, (die aber niemand sahe, außer ihn) beständig die Augen richtete, und nach ihnen alle Schritte abmesse. Dem glaubten alle diese Wunderbilder wirklich zu sehen, und freuten sich ungemein über diese neue Entdeckung.

o) Voltaires.

p) Er wurde, wie bekannt, hingerichtet.

q) Plato. Anspielung auf seine Geometrie.

Nachdem aber der erste Rausch vorbei war, fingen sie an sich über ihre Leichtgläubigkeit zu schämen. Was, zum Henker! schrien alle, wir sehen keine Bilder; dieser Monsieur Pl. ist entweder ein Narr, oder ein Spizbube. Nun trat Monsieur Ar. r) auf, ein Mann von sehr wenig versprechenden Exterieur, aber von sehr großen Geistesfähigkeiten. Er hatte unter andern auch ein Buch über die Tanzkunst s) geschrieben, worinn er die Regeln derselben vortrug, alle mögliche *faux pas a priori* bestimmte, t) alle Tänze auf zehn reducirte u) und darauf bestand, daß alle diesen Regeln gemäß tanzen sollten.

Nach ihm kam Monsieur Z. x) ein Mann von ernsthaftem Karakter und vielen Stolz. Er behauptete von nichts abhängig zu seyn, nichts zu lieben, nichts zu verabscheuen und nichts zu fürchten, und wenn ihm auch während dem Tanzen Leibgrimmen

r) Aristoteles.

s) Sein Organon, worin die Logik, als die Kunst mit Begriffen herum zu tanzen, ohne von der Stelle zu kommen, gelehrt wird.

t) Allerhand Fehlschlüsse.

u) Die Prädicamente oder Kathegorien.

x) Zeno, Stifter der stoischen Schule.

ergriffen, ſo daß er vor Schmerz hätte berſten mögen, ſo gab er doch vor, nicht das Mindeſte davon zu fühlen.

Monſieur Pyr. y) wollte ſo wenig von der Dame, als von ihrer Kammerjungfer etwas wiſſen, ſondern behauptete, das Tanzen ſey ſchon an ſich als eine gute Motion der Geſundheit zuträglich. z) Nun kam auch die Reihe an die jungen Kavaliere, dieſe tanzten zwar mit mehr Geſchmack und Grazie, aber mit nicht beſſerem Erfolge, als die vorigen. Die alten Diſputationen wurden unter ihnen wieder erneuert, und es blieb alles, kleine Abänderungen abgerechnet, beim Alten. aa) Einer der geſcheuteſten unter ihnen konnte dieſe Donquixoterie nicht länger ertragen. Er bemerkte, daß dieſe hochgeprieſene Dame eine Geburt ihrer Einbildungskraft ſey, deren Bild zwar einen irrenden Ritter zu Heldenthaten

y) Pyrrho, Stifter der ſkeptiſchen Schule. Er behauptete, man müſſe die Wahrheit ſuchen, obſchon man ſie nie mit Gewißheit finden kann.

z) Die neuern Philoſophen führten eine beſſere Methode im Denken ein, ohne doch in Anſehung der Methaphyſik, einen Schritt weiter zu kommen.

aa) Vermuthlich iſt hiedurch Kant gemeint.

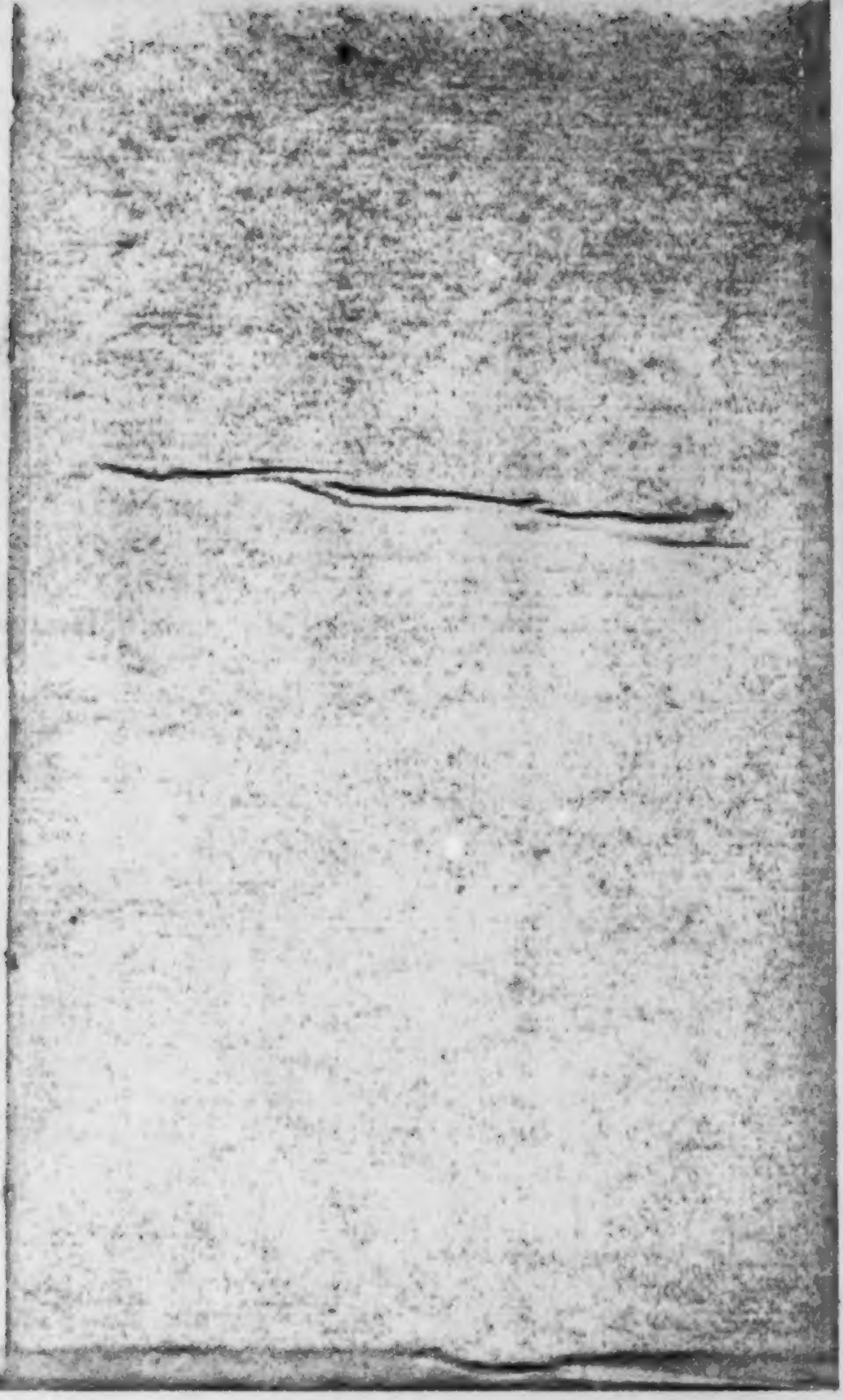
anfeuern, aber auch, ohne gebrauchte Vorsicht, zu allerhand Ausschweifungen verleiten könne. Er zeigte auch die Entstehungsart dieser Täuschung und die Mittel sich dawider zu präserviren. Dieses machte großes Aufsehen, es entstanden Partheien, einige suchten hartnäckig, die bisher geglaubte Existenz der Dame zu behaupten, andere verzweifelten an dieser Unternehmung. Mein Freund ...bb) der dabei zugegen war, mischte sich auch darein. Er gab nicht nur der Meinung von der Nonexistenz der Dame seinen völligen Beifall, sondern behauptete auch, daß man ein guter Kavalier seyn könne, ohne sich in eine solche Gehirngeburt zu verlieben, und forderte beide Partheien heraus, ihre Behauptungen wider seine Gegengründe zu vertheidigen. Ein maskirter feiger Kerl von der Antidamen Parthei, der das Aufforderungsbillet zuerst zu sehen bekam, und sich nicht Kräfte genug zutrauete, diese Aufforderung anzunehmen, antwortete der Gesellschaft auf Beiragen nach dem Inhalt dieses Billets:

bb) Wer dieser Freund sey? mag, und worin seine Behauptung bestehe, wird derjenige, dem daran gelegen ist, von selbst finden. Auch brauche der Leser kein Oedipus zu seyn, um den maskirten Kerl zu demaskiren.

Ich weiß es nicht, es iſt eine unleſerliche Hand.

Einige dieſer Herren, die zum Tanzen überhaupt nicht viel Geſchick haben mochten, wollten mit der ganzen Geſchichte nichts mehr zu thun haben. Monſieur .... verließ den Saal, begab ſich in ein Nebenzimmer, und vertrieb ſich die Zeit mit einem Paar Bouteillen Champagner in Geſellſchaft der Madam B..., Monſieur ... machte eine Parthie Piquet und ſchmauchte dabei ein Pfeifchen von dem beſten Knaſter, den er nur habhaft werden konnte. Andere brave Kerls, die dieſer Art von Klopfechterei auch überdrüßig waren, begaben ſich nach Hauſe, ihre Geſchäfte zu beſorgen. —

So weit das Tagebuch meines Freundes. Neugierig bin ich, das Ende dieſes ſeltſamen Balles zu erfahren. —



Ph. 13 670

Pemberton

Philos. Ont. et Cosm. 969.

Anfangsgründe
der
Newtonischen Philosophie
von
Dr. Pemberton.

Aus dem Englischen
mit
Anmerkungen und einer Vorrede
von
Salomon Maimon.

Erster Theil
mit vier Kupfertafeln.

Berlin,
bei Friedrich Maurer 1793.

Vorrede.

Philosophie und Mathematik sind nicht nur strenge Wissenschaften an sich, sondern sie machen auch erst eine Naturwissenschaft möglich. Erfahrungen und Versuche können uns bloß über die Realverhältnisse der Objekte der Natur, nicht aber über die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieser Verhältnisse belehren.

Die Philosophie bestimmt die Naturgesetze, d. h. die nothwendigen und allgemeingültigen Verhältnisse der Objekte der Natur überhaupt nicht zwar an sich, aber doch als Gegenstände unsrer Erkenntniß, dadurch, daß sie die Objekte der Natur den nothwendigen und allgemeingültigen Formen unsrer Erkenntniß subsumirt. Dadurch wird unsre Naturerkenntniß zwar nicht

erweitert, aber doch als nothwendig und allgemeingültig bewährt und zur Würde einer strengen Wissenschaft erhoben. Die Mathematik bestimmt zwar nichts an den Naturobjekten als solchen, überhaupt, (sie liefert keine transzendentale Prinzipien von der Möglichkeit eines Naturobjekts überhaupt,) sondern sie bestimmt etwas an den besondern Objekten, in deren Formen die Objekte der Mathematik und in ihnen Verhältnisse a priori gegeben sind. Ihr Gebrauch erstrecket sich von der einen Seite (a parte ante) nicht so weit, (bis auf die transzendentalen Prinzipien), von der andern Seite aber (a parte post) viel weiter (bis auf Verhältnisse bestimmter Objekte), als der Gebrauch der Philosophie.

Aber so unentbehrlich auch diese beiden Wissenschaften zur Begründung einer Naturwissenschaft sind, so sind sie doch allein dazu nicht hinlänglich. Sie liefern blos die Form nicht aber den Stoff dieser Wissenschaft. Dieser Stoff aber sind die nicht auf Gerathewohl, sondern nach einer dieser Wissenschaft eigentlichen Methode angestellten Erfahrungen und Versuche. Diese, in Verbindung mit jenen beiden Wissenschaften, liefern

uns

uns erst eine vollständige wissenschaftliche Naturerkenntniß.

Die Mathematik dient nicht blos dazu, unsere Erfahrungen und die daraus gezogenen Folgerungen genauer zu bestimmen, sondern selbst dieselbe zu befestigen und ihre Richtigkeit zu beweisen.

Es ist z. B. eine allgemeine Erfahrung, daß alle Körper in der Nachbarschaft der Erde schwer sind, d. h. sich bestreben, nach deren Mittelpunkt sich zu bewegen. Die Kartesianer nehmen, zur Erklärung dieser Erscheinung, zu den Wirbeln ihre Zuflucht, daß nämlich eine gewisse feine Materie (Aether) sich in einem Zirkel um die Erde bewegt, und daher die Körper, die, wegen ihrer Unfähigkeit zu dieser Bewegung, derselben nicht folgen können, nach der Erde zu herunter drücken. Newton hingegen nimmt zur Erklärung dieser Erscheinung nichts mehr an als die Gesetze der Zentralkräfte. Die Mathematik bestimmt nicht nur das genaue Verhältniß dieser Zentralkräfte in jedem besondern Falle, sondern sie beweißt selbst die Wahrheit der neutonianischen und die

Falsch-

Falschheit der Kartesianischen Erklärungsart, auf eine unumstößliche Weise. Denn nach den Gesetzen von der Mittheilung der Bewegung muß die Geschwindigkeit dieses Wirbels um die Oberfläche der Erde, der Geschwindigkeit von der Bewegung der Erde um ihre Axe, gleich seyn. Nun kann aus der Größe der Erde und ihrer Umlaufszeit ihre Geschwindigkeit, und folglich auch die Geschwindigkeit des sie umgebenden Wirbels, bestimmt werden. Dieser Bestimmung zufolge aber, könnte ein durch diese Wirbelbewegung nach unten zu getriebener Körper nicht, wie es in der That ist, 15, sondern nicht mehr als einen halben Fuß Raum in einer Sekunde durchlaufen: dahingegen dieser Raum von 15 Fuß mit der auf die Gesetze der Zentralkräfte gegründeten Berechnung aufs genauste übereinstimmt. — So wurden auch die Kometen für in unsrer Atmosphäre entstehende Lufterscheinungen gehalten, bis man in den neuern Zeiten entdeckt hat, daß sich die Kometen weit über die Mondbahn hinaus entfernen; wodurch sie aus dem Range der Lufterscheinungen zu dem Range der Planeten erhoben worden sind.

In allen dergleichen Fällen dient die Mathematik, mit Hülfe der Erfahrungen und Beobach-

tun-

tungen, nicht blos zur Bestimmung der Größe, sondern auch der wahren Beschaffenheiten und Ursachen der Erscheinungen selbst. Sie dient nicht blos zur näheren Bestimmung sondern auch zur Berichtigung und Erweiterung unserer Naturerkenntniß.

Die Philosophie kann sich dieses Vorzugs nicht rühmen. Sie kann blos durch Aufstellung der Prinzipien der Erfahrungserkenntniß a priori, denselben Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit verschaffen, ja sogar manche ihrer Prinzipien berichtigen, sie kann aber dieselbe um nichts erweitern.

Aus der Philosophie wissen wir z. B. daß alles seine Ursachen haben muß. Die kritische Philosophie deduzirt den Begriff von Ursachen a priori aus der ursprünglichen Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens selbst, und schränkt seinen Gebrauch bloß auf Objekte der Erfahrung ein. Sie giebt aber kein Mittel an die Hand, die wahre Ursache irgend einer bestimmten Erscheinung zu erkennen, und von der aus Irrthum dafür gehaltenen zu unterscheiden. Genaue Erfahrungen

und

und Beobachtungen mit Hülfe der Mathematik müssen diesen Mangel ersetzen. Es fehlt uns aber noch bis jetzt eine Wissenschaft, die uns lehrt, wie man, nicht durch ein bloßes Herumtappen, sondern a priori, auf eine bestimmte, gerade zum Ziel führende, Art Erfahrungen, Beobachtungen und Versuche machen kann. Baco hat davon einige Methoden angegeben, die nachher mit glücklichem Erfolg gebraucht worden sind. Diese Methoden sind aber durch ihn nicht erschöpft und auf sichere Prinzipien zurückgeführt worden. Er trägt sie aphoristisch vor, sie haben bei ihm nicht die Form einer Wissenschaft. Aber so wie alle Künste und Wissenschaften schon vorher in Ausübung gewesen, ehe ihre Theorien erfunden worden sind, so ist es auch hier der Fall. Newtons großes Genie hat in seinen unsterblichen Werken, zu dieser Wissenschaft den Weg gebahnt. Seine Werke sind daher nicht blos der vielen und wichtigen Entdeckungen wegen, die sie enthalten, schätzbar, sondern auch deswegen, weil man aus der Art, wie er auf dieselbe gerathen, und welchen Gebrauch er davon gemacht hat, eine besondere Logik der Erfahrungserkenntniß abstrahiren kann.

Die

Die Naturwiſſenſchaft zielt darauf ab, unſerer Naturerkenntniß Einheit zu verſchaffen. Das unmittelbar wahrgenommene Realverhältniß von Urſache und Wirkung zwiſchen beſtimmten Objekten der Natur, iſt ein Gegenſtand unſrer Naturerkenntniß, nicht aber der Naturwiſſenſchaft.

Unſere Naturerkenntniß mag bis auf alle Objekte der Natur erweitert werden, ſo werden wir doch dadurch allein keine Naturwiſſenſchaft erhalten. Jene iſt der bloße Stoff, das Mannigfaltige, das erſt durch die hinzukommende Einheit die wiſſenſchaftliche Form erhält. Dieſe Einheit iſt entweder real, oder ſie wird als ſolche blos angenommen, oder ſie iſt blos idealiſch. So lange wir blos aus beſondern Erfahrungen wiſſen, daß a die Urſache von b; c die Urſache von d; e die Urſache von f ſey u. ſ. w. haben wir blos zerſtreute Naturerkenntniß. Können wir aber beweiſen, daß a die Urſache von b, b die Urſache von c, c die Urſache von d u. ſ. w. iſt; ſo haben wir eine verbundene wiſſenſchaftliche Erkenntniß von d. Iſt a ein für ſich beſtehendes wirkliches Objekt, das als Bedingung der Wirklichkeit

keit von b erkannt wird, ſo iſt a die Realurſache von b. Z. B. das Feuer iſt die Urſache der Wärme u. dgl. Die Karteſianiſchen Wirbel hingegen werden als Realurſache von der Schwere der Körper bloß angenommen. Dadurch würden wir (wenn dieſe Hypotheſe mit der Erfahrung übereinſtimmig wäre) ſo viel erhalten haben, daß wir anſtatt der bloßen Reflexionseinheit (Einerleiheit der Wirkung) eine objektive Einheit als deren Erklärungsgrund haben würden.

Ein entdecktes allgemeines Geſetz von einer gewiſſen Art Naturerſcheinungen iſt eine idealiſche Vernunfteinheit, und dient als Prinzip oder Erklärungsgrund aller dieſer Erſcheinungen. Sie iſt nicht als ein für ſich beſtehendes wirkliches Objekt, die Realurſache dieſer Erſcheinungen, ſondern blos die allgemeine Vorſtellung von der Wirkungsart derſelben, wie z. B. die Geſetze der Zentralbewegung. Die Zentralkräfte, d. h. die realen Urſachen dieſer Bewegungen ſind uns gänzlich unbekannt. Wir beziehen dieſe Wirkungsarten blos auf den Begriff von Urſache überhaupt. Durch die Benennung Zentralkräfte wollen wir andeuten, ein unbekann-

kanntes Etwas, das ſich zu der bekannten Zentralbewegung als Urſache zur Wirkung verhält. Die Wirkungsart hingegen oder die Geſetze dieſer Zentralbewegung ſind uns bekannt, und dienen uns zur Erklärung und Beſtimmung aller Erſcheinungen, wo ſie ſtatt finden. Die Neutonianiſche Philoſophie legt keine cauſas ocultas, die nicht einmal Naturerkenntniß verſchaffen, keine den Erfahrungen widerſprechende Hypotheſen, ſondern blos die reale aus Erfahrungen und Beobachtungen gegründete Natururſachen zum Grund, ſie beſchäftigt ſich aber hauptſächlich mit Aufſuchung der allgemeinen Naturgeſetze, d. h. mit der richtigen Beſtimmung der allgemeinen Wirkungsarten der Natur, und mit der Zurückführung aller Naturerſcheinungen auf dieſelbe. Sie läßt nur ſolche Hypotheſen zu, die nicht nur den Erfahrungen nicht widerſprechen, ſondern ſelbſt mit einem hohen Grade von Wahrſcheinlichkeit ſich aus denſelben herleiten laſſen. Da aber Newtons Werke tiefe Einſichten in die Mathematik vorausſetzen, und folglich nur von einem Mathematiker von Profeſſion verſtanden werden können, ſo hat Pemberton den Liebhabern zu Gefallen, in dieſem Werke einen Auszug davon geliefert. Er

mußte dieser Absicht gemäß, einige schwere Beweise entweder ganz weglassen, oder mit andern minder strengen, aber faßlichern, umtauschen. Man hat zwar mehrere Schriften dieser Art, worinn die Neutonianische Philosophie vorgetragen wird, aber keine, so weit ich weiß, ist von solchem Umfang und zugleich von solcher Faßlichkeit als die gegenwärtige. Schon dieses, daß Pemberton ein Zeitgenosse ja sogar ein vertrauter Freund von Newton war, und dieses Werk selbst des letztern Beifall erhalten hat, muß uns ein günstiges Vorurtheil für dasselbe erwecken.

Ich gerieth daher vor einiger Zeit auf den Gedanken, daß es nicht undienlich seyn möchte dieses Werk ins Deutsche zu übersetzen und that diesen Vorschlag einem gelehrten Freunde, der auch die Uebersetzung übernommen hat.

Wie dieselbe gerathen ist, mögen Andere beurtheilen. Was meine wenigen Anmerkungen anbetrift, so sind diese nicht dazu bestimmt, dunkle Stellen zu erläutern, da das Werk an sich faßlich genug ist: auch wollte ich nicht darinn die fehlenden Beweise ersetzen, denn dieses wäre dem

Plan

Plan des Werkes zuwider; sondern sie betreffen blos die Berichtigung einiger Prinzipien der Philosophie der Natur, worin ich hauptsächlich auf Kant's Metaphysik der Natur Rücksicht genommen, ihn aber nicht bloß abgeschrieben habe, sondern selbst in manchen Stücken von ihm abgewichen bin, wie z. B. in der Deduktion der Vorstellungen von Zeit und Raum. Sein Beweis von der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung ist etwas dunkel; ich mußte daher diesen Beweiß nach meiner eigenen Art führen. Bin ich in seinen Sinn eingedrungen, so will ich hierin blos als Kommentator betrachtet seyn: wenn nicht, so mag der Leser die Richtigkeit meines Beweises prüfen und mit dem Kantischen (den ich zugleich anführe) vergleichen. Die Konstruktionsart der zusammengesetzten Bewegung durch Verknüpfung einer absoluten mit einer relativen Bewegung, führe ich zwar aus demselben an; erkläre aber die Nothwendigkeit dieser Konstruktion auf eine von ihm verschiedene Art.

Ich wünsche übrigens (obschon dieser Wunsch vielleicht wie der des Onkel Tobias, manchem

Dok-

Doktor Schlop ungelegen kommen möchte) daß die Denker, die sich jetzt in zwei in einer langwierigen Fehde begriffene Hauptparteien theilen, (indem die eine sich von der Sklaverei der Dinge an sich losgemacht hat, alles aus sich selbst (aus dem Erkenntnißvermögen) schöpfen will (obschon der Fond dazu nicht hinlänglich seyn möchte) und alle diejenigen, die nicht Freiheit (in dem absoluten Sinn des Wortes) zur Losung haben, ohne Gnade an den Laternenpfahl knüpft; die andere dagegen allerhand Kabalen schmiedet, um die (wie sie es nennen) gesetzmäßige Oberherrschaft der Metaphysik wieder herzustellen,) daß sich diese Parteien, so bald als möglich, unter einander vergleichen, und mit vereinigten Kräften auf Erweiterung unsrer Erkenntniß arbeiten sollen. Der Unterschied zwischen der dogmatischen und kritischen Vorstellungsart mag an sich noch so groß seyn, so hat er doch auf unsre reale sich auf bestimmte Objekte der Natur beziehende Erkenntniß nicht den mindesten Einfluß.

Die Metaphysik war von Ewigkeit her unfruchtbar; die kritische Philosophie soll, wie einige ihrer Liebhaber behaupten mit wichtigen Folgen schwan-

schwanger seyn; die aber einige Kenner für bloßen Wind erklären. Macht aus der Seele was ihr wollt; ein logisches Subjekt, eine Einheit des Bewußtseyns, oder ein reales Objekt, eine einfache Substanz, und demonstrirt daraus ihre Unsterblichkeit! Mag die Vorstellung von Gott eine nothwendige Idee, oder ein realer Begriff eines nothwendigen Wesens seyn! Demonstrirt einen Gott aus der Moral, oder eine Moral aus Gott; laßt beide abhängig oder unabhängig von einander seyn! Wohin wird dieses alles Euch führen, und welchen richtigen Gebrauch könnt Ihr davon machen?

Aber sind diese Wahrheiten nicht schon an sich wichtig genug und erfodern sie nicht, wenn auch nur in dieser Rücksicht, alle unsere Aufmerksamkeit?

Ich muß gestehen, daß ich keine andere Wahrheiten für wichtig erkenne, als solche, die entweder wegen ihres praktischen Gebrauchs im gemeinen Leben, oder wegen ihres theoretischen Gebrauchs in Erfindung neuer Wahrheiten vielen Einfluß haben. Sind aber die gedachten Wahrheiten von dieser Art?

Ich erkenne die Wichtigkeit von der Festsetzung nothwendiger und allgemeingültiger Prinzipien; aber ich fordere zugleich, daß sie Prinzipien überhaupt, d. h. Quellen neuer Wahrheiten, seyn sollen, weil sie sonst zwar als Wahrheiten an sich nothwendig und allgemeingültig, aber keine Prinzipien seyn können, die aus der Erfahrung bekannten Gesetze der Association in der empyrischen Psychologie; der Attrakzion, Repulsion u. dgl. in der Naturlehre, sind zwar blos komparativ, nicht aber absolut nothwendig und allgemeingültig; aber dessen ungeachtet fruchtbar an vielen, mit einem hohen Grade der Zuverläßigkeit daraus zu ziehenden Folgerungen, deren sich jene transzendentalen oder metaphysischen Prinzipien nicht rühmen können.

Ich weiß, daß ich mir durch diese meine Freimüthigkeit, vt sunt mores eruditorum, eine harte Kritik zuziehen werde. Aber ich schätze die Wahrheit über alles, die alle parteiische Kritiken dieser Art überleben wird. Berlin am 24sten März 1793.

Salomon Maimon.

Einleitung.

Die Form, unter welcher Newton seine philoso-phischen Entdeckungen bekannt gemacht hat, hindert diejenigen, die sich nicht besonders mit dem Studium der Mathematik abgegeben haben, eine deutliche Kenntniß davon zu erlangen. Einst hatte er wirklich den Vorsatz gefaßt, den Theil seiner Erfindungen, der aufs Weltsystem Bezug hat, der allgemeinen Fassungskraft näher zu bringen; allein nach reiflicher Ueberlegung gab er diesen Plan wieder auf. Durch die Natur seiner Entdeckungen war es ihm schlechterdings unmöglich gemacht, anders als aus geometrischen Grundsätzen ihre Richtigkeit nach der Strenge zu erweisen, und er besorgte also, diejenigen, welche das ganze Gewicht seiner Beweise nicht fühlen könnten, möchten wenige Neigung haben, neue Meinungen, die so weit von den bis dahin allgemein angenommenen abwichen, annehmen zu wollen. Dieß bewog ihn, bloß für mathematische Leser zu schreiben, er gab sich weiter keine Mühe, seine Grundsätze auch denen verständlich zu machen, die seine Art zu schließen nicht verstanden, und also unmöglich bei der ersten Bekanntmachung seiner Entdeckungen von ihrer Richtigkeit überzeugt werden konnten. Jezt aber, da Newton's Lehre durch den einstimmigen

Beifall aller, die sie einsehen können, gleichsam festgestellt ist, jezt hat man Ursache zu wünschen, daß die Entdeckungen, die er in der Philosophie gemacht hat, allgemein bekannt seyn möchten. Bloß in dieser Absicht habe ich dies Werk geschrieben, und darum allein übergebe ichs der Welt.

Man hat sehr richtig angemerkt, daß nichts unsrer Seele angemessener sey, als Erkenntniß der Wahrheit; und daß das Verlangen darnach für alle Menschen etwas sehr anziehendes habe: der Vortheil in dieser Absicht andere zu übertreffen, scheint ihnen von sehr großem Werth, und sie schämen sich dagegen, unwissend zu seyn, oder in Irrthümer zu gerathen. Nirgends leuchtet dies Verlangen deutlicher hervor, als aus der Begierde, womit sich fast jedermann auf die Erforschung der Naturwirkungen legt. Auch wird es nicht schwer halten, den Grund einer solchen Leidenschaft anzugeben, wenn man bedenkt, daß unser Durst nach Kenntnissen eine Folge von jenem Geschmack für das Schöne ist, worinn einer der größten Vorzüge des Menschen vor den Thieren liegt. Die Thiere, denen die Vernunft versagt ist, theilen mit uns die Vergnügen, die aus den Sinnen und aus den körperlichen Begierden entspringen; allein in unsern Seelen liegt zugleich ein weit höherer Sinn, durch den wir für Empfindungen empfänglich sind, welche die Thiere nimmermehr fühlen können. Daher dieser Reiz, den wir in allem finden, was Anmuth und Zierlichkeit heißt,

es

es liege in Gedanken oder in Handlungen. Der Gesichtskreis der menschlichen Seele ist zu weit, als daß sie sich allein auf dasjenige einschränken könnte, was mit der Fürsorge für die Bedürfnisse des Lebens in Beziehung steht. Daher der Ursprung der Dichtkunst, der Beredsamkeit, und fast aller Künste: und eben daher auch das Vergnügen, welches deutliche Begriffe in uns hervorbringen, und das so mächtige Verlangen nach Erweiterung unsrer Einsichten. Unter allen Gegenständen unsers Forschens aber ist nichts entzückender als das Schauspiel der Natur; denn der Urheber unsers Daseyns hat eine so große Uebereinstimmung zwischen unserm Geschmack und zwischen unsrer Lage hervorzubringen gewußt, daß wir uns beim Anblick seiner göttlichen Werke von Verwunderung gleichsam hingerissen fühlen.

Wenn aber Geister, die für das Denken geschaffen sind, von Natur einen Reiz darinn finden, dem Studium der natürlichen Philosophie nachzuhängen, so muß dieser Reiz um vieles erhöht seyn, seitdem Newton so große Fortschritte auf dem richtigen Wege gemacht hat, der zur Kenntniß der Natur führt. Bis auf ihn hatte man einen so erheblichen Gegenstand mit erstaunlicher Nachläßigkeit behandelt. Einige wenige Weltweise ausgenommen, die einer vernünftigen Methode nachgingen und dadurch das Glück hatten, einige Lichtstrahlen aufzufassen, vermittelst deren sie die Ursachen einiger wenigen Phänomene enthüllten, haben

die

die übrigen Schriftsteller über die Physik diese Wissenschaft gerade so abgehandelt, als wenn sie zu verstehn geben wollten, daß sie selbst aller Hoffnung, jemals zum geringsten Grade von Gewißheit zu gelangen, gänzlich entsagt hätten. Sie waren gewohnt, Muthmaßungen zu wagen, die sie als Wahrheiten ansahn, so bald sie nur irgend eine Art von Beziehung zwischen ihnen und den Erscheinungen wahrnahmen. So gänzlich außer Stande von irgend etwas Grund anzugeben, unternahmen sie dennoch nichts geringeres als ganze Systeme, und versprachen sehr zuversichtlich, alle Tiefen der Natur zu ergründen, als wenn einige schwache und oberflächliche Anstrengungen des menschlichen Verstandes schon hinreichend wären, um die verborgenen Ursachen der Naturwirkungen auszuspähn, die von einer unendlichen Weisheit erdacht und angeordnet sind. Dies war ihre Verfahrungsart, da es doch durchaus kein anderes Mittel giebt, bei einem so schweren Unternehmen glücklich zu seyn, als wenn man Schritt vor Schritte mit aller möglichen Aufmerksamkeit und Anstrengung fortschreitet. Bei alle dem wird der gröste Theil der Naturwunder für uns ein unauflösliches Räthsel bleiben.

Diese Nachläßigkeit in Anwendung der gehörigen Mittel zur Erweiterung unsrer Kenntnisse, verbunden mit der Verwegenheit des Unternehmens selbst, sah schon der berühmte Baco für ein Hinderniß an, wodurch alle Fortschritte in der Naturkunde auf immer gehemmt

gehemmt werden müsten a). Dieser grose Mann schrieb zuerst geradezu gegen solch eine Art zu philosophiren und zeigte die Ungereimtheit derselben in seinem vortreflichen Werke, das er Novum Organum Scientiarum nannte. In eben diesem Werk hat er die richtige Methode angegeben, welcher man folgen muß.

Man kann, spricht er, nur zwei Wege einschlagen, um zur Kenntniß der Natur zu gelangen. Entweder man springt unbedachtsam von einigen obenhin gemachten Beobachtungen über die Dinge zu allgemeinen Grundsätzen, und bauet hernach ohne weitere Prüfung ein System auf diese Grundsätze, als wenn es lauter gewisse und unwiderlegliche Principien wären; oder man geht auch (und diese Methode erklärt er für die einzige taugliche, die aber bis zu seiner Zeit noch nicht gebraucht worden war) vorsichtig und mit abgemessenen Schritten vorwär[illegible], und setzt die Feststellung allgemeiner Grundsätze, als das letzte Resultat unsers Forschens, immer weiter hinaus b). Was die erste dieser beiden Methoden anbetrift, die sich das Recht anmaaßt, vermittelst einiger nichtsbedeutenden Distinctionen die Schwierigkeiten aufzulösen, die man einigen ihrer vermeintlichen Grundsätze entgegenstellt c); so behauptet er, daß sie von keinem glücklichen Erfolg seyn könnte, wenn sich gleich das ganze menschliche Geschlecht bis

a) Nov. Org. Scient. L. I. Aph. 9. b) Ib. ibid. Aph. 19
c) Ibid. Aph. 25.

bis an der Welt Ende darauf legte, weil dieser ursprüngliche Fehler im ersten Verdauen der Seele (um seine Ausdrücke beizubehalten) sich in der Folge nicht wieder verbessern läßt [d]). Dadurch wollte er anzeigen, daß man, wenn man einen falschen Weg einschlägt, zwar vorwärts komme, aber nimmer das Ziel erreichen kann. Man hat sich deſto mehr vor dem Unfall zu fürchten, daß man das Ziel nicht erreichen werde, da nur ein schmaler Fußsteig zu ihm führt. Wer diesen Fußsteig nicht findet und dennoch vorwärts dringen will, muß sich schlechterdings auf dem weiten Gefilde der Natur verirren.

Um zu beweisen, wie unmöglich es sei, daß man bei einer so unrichtigen Art zu philosophiren glücklich seyn könne, zählt Baco eine Menge falscher Begriffe auf, womit unsre Seele gleichsam angefüllt ist, Begriffe, die selbst für diejenigen gefährlich werden, die auch so glücklich sind, den richtigen Weg zu treffen, der zur Erkenntniß der Natur führt [e]).

Dieser vortrefliche Schriftsteller hat die falschen Vorstellungen, die hiebei in Betracht kommen, unter vier Hauptclassen gebracht [f]).

Die erste dieser Classen enthält die Vorurtheile, denen wir als Menschen, durch die Unvollkommenheiten

d) Errores radicales et in prima digestione mentis ab excellentia functionum et remediorum sequentium non curant &c.

e) Aph. 28. f) Aph. 39.

ten unsrer Sinne und unsrer Seelenkräfte unterworfen sind g): indem die Feinheit der Natur, wie dieser scharfsinnige Schriftsteller sehr wohl bemerkt, ungleich größer ist, als die Feinheit unsrer Sinne und unsrer feinsten Schlüsse h). In diese Classe rechnet er unsre Neigung, den natürlichen Dingen eine gewisse Einfachheit und Regelmäßigkeit zuzuschreiben, die blos in unsrer Einbildungskraft wirklich sind. Er erläutert seine Gedanken durch folgende Beispiele: die Meinung, daß die Planeten sich in vollkommenen Kreislinien bewegen — die Aufzählung des Feuers unter den Elementen, das die drei andern Elemente umgränzen soll — und die Voraussetzung, daß jedes dieser Elemente, wenn man bei der Erde anfängt, gerade zehnmahl feiner ist, als das vorhergehende i). Hierher gehört auch die unerweisliche Behauptung des Descartes, daß alle Körper nur aus dreierlei Materien bestehn k); so wie auch die Meinung eines andern Weltweisen, daß das Licht, wenn es durch verschiedene Mittel geht, gerade die Brechung erleidet, wodurch seine Bewegung am meisten erleichtert wird l). Die zweite Neigung zum Irrthum, die Baco unter dieser ersten Hauptclasse begreift, ist die Vorliebe aller Menschen für alle Meinungen, die sie einmahl angenommen und eine Zeitlang gehegt haben. Aus dieser Art von Wohlwollen für diese Meinungen suchen sie die Erscheinungen mit denselben zu ver-

g) Aph. 21. h) Aph. 50. 24. i) Aph. 45. k) Descartes Princ. Phil. part. 3. §. 52. l) Fermat. in Oper. p. 156.

vereinigen, und übersehn eben deshalb alles, was einer Vereinigung, die ihnen so angenehm ist, hinderlich seyn möchte. Gerade auf diese Weise verfahren diejenigen, die der Sterndeuterei nachhängen, oder an Träume glauben und überhaupt alle, die einen ähnlichen Aberglauben hegen. Diese Leute behalten sehr sorgfältig jede Kleinigkeit, die nur zur Bestärkung ihrer Vorurtheile dienen kann, und vergessen alles, was im Stande wäre, sie zu zerstören [m]). Auch giebt es noch ein anderes Hinderniß, wodurch die Erlangung aller wahren Einsichten erschwert wird, und welches dieser bewundernswerthe Schriftsteller ebenfalls unter dieser Rubrik aufführt, nämlich: wegen der Schwachheit und Unvollkommenheit unsrer Sinne entgehen unsrer Wahrnehmung viele Dinge, die auf die Hervorbringung der Naturwirkungen den größten Einfluß haben, und unsre Seelen werden am meisten durch die gereizt, die den stärksten Eindruck auf unsre Empfindungswerkzeuge machen, und eben daher unsre Aufmerksamkeit verwirren [n]). Dies ist der Grund, warum Descartes und seine Anhänger, da sie die Gestalt und Bewegung der Körper deutlicher als ihre übrigen Eigenschaften wahrnahmen, auch bloß von der Gestalt und der Bewegung der Theile in der Materie ihre Erklärungen aller Naturerscheinungen hergeleitet haben. Auch merkt Baco an, daß diese Quelle des Irrthums die wichtigste unter allen ist [o]), weil sie zum vorzüglichsten Prin-

m) Aph. 46. n) Aph. 50. o) Aph. 50

Princip in einem System der Philosophie gedient hat, das vor noch kurzer Zeit allgemein angenommen war.

Dies sind die hauptsächlichsten Untereintheilungen, worinn dieser Schriftsteller die erste Classe unsrer falschen Begriffe eintheilt. Die zweite begreift die Irrthümer in sich, denen die verschiedenen einzelnen Menschen unterworfen sind p). Einer davon folgt aus einer schon angeführten Bemerkung; denn so wie wir alle dazu geneigt sind, uns von Vorurtheilen beherrschen zu lassen, so ist auch die Naturkunde besonders durch die starke Vorliebe erstaunlich verunstaltet worden, die manche Männer für diesen oder jenen Theil der Wissenschaft hegten, worinn sie sich für Erfinder ansahn, oder worauf sie einen beträchtlichen Theil ihrer Zeit verwandt hatten. Sie setzten sich gar leicht in den Kopf, daß dieser Theil beim Studium der Naturphilosophie von weit größerm Gebrauch seyn müsse, als er es in der That ist. Aristoteles z. B. verwandelte seine Physik in dialectische Spitzfindigkeiten; und die Chemiker haben behauptet, daß man nur vermittelst ihres Feuers in den Schooß der Natur hineindringen könne q). Einige sind durch eine übertriebene Verehrung der Alten verblendet, andere durch eine noch weit lächerlichere Vorliebe für die Neuern; denn es giebt nur sehr wenige, die gelehrt und einsichtsvoll genug wären, um den Alten und den Neuern genaue

Gerech-

p) Aph. 53. q) Aph. 54.

Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen [r]). Baco fügt hiebei noch die Richtung des Geistes hinzu, die man bei den meisten Menschen wahrnimmt, und vermöge welcher einige sehr geneigt sind, die Aehnlichkeiten an den Dingen zu bemerken, andre aber das Talent besitzen, ihren Unterschied aufzufassen. Beide Neigungen sind von sehr grossem Nutzen, nur müssen sie in gewissen Schranken bleiben, und niemanden zu allgemeinen Behauptungen oder zu unnützen Spitzfindigkeiten verleiten [s]).

Eine dritte Quelle falscher Begriffe ist nach Baco die Gewohnheit, sich im gewöhnlichen Sprachgebrauch unbestimmter Ausdrücke zu bedienen, wodurch eine unendliche Menge von Wortstreitigkeiten in philosophischen Untersuchungen entstanden ist, wie dies ein andrer großer Weltweiser [t]) nachher weitläuftiger aus einander gesetzt hat. Dies geht so weit, daß Baco sogar der Meinung ist, eine sorgfältige Erklärung aller Ausdrücke sei noch nicht einmal hinlänglich, um dieser Unbequemlichkeit abzuhelfen [u]). Hierinn möchte er auch wohl Recht haben; denn die gewöhnliche schwankende Bedeutung der Worte, wird selbst alsdann, wann sie durch Erklärungen näher bestimmt ist, noch der Seele vorschweben, und man wird unaufhörlich auf seiner Hut seyn müssen. Ein auffallendes Beispiel davon haben

r) Aph. 56. s) Aph. 55. t) Locke de l'Entendement Humain I. III. u) Nov. Org. Aph. 59.

haben wir an den berühmten Streitigkeiten, die in der Philosophie über den Gebrauch des Worts Attraction (anziehende Kraft) entstanden sind — ein Wort, dessen wir in der Folge besonders werden erwähnen müssen [v]). Die Ausdrücke, bei deren Gebrauch man so vorzüglich behutsam seyn muß, sind hauptsächlich von zweierlei Art. Einige sind Nahmen für bloß selbsterdachte Dinge [w]), und müssen eben deshalb schlechterdings ausgemärzt werden; allein andre gehen auf etwas Wirkliches, obgleich ihre Bedeutung nicht völlig genau bestimmt ist [x]). Die letztern muß man allerdings beibehalten, aber ihre Bedeutung muß aufgeklärt und, so weit es nur möglich ist, von aller Dunkelheit frei gemacht werden.

Die letzte Hauptclasse von Irrthümern begreift diejenigen in sich, die aus den verschiedenen Secten der falschen Philosophie entstehn. Unser Schriftsteller zeichnet drei darunter als vorzüglich aus: die Secten der Sophisten, der Empiriker und der Abergläubigen [y]). Unter der ersten denkt er sich eine Philosophie, die sich auf bloße Speculationen ohne Erfahrungen stützt [z]): in der zweiten hängt man blind an den Erfahrungen, ohne durch die Hülfe der Vernunft einigen Vortheil davon zu ziehn [a]): und die letzte besteht in irrigen Begriffen

v) Am Schluß dieses Werks. w) Nov. Org. L. I. Aph. 59. x) Ibid. Aph. 60. Ibid. Aph. 62. z) Aph. 63. a) Aph. 64.

sen von der Natur, die, durch irgend eine falsche Religion oder durch irgend eine falsche Auslegung der wahren, der Seele eingeprägt sind [b]).

Dies sind die vier Hauptquellen, woraus nach der Meinung unsers scharfsinnigen Denkers die Irrthümer der Weltweisheit zu uns geflossen sind; und er macht die sehr richtige Bemerkung, daß die unrichtige Methode in der Philosophie, gegen die er zu Felde zieht [c]), sehr zu ihrer Befestigung dient, anstatt daß sie dazu beitragen sollte, diese Vorurtheile aus dem Wege zu räumen [d]). Mit Recht nennt also dieser große Geist eine solche Philosophie die Mutter des Irrthums und die Todfeindin aller Wissenschaft [e]). In der That, was kann man auch anders einerndten, als Irrthümer, wenn man in Ansehung der Gesetze und der Werke der Natur so anmaßend verfährt? Besitzen wir Weisheit genug zur Bildung einer Welt, und ist eine leichte Anstrengung unsrer Aufmerksamkeit schon hinreichend, um die geheimsten Triebwerke zu enthüllen, vermittelst welcher Gott diese materielle Welt regiert, und um uns zu den ersten Grundgesetzen der Dinge hinaufzuschwingen? Welche abentheuerlichen Hirngespinste hat nicht diese unsinnige Methode ans Licht gebracht? Welche Hypothese, auch der scharfsinnigsten Köpfe, ist nicht, nach einer aufmerksamen Prüfung nicht allein über den Haufen

b) Aph. 65. c) Supr. §. 4. 5. d) Nov. Org. L. I. Aph. 69.
e) Ibid.

fen geworfen, sondern sogar lächerlich und ungereimt gefunden worden? Jeder neue Schritt in der wundervollen Wissenschaft der Natur entdeckt uns immer mehr die Eitelkeit unsrer Muthmaßungen. Harvey stürzte durch die einzige Entdeckung vom Umlauf des Geblüts alle Lehrgebäude über die thierische Oekonomie von Grund aus um, die man seit mehrern Jahrhunderten errichtet hatte. Aselius zeigte durch die Entdeckung der Milchgefäße, wie unrichtig Naturforscher und Philosophen sich eingebildet hatten, daß der nahrhafte Theil der Speisen von den Blutadern eingesogen würde, da wo dieselben mit den Eingeweiden in Gemeinschaft stehn: Pecquet bewies hernach, als er den Brustgang des Milchsafts entdeckte, eben so augenscheinlich, wie weit man von der Wahrheit entfernt war, als man noch nach der Entdeckung der Milchgefäße darauf beharrte, daß der Nahrungsbrei sogleich in die Leber gebracht und dort in Blut verwandelt werde.

Da es nach diesem allen sehr einleuchtend war, wie ungereimt es sei, ein Natursystem auf Muthmaßungen zu gründen, weil die Erfahrung uns lehrt, wie weit die Naturwirkungen über unsre schwachen Begriffe davon erhaben sind; so zeigt anderntheils der erstaunliche Erfolg einer vernünftigeren Methode, daß der Urheber unsers Daseyns uns nicht durchaus aller Mittel beraubt hat, uns in der Betrachtung seiner Weisheit zu freuen. Baco selbst versichert, daß man auf dem richtigen Wege in Erforschung der Natur un-

aus-

ausbleiblich zu den erhabensten Entdeckungen gelangen müsse, und beruft sich auf die Erfahrung des menschlichen Geschlechts. Wenn man jemandem, spricht er, die Gewalt der Kanonen beschriebe, der diese mörderischen Werkzeuge bloß nach ihren Wirkungen kennte, so möchte er mit einigem Schein von Vernunft voraussetzen, daß in ihrem Innern Räder und andere mechanische Werkzeuge auf eine ihm undenkbare Art mit einander verbunden wären; aber nimmermehr würde er darauf fallen, daß ihre unermeßliche Gewalt von einer besondern Materie herrührt, die durch ihre Entzündung eine so heftige Wirkung hervorbringt: denn in der That würde er kein Beispiel einer so erstaunlichen Erscheinung anders entdecken, als in den Erdbeben und im Gewitter, die er wahrscheinlich für erhöhte Kräfte der Natur ansehn würde, welche bei weitem alles überträfen, was der Mensch durch die Kunst nachahmen kann. Eben so, wenn jemand, der nicht wüste, was die Seide ist, ein seidenes Kleid sähe; so würde es ihm warlich nicht einfallen, daß ein so starker Zeug von einem kleinen Insect gesponnen und aus den Eingeweiden dieses Thiers gekommen sei: er würde es vielmehr für ein ähnliches Product als Wolle, Baumwolle oder Leinwand halten. Oder wenn uns jemand vor Erfindung der Magnetnadel gesagt hätte, ein anders Volk sei im Stande, vermittelst einer sehr einfachen Maschine, die Lage der Weltgegenden weit leichter auszufinden, als wir; was hätten wir uns anders dabei denken können, als daß die astronomischen Werkzeuge

dieses

dieses Volks zu diesem Behuf bequemer seyn müßten, als die unsrigen? Eine so wunderbare Eigenschaft, wie der Magnet an sich hat, konnte vorher auch nicht einmahl gemuthmaßet werden f).

Nach den Grundsätzen dieses Weltweisen muß man niemals, unter welchem Vorwande es auch sei, in Ansehung der Kräfte und Gesetze der Natur Muthmaßungen Raum geben, sondern allen möglichen Fleiß auf die Erforschung der wahren und wirklichen Gesetze wenden, wonach Gott die Welt regiert. Zuerst muß der Philosoph aufmerksam darauf seyn, das was für ihn faßlich ist von dem zu unterscheiden, was ihm zu hoch liegt, er muß sich nie für geschickter und einsichtsvoller halten, als er in der That ist, immer mit langsamen Schritten vorwärts schreiten, und nie einen Fuß weiter setzen, bis der andre vorher recht fest steht; er muß stufenweise in der Erforschung der Naturursachen weiter gehn; muß vorher die unmittelbare Ursache einer Erscheinung gewiß wissen, ehe er an die Entdeckung der entferniteren denkt. So muß man die Weltweisheit vervollkommnen: diese Methode trachtet nicht nach erhabenen Speculationen, die sich in den Wolken verlieren; aber darum ist sie nicht weniger vortheilhaft: wenn wir sie befolgen, werden wir vielleicht den Unwissenden nicht sehr einsichtsvoll scheinen, aber unsre wirk-

f) Nov. Org. L. I. Aph. 109.

wirklichen Kenntniſſe werden dadurch Gewißheit und Erweiterung erhalten. Auch würde man nur mit Unrecht dieſer Methode vorwerfen, daß die Anhänger einer Hypotheſe ſich anheiſchig machen, alles zu erklären. Das ſind leere Verſprechungen, die Newton niemals hat thun wollen; aber ohne etwas zu verſprechen, gab er dennoch viel. Uebrigens darf der Philoſoph nicht glauben, daß ſeine Mühe verloren ſei, wenn er bei einer entdeckten Urſache ſtille ſtehn muß, ohne zu einer entferntern, und noch weit weniger zu der allererſten Urſache der Erſcheinung, die er vor Augen hat, hinaufſteigen zu können; denn wenn er nur Eine Urſache hinlänglich darthut, ſo iſt er doch ſchon bis dahin in die wahre Einrichtung der Natur eingedrungen, er hat doch ſchon einen feſten Grundſtein zu dem Gebäude gelegt, das er in Zukunft vielleicht glücklich genug iſt aufzuführen. Er hat ſich nun den Weg frei gemacht, um zu entfernteren Urſachen zu gelangen, und kann unterdeſſen von der Einſicht in dieſe Mittelurſachen ſchon großen Vortheil ziehn. Darinn liegt der große Unterſchied zwiſchen wahrer und falſcher Philoſophie, daß die erſte die natürlichen Urſachen zu wirklichem Vortheil anwendet. Wozu aber können chimäriſche Urſachen dienen, die nur auf Hypotheſen gegründet ſind? Aus dem was wir eben über die entfernteren Urſachen geſagt haben, folgt, daß jede Entdeckung einer nähern Urſache immer ſchon ſehr vortheilhaft ſeyn muß. Wir wiſſen z. B. daß das Waſſer in den Pumpen wegen des Drucks, den die Schwere oder die Elaſticität der Luft hervor-

hervorbringt, in die Höhe steigt; und ob wir gleich die ersten Ursachen dieser Elasticität und dieser Schwere zu entdecken nicht im Stande sind; so muß uns doch die bloße Kenntniß dieser Eigenschaften der Luft schon Vortheil schaffen. Wenn wir den Grad der Kraft angeben können, womit sie wirken, so werden wir zu berechnen vermögen, was man von ihnen erwarten darf, und welches die größte Höhe sey, bis zu welcher das Wasser in der Pumpe gehoben wird: Dies wird uns schon davon abhalten, daß wir uns keine unnütze Mühe darum geben, die Wirkung dieser Maschienen höher, als ihre Natur es erlaubt, treiben zu wollen, anstatt daß wir sonst viel Zeit und Mühe bei solch einem Unternehmen hätten verlieren können. Welch einen beträchtlichen Theil ihrer Muße haben nicht die Naturforscher vergebens darauf verwandt, die Telescope dadurch zu vervollkommnen, daß sie den Gläsern eine neue Gestalt gäben, bis Newton bewies, daß die Wirkungen der Fernröhre durch eine andre als die angenommene Ursache eingeschränkt würden — durch eine Ursache, welcher man schlechterdings durch keine Veränderung in der Gestalt des Glases abhelfen könnte? Wir werden es in der Folge auseinandersetzen, wie Newton verfuhr, um die Wirkungen der Fernröhre zu erhöhen und zu verbessern s). Hier wollen wir lieber noch durch einige neue Beispiele den unterscheidenden Charakter der wahren Philosophie, wovon hier die Rede

s) B. III. C. 4.

ist, ins Licht zu setzen suchen. Es war keine unwichtige Entdeckung, daß die Zusammenziehung der Muskeln die Glieder der Thiere in Bewegung setzt, obgleich die erste Ursache dieses Zusammenziehens uns verborgen ist, und uns vielleicht auf immer unbekannt bleibt; denn die Entdeckung, wovon wir jezt sprechen, so mittelmäßig sie auch ist, hat doch eine Menge von Gedanken über den wunderbaren Bau und über die Kraft der Muskeln veranlaßt. Die Einsicht, daß die Nerven bei allen thierischen Verrichtungen sehr stark mitwirken, nähert uns schon mehr der ersten Ursache und öffnet unsern Speculationen über diese Materie ein weites Feld. Je weiter man hierinn fortrückt, desto mehr ist man im Stande, den Theilen des menschlichen Körpers ihre natürliche Bewegung wieder zu geben, eben weil man die Stellen kennt, von wo diese Bewegung entspringt: diese Nachforschungen darum zu verabsäumen, weil man sie nicht zu Ende bringen kann, würde höchst lächerlich seyn. Alle Welt ist darüber einstimmig, daß Galiläi der Naturkunde einen wesentlichen Dienst geleistet hat, als er bewies, wie wir in der Folge sehen werden, daß die Kraft der Körper, die wir Schwere nennen, sie mit einer gleichmäßig vermehrten Geschwindigkeit gegen den Mittelpunkt der Erde treibt[h]; und daß ein Körper, den man vorwärts wirft, vermittelst eben derselben Kraft eine krumme Linie beschreiben muß, welche die Geometer eine Parabel nennen[i]: indessen kennen

wir

h) B. I. C. 2. §. 14. i) Ebend. §. 35. u. f.

wir doch die Ursache der Schwerkraft nicht. Allein obgleich wir den Ursprung dieser Kraft nicht wissen: so können wir doch ihre Wirkungen bestimmen. Jedermann weiß, wie viel Zeit ein gerade herabfallender Körper braucht, um von einer gegebenen Höhe zu fallen: wenn er vorwärts geworfen wird; so können wir zum voraus die Linie, die er beschreibt; wir wissen zu bestimmen, welche Richtung er nehmen, und mit welchem Grad von Geschwindigkeit er geworfen werden muß, um ein vorgeschriebenes Ziel zu treffen; und er wird mit einer Kraft dahin kommen, die man ebenfalls zum voraus angeben kann. Newton hat uns überdem gezeiget, daß sich diese Schwerkraft bis an den Mond ausdehnt und eben die Wirkungen auf ihn äußert, die wir an einem jeden uns umgebenden Körper gewahr werden würden, wenn er in solch einer Entfernung von uns wäre k): er hat auch bewiesen, daß alle Planeten von der Schwerkraft der Sonne angezogen werden, und sich unter einander anziehn; und daß die Bewegungen eines jeden von den Wirkungen dieser Kraft abhängig sind. Er hat alle diese Wahrheiten aus geometrischen Grundsätzen hergeleitet, die gar nichts von ihrer Beweiskraft dadurch verlieren, daß man die Ursache nicht kennt, warum sich zwei Körper gegenseitig gegen einander neigen. Unter eben diesem Vorwande könnte man eben so wohl die Neigung bezweifeln wollen, welche die Körper gegen den Mittelpunkt der Erde zieht, oder die eben angezeigten Sätze Galiläi's, die alle auf

eben

k) B. II. C. 3. §. 3. 4.

eben diesem Grundsatz beruhn. Wie Galiläi einleuchtender, als irgend jemand vor ihm darthat, was für Wirkungen in den Körpern durch ihre Neigung gegen die Erde hervorgebracht würden; so hat auch Newton durch die Entdeckung, daß sich der Mond gegen unsre Erdkugel neigt, sehr viel zur Erweiterung unsrer Kenntnisse von den Bewegungen der Himmelskörper beigetragen. Diese Neigung, in Verbindung mit derjenigen, wovon er gegen die Sonne getrieben wird, hat ihn in den Stand gesezt, von den unregelmäßigen Bewegungen des Mondes bessre Rechenschaft geben zu können, als es irgend ein Sternkundiger durch die bloße Hülfe der Beobachtungen jemals vor ihm gekonnt hat [l]); auch findet man die Bewegung der Kometen, die eine besondere Classe von Himmelskörpern ausmachen, jezt ziemlich genau bestimmt, da man vordem nichts davon wuste [m]).

Man wird vielleicht glauben, daß so erstaunliche Entdeckungen sogleich ein verwunderungsvolles Stillschweigen verursachten; allein gerade das Gegentheil. Eben daher, weil diese Philosophie sich bescheiden in den engen Gränzen hielt, die unsern Seelenkräften vorgeschrieben sind, eben daher, weil sie mehr geneigt war, ihre Unwissenheit zu gestehn, als sie durch lächerliche Kunstgriffe verheimlichen zu wollen, eben daher nahm man Gelegenheit zu dem Vorwurf, daß Newton wunderbare Ursachen und die qualitates occultas (verborgene Eigenschaften) der Scholastiker einführen wolle.

Die

l) B. II. C. 7. m) C. 4.

Die erste dieser Anklagen ist sehr sonderbar. Wenn man unter dem Namen wunderbarer Ursachen solche versteht, die uns oft erstaunlich scheinen; so kann man in dieser Bemerkung nichts anstößiges finden; denn aus allen Werken der Natur leuchtet so sehr eine unbegränzte Weisheit und Macht hervor, daß sie immer mehr unsre Verwunderung erregen müssen, je näher wir sie erkennen; und es ist einleuchtend, daß man hier das Wort „wunderbar" nicht in der gewöhnlichen Bedeutung nehmen muß, weil hier vom gewöhnlichen Gange der Natur die Rede ist. Der zweite Vorwurf, als wenn die Ursachen, die Newton angiebt, verborgene Ursachen wären, weil er gesteht, daß er nicht weiß, wovon sie abhängen, läuft auf eine wahre Zweideutigkeit hinaus. Die Anhänger der neutonianischen Philosophie räumen nicht nur ein, daß es eine Menge von Dingen giebt, die ihnen verborgen sind, sondern sie fordern sogar, daß man auf diese Dinge besonders merken soll, da es Gegenstände sind, die einer weitern Aufklärung bedürfen. Dies weicht doch warlich gar sehr von dem Verfahren der Scholastiker mit ihren sogenannten verborgenen Ursachen ab. Da die verborgenen Ursachen bei jenen auch ihre Wirkungen auf eine verborgene Art hervorbringen, deren Wahrnehmung uns unmöglich fällt; so haben sie auch gar nicht weiter gehn wollen, und haben ihnen eine ungeheure Wirksamkeit beigemessen, ohne durch das geringste Phänomen dazu berechtigt zu seyn. Sie schrieben, zum Beispiel, das Steigen des Wassers in einer Pumpe, ich

weiß

weiß nicht, was für einem Abscheu der Natur vor dem Leeren zu, die sie ihr beizulegen beliebten. Diese Bemerkung war nicht ganz ohne Sinn, weil sich das Wasser in einem Raum, wo sonst keine bemerkbare Materie vorhanden ist, seiner Natur zuwider, in die Höhe bewegt; und weil also dieser leere Raum, den man durch Erhebung des Stempels hervorgebracht hat, die scheinbare Ursache vom Steigen des Wassers ist. So lange wir aber nicht wusten, wie diese Kraft, die man den Abscheu vor der Leere nannte, sichtbare Wirkungen hervorbrächte; bezeichnete man bloß eine besondre Wirkung der Natur mit einem eignen Namen, anstatt in der Erkenntniß derselben weiter zu kommen. Da man diesen vermeinten Abscheu hernach allgemeiner machte, und ihn für eine so wesentliche Eigenschaft aller Materie ansah, daß es gar keinen leeren Raum geben könne; so wurde die Ungereimtheit noch größer, als man endlich entdeckte, daß das Steigen des Wassers nur durch den Druck der Luft bewirkt werde, und mit der Stärke dieser Ursache gleiche Gränzen habe. Der scholastische Sprachgebrauch, der von den verborgenen Eigenschaften als von eben so vielen wesentlichen Verschiedenheiten in den Substanzen sprach, woraus die Körper zusammengesetzt sind, war ganz gewiß etwas sehr Unsinniges; weil er alles weitere Forschen hemmte. Solche Folgen aber sind bei der Betrachtung einiger Naturursachen, die man nicht für die ersten ausgiebt, durchaus nicht zu befürchten. Wie will man jemals anders bis zu den ersten Ursachen gelangen, als wenn

man

man alle Ursachen gesammlet, die wir entdecken können? Sind alle ursprünglichen und wesentlichen Eigenschaften der Materie so leicht zu finden, daß keine von ihnen unserm Blick entgehen kann? Das ist nicht sonderlich wahrscheinlich. Weit wahrscheinlicher ist es, daß, wenn uns durch Hülfe unsrer ersten Beobachtungen einige dieser wesentlichen Eigenschaften bekannt geworden sind, eine tiefere Untersuchung uns noch mehrere andere kennen lehren wird.

Um aber diesen Artikel von den wesentlichen Eigenschaften der Materie in sein volles Licht zu setzen, muß man bedenken, daß die Materie, die Gott zur Bildung des Weltalls brauchte, gewisse Eigenschaften besitzt, wodurch sie tauglich wird, dem Zweck Gottes bei ihrer Schöpfung zu entsprechen. Jede Eigenschaft, die ein Partikelchen dieser Materie besitzt, und die nicht bloß eine Folge von der Vereinigung dieses Partikelchens mit andern Theilen der Materie ist, kann man eine wesentliche Eigenschaft nennen: da hingegen alle übrigen den Körpern zukommenden Eigenschaften, die aus ihrer besondern Gestalt oder Zusammensetzung entspringen, der Materie, woraus solche Körper zusammengesetzt sind, nicht wesentlich zukommen; weil man, um die Materie dieser Körper solcher Eigenschaften zu berauben, den Körper nur zerlegen darf, ohne in der ursprünglichen Beschaffenheit eines einzigen Theilchens von dieser materiellen Masse, irgend etwas zu verändern. Wir halten deshalb Ausdehnung und Undurchdringlichkeit für die zwei wesentlichen Eigenschaften der

Ma-

Materie, weil beide von jedem ihrer Theilchen und von der ersten Vorstellung, die in unsrer Seele entsteht, so bald wir an irgend einen Körper denken, unzertrennlich sind. Da solch eine Vorstellung nicht eine bloße Hervorbringung unsers Erkenntnißvermögens ist, sondern durch eine Substanz auser uns bewirkt wird; so müssen wir — wenn wir entdecken, daß jeder Bestandtheil dieser Substanz, worinn wir diese Eigenschaften finden, noch einige andere wesentliche Eigenschaften hat — auch diese neuen Eigenschaften, so bald wir sie erkennen, als Merkmal in unsern allgemeinen Begriff von Materie aufnehmen. Wir wissen nicht, wie viel solcher Eigenschaften es geben mag; diejenigen, die uns bekannt sind, hat man durch verschiedene Beobachtungen über die Naturerscheinungen entdeckt. Wer kann uns aber sagen, wie viel es ihrer noch giebt, die man in der Folge entdecken wird, da wir überdem auch nicht einmahl gewiß davon seyn können, daß wir alle Arten von Wahrnehmung besitzen, die dazu erfordert werden mögen, sie alle zu unterscheiden? Weil uns also kein anderes Mittel zu Entdeckungen in der Natur möglich ist, als daß wir die verschiedenen Eigenschaften der Körper nach einander zu entwickeln suchen; so müssen wir anfänglich alle Eigenschaften aufzählen, die wir nur gewahr werden; dann müssen wir allen Fleiß daran wenden, die Eigenschaften, die den Bestandtheilen der Körper an und für sich zukommen, von den scheinbaren zu unterscheiden, die allein aus der Structur der zusammengesetzten Körper entspringen. Einige Eigenschaf-

schaften, die wir an den Dingen wahrnehmen, kommen nur gewissen Körpern zu; andere aber allen Körpern ohne Ausnahme. Die Unvollkommenheit unsrer Kenntnisse hindert uns oft daran, zu entscheiden, ob nicht diese oder jene Eigenschaft einzelner Körper von der Verschiedenheit der Materie herrühre, woraus sie zusammengesetzt sind; ob wir uns gleich bis jezt fast nicht enthalten können zu glauben, daß alle Körper, zu deren Untersuchung wir bisher Gelegenheit gehabt haben, aus einer und eben derselben Materie bestehn, und daß ihre eigenthümlichen Eigenschaften nur von ihrer Zusammensetzung herrühren; da die Mannichfaltigkeit dieser Zusammensetzung es sehr wohl bewirken kann, daß die allgemeinen und wirksamen Eigenschaften der Materie verschiedene Wirkungen hervorbringen. Von der andern Seite dürfen wir aber auch nicht den übereilten Schluß machen, daß das, was wir an jeder Materie finden, zu deren Untersuchung wir bis jezt Gelegenheit gehabt haben, darum schon eine wesentliche Eigenschaft der Materie überhaupt seyn müsse, und nicht von irgend einer unsichtbaren Anordnung in der Natur herrühren könne. Newton hat dargethan, daß die Schwere eine allgemeine Eigenschaft aller Körper des Weltalls sei, die in unsre Sinne fallen, und daß sie jedem Bestandtheil der Materie zukomme, woraus diese Körper zusammengesetzt sind. Nirgends behauptet er aber, daß diese Eigenschaft der Materie wesentlich sei. Er war so weit von einer solchen Behauptung entfernt, daß er im Gegentheil einige Muthmaßungen über die Ur-

Urſache dieſer Erſcheinung gewagt hat *); und er ſagt ausdrücklich, daß er dieſe Muthmaßungen bloß darum mittheile, um ſeine Meinung in dieſer Hinſicht an den Tag zu legen °).

Hieraus erhellt, daß es ſchwer zu beſtimmen ſei, was für Eigenſchaften der Körper der Materie woraus ſie beſtehn, weſentlich zukommen, und was für andre von ihrem Bau und ihrer Zuſammenſetzung herrühren. So viel iſt aber gewiß, daß wir in der Philoſophie auf jede Eigenſchaft, die dieſem oder jenem Theil der Materie oder der Materie im Allgemeinen zukommt, aufmerkſam ſeyn müſſen, wenn wir einige Fortſchritte in dieſer Wiſſenſchaft machen wollen. In der Folge muß man, um neue Kenntniſſe zu erlangen, unterſuchen, ob ſich dieſe Eigenſchaften aus andern, die der Materie zukommen und uns ſchon bekannt ſind, herleiten laſſen. Dieſe Unterſuchung kann aber dann noch nicht Statt finden, wenn man noch erſt überlegt, ob man dieſe oder jene Beſchaffenheit als eine Eigenſchaft der Materie gelten laſſen will; dann dabei kommt es bloß darauf an, daß man das würkliche Daſeyn der Eigenſchaft darthue, wovon die Rede iſt. Man muß ſich alſo erſt deutliche Begriffe von der Art zu ſchlieſſen machen, die man beim Nachdenken über die Werke der Natur für überzeugend halten muß, bevor man darüber entſcheidet, was für Urſachen von den Naturerſcheinungen man mit Recht in der Phyſik gelten laſſen darf.

Die

*) Am Ende ſeiner Optik. Fr. 31. °) Ebendaſelbſt Anm. e.

Die Beweise sind in der natürlichen Philosophie nicht so strenge als in der Mathematik; denn die Gegenstände der letztern Wissenschaft sind bloße Vorstellungen unserer eignen Seele. Diese Vorstellungen können unsern Sinnen an materiellen Gegenständen dargestellt werden, sind aber darum nicht weniger willkührliche Erzeugnisse unsrer Denkkraft: die Schlußart in der Geometrie muß also des höchsten Grades von Vollkommenheit fähig seyn, weil die Seele eine vollständige Kenntniß von ihren eignen Vorstellungen hat. In der Physik aber liegt der Gegenstand unsrer Betrachtung außer uns, und kann nicht eben so gut erkannt werden: daher muß unsre Art zu beweisen hier etwas unter der gänzlichen Vollkommenheit bleiben. Hier kann man weiter nichts fordern, als daß man eine gehörige Mittelstraße zwischen dem Geschmack an Hypothesen und Muthmaßungen, den wir oben bestritten haben, und zwischen der unbilligen Forderung halte, daß alles nach der höchsten Strenge bewiesen werden soll: eine Forderung, wodurch die ganze Philosophie zu einem bloßen Skeptizismus werden, und alle Hofnung zu einigen Fortschritten in der Naturkenntniß vernichtet werden müste.

Die Sätze, die Newton als Grundsätze voranschickt, und die man ihm nicht gut abstreiten kann, sind in sehr geringer Anzahl.

Der erste ist, daß man in der Philosophie nicht mehr Ursachen gelten lassen darf, als zur Erklärung der Naturerscheinungen nöthig sind. Diese Regel ist allgemein angenommen, da alle Philosophen, von welcher

cher Secte sie auch seyn mögen, einmüthig zugestehen, daß die Natur nichts vergebens thue, und daß man, wenn wenige Mittel zur Erreichung eines Zwecks hinreichend sind, nicht mehrere anwenden darf. Dies ist sehr deutlich; denn wenn man es sich erlaubte, die physischen Ursachen ohne Noth zu vervielfältigen, so würden alle unsre philosophischen Untersuchungen auf einen bloßen Pyrrhonismus hinauslaufen, weil wir das Daseyn einer Ursache durch nichts weiter beweisen können, als dadurch, daß sie gewisse bekannte Wirkungen hervorbringen muß. Wenn also Eine Ursache hinlänglich ist; so wäre es verlorne Arbeit noch eine andre erdenken zu wollen, weil nach der Vernichtung dieser zweiten Ursache die Wirkung doch noch eben so gut da seyn würde.

Sein zweiter Grundsatz ist eine Folge des ersten, nämlich: ähnliche Wirkungen muß man gleichen Ursachen zuschreiben. Das Athemholen z. B. geschieht im Menschen und in den Thieren durch gleiche Mittel; eben die Ursache, welche die Körper in Europa gegen den Mittelpunkt der Erde treibet, bringt auch in Amerika diese Wirkung hervor; das Licht wird auf unsrer Erde und auf den übrigen Planeten durch einerlei Kraft zurückgeworfen; und dergleichen mehr.

Der dritte Grundsatz, der eben so einleuchtend ist, als die beiden vorigen, heißt: diejenigen Eigenschaften der Körper, die sich weder vermehren noch vermindern lassen, und die den Körpern, womit man Versuche anstellen können, ohne Ausnahme zukommen, muß man für allgemeine Eigenschaften aller Körper ansehn.

Auf

Auf dieser Regel beruht die Inductionsmethode, ohne welche man unmöglich einige Fortschritte in der natürlichen Philosophie machen kann. Denn da wir nur durch Erfahrungen die Eigenschaften der Körper kennen lernen, so haben wir kein anderes Mittel, die Eigenschaften derer Körper zu entdecken, womit wir keine Erfahrungen anstellen können, weil sie außer unserm Gesichtskreise liegen, als daß wir das auf sie anwenden, was wir von denen Körpern wissen, die wir untersucht haben. Nur muß man die Vorsicht beobachten, seine Schlüsse auf keine zu geringe Anzahl von Versuchen und Erfahrungen zu bauen, und auf alle Einwendungen zu achten, die man dagegen machen könnte, wie Baco sehr scharfsinnig anmerkt *). Auch hat man diese Behutsamkeit gar nicht vernachläßigt, wenn man nach dieser Regel allen Körpern Ausdehnung und Undurchdringlichkeit zuschreibt, ob wir gleich keinen einzigen unmittelbaren Beweisgrund dafür haben, daß irgend ein himmlischer Körper undurchdringlich sey, oder daß den Fixsternen Ausdehnung zukomme: denn je vollkommener die Maschinen sind, vermittelst deren wir ihre sichtbare Größe zu bestimmen suchen, desto mehr scheint diese Größe abzunehmen; so daß alle bemerkbare Größe, die wir an ihnen wahrnehmen, weiter nichts als eine durch die funkelnde Bewegung ihres Lichts verursachte optische Täuschung zu seyn scheint. Indessen glaube ich doch nicht, daß man ihnen die Ausdehnung absprechen wird,

*) Nov. Org. L. I. A. 105.

wird, obgleich ihre erstaunliche Entfernung sie unsern Augen unbemerkbar macht. Eben so, dünkt mich, werden wir das Recht haben zu Folge dieser Methode zu schliessen, daß allen Körpern des Weltalls die Schwere zukomme, wenn man beweisen kann, daß sich jeder Körper im Verhältniß der in ihm befindlichen festen Materie gegen die Erde; daß sich der Mond ebenfalls nach dem Verhältniß der in ihm enthaltenen Materie gegen die Erde; daß sich das Meer gegen den Mond und alle Planeten gegen einander neigen, und daß selbst die Kometen der Kraft der Schwere unterworfen sind. In Ansehung der Schwere der Körper läßt sich diese Methode noch besser anwenden, als in Ansehung der Undurchdringlichkeit, weil wir weit mehr Beispiele von der ersten als von der zweiten kennen.

Dies ist die Inductionsmethode, worauf alle Philosophie beruht. Unser Verfasser giebt ihr noch einen neuen Grad von Genauigkeit und Stärke, indem er als einen unstreitigen Grundsatz festsetzt, daß alles was uns die Induction liefert, trotz aller Hypothesen, angenommen werden muß, bis wir durch neue Beobachtungen über die Natur gänzlich oder zum Theil eines Irrthums überführt werden.

Erstes Buch.

Von der Bewegung der Körper überhaupt.

Erstes Kapitel.

Von den Gesetzen der Bewegung.

Nachdem ich so auseinandergesezt habe, welche Methode Newton in der Philosophie befolgt hat, will ich jezt nähere Nachricht von seinen Entdeckungen geben, so wie sie sich in zweien seiner Werke befinden. In dem einen, welches den Titel hat: mathematische Grundsätze der natürlichen Philosophie sucht er zu zeigen, nach welchen Gesetzen die Bewegungen der Himmelskörper erfolgen; in dem zweiten, nämlich in seiner Optik handelt er von der Natur des Lichts und der Farben, und von der gegenseitigen Wirkung der Körper und des Lichts auf einander. Dies zweite Werk betrift bloß das Licht, einige Muthmaßungen ausgenommen, die er gegen das Ende über andre bis jezt wenig bekannte Naturwirkungen vorträgt. In dem ersten Werke war unser Verfasser gezwungen, sich durch Auseinandersetzung einiger allgemeinen Wahrheiten erst eine Bahn zu brechen; denn einige der einfachsten Eigenschaften der Materie waren

damals noch gewiſſermaßen unbekannt. Wir können alſo Newton's Lehren unter drei Hauptrubriken bringen, wovon jede den Gegenſtand für eins der drei folgenden Bücher ausmachen ſoll. Im erſten wird man finden, was Newton über die Bewegung der Körper überhaupt gelehrt hat; im zweiten will ich von der Bewegung der Himmelskörper handeln, und das dritte iſt zur Erklärung von den Erſcheinungen des Lichts beſtimmt.

Um den erſten Theil dieſes Plans auszuführen, muß ich gleich anfangs etwas von den allgemeinen Geſetzen der Bewegung ſagen.

Dieſe Geſetze ſind gewiſſe durch Erfahrung bewieſene, allgemeine Eigenſchaften der Materie, die uns bei allen unſern Schlüſſen über die Bewegung der Körper als Axiome dienen. Bekanntlich legen die Geometer bei ihren Demonſtrationen gewiſſe Wahrheiten zum Grunde, zu deren Beweis, wie ſie ſagen, die bloße Ausſage davon hinlänglich iſt: eben ſo müſſen alle unſre Schlußfolgen in der Philoſophie auf einige Eigenſchaften der Materie gebauet werden, die man als eben ſo viele allgemeingültige Begriffe anſieht. Doch ſind die Axiomen der Geometer und die, deren man ſich in der Philoſophie bedient, darinnen von einander unterſchieden, daß erſtere an und für ſich evident ſind, letztere aber ihre Evidenz nicht eben ſo weſentlich mit ſich führen, und nur durch Hülfe der Erfahrung erkannt werden können. So bald uns indeſſen die Erfahrung irgend

eine

eine Eigenschaft der Materie entdeckt, so liefert sie uns dadurch zugleich ein Mittel, unsre Nachforschungen weiter zu treiben. Uebrigens sind diese Bewegungsgesetze den Körpern so eigenthümlich, daß man keine Bewegung kennt, die ihnen nicht gemäß wäre. Newton hat sie auf drei gebracht.

Das erste Gesetz ist: alle Körper sind gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung, so, daß sie, wenn sie sich in Ruhe befinden, so lange darinn bleiben, bis irgend eine Kraft auf sie wirkt, und ihren Zustand ändert; daß sie dagegen, wenn sie einmahl in Bewegung sind, darinn beharren und immer fortfahren, so wohl sich stets in gerader Linie zu bewegen, auch nachdem sie von der Kraft getrennt sind, die sie zuerst in Bewegung setzte, als auch denselben Grad der Geschwindigkeit beizubehalten, der ihnen anfangs mitgetheilt war, ohne anzuhalten und ohne auch etwas davon zu verlieren, wenn nicht eine neue Kraft auf sie wirkt.

Das zweite Gesetz der Bewegung heißt: die Veränderung in dem Zustande eines Körpers, er mag nun von Ruhe zu Bewegung, oder von Bewegung zu Ruhe, oder auch von einem Grade der Bewegung zu einem andern übergehn, steht allemahl mit der dazu angewandten Kraft in gleichem Verhältniß. Wenn eine Kraft auf einen in Ruhe befindlichen Körper wirkt, so giebt der Körper dieser Wirkung nach, und bewegt sich nach der

Richtung, worinn diese Kraft auf ihn trift, und mit einem Grade von Geschwindigkeit der mit dem Grade der Kraft verhältnißmäßig ist. Ist der Körper schon in Bewegung und eine Kraft wirkt aufs neue auf ihn in eben der Richtung, worinn er sich bewegt; so wird die Bewegung des Körpers um so viel vermehrt werden, als ob diese Kraft den Körper in Ruhe angetroffen hätte: wenn aber die Kraft auf einen schon bewegten Körper in derjenigen Richtung wirkt, die der Richtung seiner ersten Bewegung gerade entgegensteht; so wird diese Kraft die Bewegung des Körpers gerade um so viel verringern, als sie dieselbe im vorigen Fall vermehrt haben würde. Wenn endlich die Kraft in einer schiefen Richtung wirkt, so wird sie eine schiefe Bewegung hervorbringen, die mehr oder weniger von der ersten Richtung abweicht, je nachdem der neue Eindruck gröſſer oder geringer ist. Wenn sich z. B. der Körper A in der Richtung AB bewegt, und indem er in dem Punkt A ist, einen neuen Eindruck in der Richtung AC bekommt, so wird er nun weder in seiner ersten Richtung AB bleiben, noch die neue Richtung AC annehmen, die er angenommen hätte, wenn er in Ruhe gewesen wäre; sondern er wird sich in der Linie AD bewegen, die zwischen diesen beiden Richtungen liegt. Wenn die zulezt auf ihn wirkende Kraft gerade derjenigen gleich ist, die anfangs den Körper in Bewegung gesezt hatte; so wird die Linie AD den Winkel BAC in zwei gleiche Theile theilen: ist die zulezt wirkende Kraft gröſſer als die erste, so wird sich die Linie AD mehr

Fig. 1.

gegen AC neigen, so wie sie sich mehr nach AB geneigt haben würde, wenn dieser Eindruck schwächer als der erste gewesen wäre.

Um die Lage der Linie AD im Allgemeinen zu bestimmen, merke man folgendes. AE sei die Linie, welche der Körper in einer gewissen Zeit durchlaufen wäre, wenn er nicht, da er in A war, einen neuen Stoß bekommen hätte. Eben so sei AF derjenige Theil von der Linie AC, den der Körper in eben dieser Zeit hätte durchlaufen müssen, wenn er im Punct A in Ruhe gewesen wäre, als ihn der Stoß in der Richtung AC traf. Wenn man nun von E eine Linie, parallel mit AC und von F eine andre parallel mit AB zieht; so wird der Punkt, wo diese beiden Linien zusammentreffen in der Linie AD liegen.

Das dritte Gesetz der Bewegung heißt: **wenn ein Körper auf einen andern wirkt; so sind die Wirkung dieses Körpers auf den andern und die Gegenwirkung des andern auf den ersten einander gleich.**

Diese Gesetze der Bewegung werden dadurch hinlänglich dargethan, daß alle in Ansehung der Bewegung der Körper daraus hergeleitete, wenn auch noch so verwickelte Folgen, mit der Erfahrung immer übereinstimmig gefunden werden sind. Dies wollen wir der Länge nach im folgenden Kapitel erweisen. Ehe ich mich aber auf Beweise einlasse, die ein so großes Detail fordern, will ich für jezt nur einige von denen Er-

Erscheinungen anführen, die uns die ersten Vorstellungen von den Bewegungsgesetzen gegeben haben.

Wir sehn täglich, daß ein in Ruhe befindlicher Körper sich nicht von selbst in Bewegung sezt, sondern so lange an seiner Stelle bleibt, bis die Einwirkung irgend einer Kraft ihn davon fortbringt.

Außerdem beharrt auch ein Körper, der in Bewegung ist, noch einige Zeit lang darinn, wenn die bewegende Kraft auch nicht mehr unmittelbar auf ihn wirkt. Wenn nun der Körper, nachdem ihn die bewegende Kraft verlassen hat, nur noch einen einzigen Augenblick seine Bewegung fortsezt, so kann man keinen Grund davon angeben, warum er ohne Dazwischenkunft irgend einer äußeren Ursache, irgend jemals still stehn sollte. Denn es ist augenscheinlich, daß diese Fortsetzung der Bewegung bloß durch die dem Körper schon beiwohnende Bewegung hervorgebracht wird, da die Wirkung der Kraft auf den Körper bloß darinn bestanden hatte, daß sie ihn in Bewegung sezte: diese fortgesezte Bewegung wird also auch ihrerseits eine fernere Bewegung hervorbringen, und so ins Unendliche fort. Bloß das könnte man bezweifeln, ob diese mitgetheilte Bewegung noch völlig dieselbe bleibt, nachdem die Kraft, wodurch sie entstanden ist, zu wirken aufgehört hat, oder ob sie nicht allmählig abnimmt, bis sie endlich ganz aufhört. Um diesen Zweifel heben zu können, muß man die Beweise, worauf die Gesetze der

Bewe-

Bewegung beruhn, aufmerksam und genau prüfen, wie wir in dem folgenden Kapitel zeigen werden.

Endlich scheint es, als wenn die bewegten Körper eine gerade Linie beschrieben, ohne sich davon zu entfernen, wofern nicht eine neue auf sie wirkende Kraft sie davon abbringt. Wenn man einen Körper ganz gerade in die Höhe oder hinabwirft; so scheint er, während der ganzen Zeit seiner Bewegung in eben derselben geraden Linie zu bleiben. Wird ein Körper in irgend einer andern Richtung geworfen; so entfernt er sich von der Linie, worinn er sich zu bewegen anfing, wegen seiner Schwere immer weiter gegen die Erde; weil aber der Körper stets in gerader Linie seine Bewegung fortsezt, wenn seine Schwere nicht die Richtung derselben ändert; so entfernt sich der Körper im andern Fall ohne allen Zweifel nur darum von seiner ersten Richtung, weil die Schwere ihn davon abbringt. Ob dieses gleich keines Beweises zu bedürfen scheint; so werden wir doch nicht ermangeln, es im folgenden Kapitel darzuthun, wo wir von der schiefen Bewegung der Körper handeln werden.

Aus dem eben gesagten erhellt, wie sich das erste Bewegungsgesez mit den Erscheinungen, die wir an den Körpern wahrnehmen, vereinigen lasse. Man muß aber ohnehin noch bedenken, daß es uns unmöglich ist, die wahre und absolute Bewegung eines Körpers gewahr zu werden; denn wir selbst sind mit der Erde die wir bewohnen in einer ununterbrochenen Bewegung;

wegung; daß wir alſo die Bewegung der Körper immer nur in ſo fern wahrnehmen können, als ſie von der unſrigen abweicht. Wenn uns ein Körper zu ruhen ſcheint, ſo beharrt er in der That nur in der einmahl empfangenen Bewegung. Wenn wir einen Körper in der Richtung werfen, nach welcher wir ſelbſt fortbewegt werden, ſo haben wir die Bewegung die wir ihm ganz gegeben zu haben ſcheinen, eigentlich nur zu derjenigen hinzugefügt, die er ſchon hatte, als er uns noch in Ruhe ſchien. Wenn wir ihn aber nach der entgegengeſezten Seite werfen; ſo haben wir ihm ſo viel wahre Bewegung genommen, als wir ihm gegeben zu haben ſcheinen, ob uns gleich dünkt, er habe eben ſo viel Bewegung erhalten, als wenn wir ihn nach der vorigen Seite geworfen hätten. Die Bewegung, die wir an den Körpern wahrnehmen, iſt alſo nicht ihre wahre, ſondern nur ihre relative im Verhältniß gegen uns, und die oben angeführten Beobachtungen zeigen deutlich, daß dies erſte Bewegungsgeſez bei der relativen oder ſcheinbaren Bewegung Statt findet. Ob wir aber gleich nicht im Stande ſind irgend eine unmittelbare Beobachtung über die abſolute Bewegung der Körper anzuſtellen, ſo können wir doch durch Schlüſſe über die Erſcheinungen, die uns die ſichtbare Bewegung darbietet, die Eigenſchaften und Wirkungen der wahren Bewegung herausbringen.

In Anſehung des erſten Geſezes, das wir jezt unterſuchen, können wir aus den vorangeführten Beobach-

obachtungen den Schluß machen, daß die Körper ihre einmal empfangene absolute Bewegung ohne Vermehrung oder Verminderung ihrer Geschwindigkeit beibehalten. Wenn uns ein Körper in Ruhe scheint; so bleibt er in der Bewegung, die er mit uns gemein hat; und wenn wir ihn in eine sichtbare Bewegung bringen und ihn darinn beharren sehn; so beweist dies, daß er den Grad von absoluter Bewegung beibehält, den wir durch unsre Wirkung ihm mitgetheilt haben. Geben wir ihm eine scheinbare Bewegung, die seine wahre vermehrt; so behält er diese Zugabe bei: wenn die wahre Bewegung des Körpers durch unsre Wirkung auf ihn verringert wird, so bewegt er sich hernach nur mit dem Grade von Bewegung weiter, den wir ihm übrig gelassen haben.

Man bemerkt in den Körpern nichts von einer eigenthümlichen Neigung oder innern Kraft die Richtungslinie ihrer Bewegung zu verändern, und wenn sie ein Vermögen dieser Art hätten, müste man es doch leicht gewahr werden. Man nehme einmal an, ein Körper habe vermöge der Anordnung oder Lage seiner Theile oder aus sonst einer innern Ursache, das Vermögen sich selbst zu bewegen; so müßte die bewegende Kraft, die auf diese Weise dem Körper eigenthümlich und von allen Außendingen unabhängig wäre, in einer andern Richtung wirken, so oft die Lage des Körpers verändert würde. Wenn z. B. ein Körper in solcher Lage vor mir befindlich ist, daß die Richtung, in welcher

diese

dieſe vorausgeſezte Kraft ihn zu bewegen trachtet, auf einen gewiſſen Punkt zugeht; ſo müſte dieſe bewegende Kraft ſogleich in einer andern Richtung wirken wollen, wenn ich nur im geringſten den Körper ſo rückte, daß die vorige Richtung verändert würde. Wenn nun irgend ein Körper, der uns in Ruhe zu ſeyn ſcheint, ein ſolches Vermögen ſich ſelbſt zu bewegen beſäſte, ſo müſte man daraus, daß ſich der Körper jezt nicht bewegt, den Schluß machen, daß dieſe Kraft den Körper gerade in derſelben Richtung zu bewegen trachtet, worinn ihn die Erde mit ſich fortreißt; und ein ſolcher Körper müſte alſo den Augenblick eine ſichtbare Bewegung erhalten, wenn man nur im allergeringſten ſeine Richtung veränderte, weil dieſelbe, da ſie nun von der Richtung der Erdbewegung abweichen würde, unausbleiblich eine merkliche Wirkung hervorbringen müſte.

Aus dieſen Betrachtungen folgt augenſcheinlich, daß ein Körper, der ſich in abſoluter Ruhe befände und in ſich ſelbſt keine bewegende Kraft hätte, ſtets an demſelben Ort bleiben müſte, bis eine äußere Urſache auf ihn wirke: und ebenfalls, daß ein bewegter Körper keine Kraft in ſich ſelbſt hat, die Richtung ſeiner Bewegung zu verändern, und daß er ſie folglich in ganz gerader Linie, ohne die geringſte Abweichung fortſetzen muß. Wir haben aber oben bewieſen, daß die Körper wahrſcheinlich auch keine eigenthümliche Kraft haben, um die Geſchwindigkeit ihrer Bewegung abzuändern: alſo iſt nun dies erſte Geſetz der Bewegung ſo

weit

weit erläutert und bestätigt, als es durch allgemeine Bemerkungen möglich ist. Im folgenden Kapitel werden wir eben diese Wahrheiten durch genauere Beobachtungen darthun.

Das zweite Gesetz der Bewegung sagt uns, daß die Geschwindigkeit womit ein Körper von irgend einer Kraft in Bewegung gesezt wird, im Verhältniß mit dieser Kraft steht, die man nach der Größe des Körpers, den sie mit einer gegebenen Geschwindigkeit in Bewegung setzen kann, abmißt. Der Sinn dieses Gesetzes ist also: wenn ein Körper mit solch einem Grade von Geschwindigkeit in Bewegung gesezt wäre, daß er eine Strecke von tausend Ruthen innerhalb einer Stunde durchlaufen kann; so würde eine Kraft die einem zweimahl so schweren Körper eben diesen Grad von Geschwindigkeit geben könnte, dem erstern einen so hohen Grad davon mittheilen, daß er zweitausend Ruthen in einer Stunde durchliefe. Man merke wohl, daß der leztere Körper nicht zweimahl so groß angenommen worden ist, sondern daß er zweimahl so viel feste Materie enthalten soll, als der erste.

Dies läßt sich gar nicht bezweifeln. Denn wenn man sich vorstellt, daß der Körper, welcher die doppelte Menge von Materie enthält, in zwei gleiche Theile getheilt wird; so wird jede dieser beiden Hälften, wenn sie so geschwinde als der kleine Körper bewegt werden soll, auch eben den Grad von Kraft brauchen; und

folg-

folglich werden beide Hälften, die zuſammen dem gröſſern Körper gleich ſind, eine doppelte Kraft bedürfen.

Eben ſo einleuchtend iſt es, daß, wenn die bewegende Kraft verdoppelt wird, auch die Geſchwindigkeit des Körpers ſich verdoppeln muß, da er derſelbe bleibt; denn man ſieht leicht ein, daß die Wirkung der angewandten Kraft nothwendig einerlei ſeyn müſſe, ſie mag ganz auf einmahl oder theilweiſe auf den Körper wirken. Man nehme alſo an, daß die Kraft anfangs nicht ganz, ſondern daß nur die eine Hälfte davon zuerſt, und die andre nachher angebracht werde, läßt es ſich wohl denken, daß die zulezt angebrachte Hälfte eine andre Wirkung auf den Körper äußere, als die zuerſt gebrauchte? Dies müſte aber der Fall ſeyn, wenn die Geſchwindigkeit nicht verdoppelt würde. Die Erfahrung begünſtigt auch, ſo weit wir ſie bei dieſer Gelegenheit zu Hülfe rufen können, keinesweges eine dergleichen Vorausſetzung. Zwar iſt es uns, wegen der ſteten Bewegung der Erde, unmöglich, mit einem vollkommen ruhigen Körper einen Verſuch anzuſtellen, woraus man ſehen könnte, ob eine Kraft auf ihn eine andre Wirkung hervorbrächte, als auf einen ſchon bewegten Körper; allein wir bemerken keine Abänderung in der Wirkung derſelben Kraft nach dem Unterſchiede in der Bewegung des Körpers, der von der Zeit herrühren möchte, wo die Kraft angebracht wird. Die Erde reißt die Körper nicht immer in gleichem Grade der Geſchwindigkeit mit ſich fort, indeſſen finden wir

den-

dennoch, daß die sichtbaren Wirkungen einer Kraft auf eben denselben Körper zu allen Zeiten gleich sind; und daß ein schwerer Körper in einem Schiff eben so leicht von der Stelle gebracht wird, unterdessen daß das Schiff seegelt, wenn anders seine Bewegung nur gleichförmig ist, als unterdessen, daß es vor Anker liegt.

Diese einzige Erfahrung ist hinreichend, dieses Gesetz der Bewegung gehörig ins Licht zu stellen.

Weil es einleuchtend ist, daß einerlei Kraft immer einerlei Veränderung in der Bewegung eines Körpers hervorbringen wird, die Geschwindigkeit des Körpers mag vorher groß oder klein gewesen seyn; so hängt die in der Bewegung eines Körpers bewirkte Veränderung bloß von der auf ihn wirkenden Kraft ab, ohne daß seine etwanige vorige Bewegung den geringsten Einfluß dabei äußern kann. Hieraus folgt: da der Grad von Bewegung, den der Körper schon hat, den Einfluß der auf ihn wirkenden Kraft gar nicht stören kann; so werden die Wirkungen eben derselben Kraft nicht allein bei jedem Grade von Bewegung des Körpers einerlei seyn; sondern wir werden auch gar nicht Ursache haben daran zu zweifeln, daß ein in vollkommener Ruhe befindlicher Körper nicht eben so viel Bewegung erhalten werde, als ein schon bewegter Körper noch Zusatz zu seiner vorigen Bewegung bekommen würde, wenn er der Wirkung eben derselben Kraft ausgesetzt wäre.

Man nehme ferner an, es wirke auf einen in Ruhe befindlichen Körper eine Reihe gleicher Kräfte nach ein-

einander, und er bekomme alſo von Zeit zu Zeit Stöße, die ihn nach eben derſelben Richtung treiben. Bei der Wirkung der erſten Kraft wird dieſer Körper in Bewegung gerathen, wenn ihn die zweite Kraft trift, wird ſich, was aus dem bisher geſagten nothwendig folgt, ſeine Bewegung verdoppeln; die dritte Kraft wird ſeine Bewegung verdreifachen, und ſo immer fort, bis nach dem Eindrucke der lezten Kraft die von der erſten in dem Körper verurſachte Bewegung ſo oft vervielfältigt iſt, als die Zahl, welche die verſchiedenen Kräfte ausdrückt, Einheiten in ſich enthält. Die Wirkung dieſer Kräfte, wie viel ihrer auch ſeyn mögen, wird immer dieſelbe ſeyn, ohne einige Rückſicht auf die Zwiſchenräume der Zeit, um welche die verſchiedenen Stöße von einander entfernt ſind. Weil nun die Zeit, welche zwiſchen dem Hinzukommen jeder Kraft verfließt, in ihren Wirkungen nichts ändert, ſo folgt offenbar daraus, daß dieſe Wirkung auch dieſelbe bleiben wird, wenn alle dieſe Kräfte zugleich an dem Körper angebracht werden, oder wenn man eine einzige auf ihn anwendet, die ihnen allen zuſammengenommen gleich iſt. So wird alſo der Grad von Bewegung, den ein Körper von einer Kraft erhält, die ihn aus ſeinem Zuſtande der Ruhe bringt, dieſer Kraft proportional ſeyn. Eine doppelte Kraft wird eine doppelte, eine dreifache Kraft eine dreifache Geſchwindigkeit hervorbringen, und ſo ferner. Eben dieſes würde auch Statt finden, wenn auch der Körper damals, als dieſe Kräfte ihre Wirkungen auf ihn zu äußern anfingen,

nicht

nicht in Ruhe gewesen wäre; wenn nur die Richtung, worinn diese Kräfte auf ihn wirkten, mit seiner vorigen völlig einerlei, oder auch ihr gerade entgegengesezt wäre. Wenn also eine Kraft auf einen bewegten Körper wirkt, entweder in der Richtung, die er schon befolgt, so daß sie seine Bewegung beschleunigt, oder in einer seiner vorigen entgegengesezten Richtung, so daß sie seine Bewegung verzögert; so wird in beiden Fällen die Veränderung in der Bewegung der angewandten Kraft proportional seyn; und selbst die Vermehrung der Bewegung im ersten und ihre Verminderung im zweiten Fall werden dem Grade von Bewegung gleich seyn, den eben diese Kraft dem Körper mitgetheilt haben würde, wenn er bei ihrer Einwirkung auf ihn in Ruhe gewesen wäre.

Zuweilen wirkt eine Kraft auf einen Körper auch so, daß ihre Richtung mit der in seiner vorigen Bewegung einen Winkel macht. Die Folgen einer solchen schiefen Bewegung lassen sich aus der Beobachtung herleiten; daß, obgleich alle Körper durch eine ihnen mit der Erde gemeinschaftliche Bewegung fortgeführt werden, dennoch die sichtbaren Wirkungen von einerlei Kraft, nach welcher Richtung sie auch wirken möge, uns immer dieselben scheinen: daher ist die sichtbare Wirkung einer Kraft auf einen Körper, der bloß in Ruhe zu seyn scheint, scheinbar immer dieselbe, als die wahre Wirkung dieser Kraft auf einen wirklich in Ruhe befindlichen Körper seyn würde. Nun nehme man an,

daß

Fig. 2. daß sich ein Körper längst der Linie AB bewege, und daß ihm das Auge in der Linie CD, die mit AB parallel ist, folge, so daß das Auge in C sei, wenn der Körper in A ist; und daß wenn der Körper in der Linie AB bis E gekommen ist, das Auge in F in der Linie CD sei, da die Linien AE und CF gleich sind. Es ist einleuchtend, daß in dem angenommenen Fall der Körper dem Zuschauer in Ruhe scheinen wird, da die Linie FEG, die von seinem Auge zum Körper geht, ihm unbeweglich vorkommen muß, ob sie sich gleich in der That, aber mit dem Auge des Zuschauers und mit dem Körper gleichförmig bewegt; denn wenn der Körper bis H fortgerückt und das Auge in K ist, so wird die Linie FEG bis nach KHL vorgerückt seyn, die mit ihr parallel ist. Wenn nun der Körper in E einen Stoß in der Linie FEG bekäme, unterdessen das Auge nach K ginge und die Linie FEG mit sich nähme; so würde es dem Zuschauer vorkommen, als ob sich der Körper längst der Linie FEG bewege: denn dies ist es gerade, was wir gesagt haben, daß nämlich, da die Körper durch die Erdbewegung fortgerückt werden, und das Auge des Zuschauers an dieser Bewegung Theil nimmt, die Wirkung jeder Kraft auf den Körper eben so erscheinen wird, wie sie in der That gewesen seyn würde, wenn der Körper damals, als die Kraft angebracht wurde, wirklich in Ruhe gewesen wäre. Daraus folgt, daß, wenn das Auge bis zum Punkt K gekommen ist, der Körper ihm irgendwo in der Linie KHL erscheinen wird. Gesezt er sey in M, so ist aus dem oben gesagten klar,

daß

daß die Entfernung HM demjenigen Theil der Linie EG gleich sei, den der Körper während der Zeit durchlaufen wäre, die das Auge brauchte, um von F nach K zu kommen, wenn nur der Körper in Ruhe gewesen wäre, als die Kraft im Punkt E auf ihn wirkte. Frägt man nun, wie der Körper von dem Punkt E nach M gekommen sei; so antworte ich: in einer geraden Linie; denn es ist oben bei der Erläuterung des ersten Bewegungsgesetzes bewiesen, daß ein Körper, der sich frei bewegt, stets eine gerade Linie beschreibt.

Man mache EN gleich HM und ziehe NM, so wird diese Linie eben darum mit EH parallel seyn, weil HM mit EN parallel ist. Wann also eine Kraft auf einen bewegten Körper gegen die Richtungslinie seiner Bewegung schief wirkt; so wird sich der Erfolg davon folgendergestalt bestimmen lassen. Man denke sich, daß ein Körper die gerade Linie AEB durchlaufe, und im Punkt E einen Stoß in der Richtung EG bekomme; nun will man wissen, was für eine Richtung er jezt nehmen wird. Um diese zu finden, nehme man auf EB beliebig EH und auf EG nehme man EN so lang, daß wenn der Körper im Punkt E in Ruhe gewesen wäre, die auf ihn wirkende Kraft ihn in eben der Zeit nach EN getrieben hätte, die er gebraucht haben würde, um EH zu durchlaufen, wenn diese Kraft gar nicht auf ihn gewirkt hätte. Man ziehe hernach HL parallel mit EG und NM parallel mit EB, und wenn man nun noch von dem Punkt E nach M, wo diese beiden

Linien zusammentreffen eine Linie zieht; so wird diese Linie EM die Richtung der Bewegung anzeigen, welche der Körper durch die Wirkung der Kraft in E bekommen hat.

Ein Geometer unter meinen Lesern möchte hier vielleicht einige mehr regelmäßige Demonstrationen erwarten, da ich aber jezt nicht für Leser dieser Art schreibe; so hoffe ich meine Gedanken deutlich genug ausgedrückt zu haben, um denen verständlich zu seyn, die mit solchen Demonstrationen nicht Bescheid wissen.

Da wir bewiesen haben, daß eine wirkliche Kraft dazu gehört, um die Körper aus dem Zustande der Ruhe in Bewegung, oder von einer Bewegung zu einer andern zu bringen; so müssen wir hier zugleich anmerken, daß diejenige Eigenschaft der Körper, vermöge welcher sie in ihrem jedesmaligen Zustande, es sei Ruhe oder Bewegung, beharren, bis eine wirkende Kraft denselben verändert, die Kraft der Trägheit der Materie heißt: und vermöge dieser Kraft, behält die Materie, an und für sich unwirksam, alle Kraft die ihr mitgetheilt ist, und hört in ihrer Bewegung auch nicht auf, bis sie einen Widerstand findet, der eben so groß ist, als die sie anfangs bewegende Kraft. Nach dem Grade dieser Kraft der Trägheit hat man sich die erste Vorstellung von der Menge der in jedem Körper enthaltenen festen Materie machen können; denn da diese Kraft allen Körpern eigenthümlich ist,

ist, so viel wir sie bis jezt haben beobachten können, so haben wir daraus geschlossen, daß sie eine wesentliche Eigenschaft aller Materie sei; und da wir keinen Grund zu der Voraussezung haben, daß die Körper aus verschiedenen Arten von Materie zusammengesezt sind, so muthmaßen wir, daß die Materie in allen Körpern einerlei, und daß der Grad von Trägheit in jedem Körper der Menge seiner Materie proportional sei. Ob wir aber gleich keine Demonstration davon geben können, daß die Materie des ganzen Weltalls gleichartig sei, und die Kraft der Trägheit in gleichem Grade besize; so können wir dennoch die verschiedenen Grade dieser Kraft in verschiedenen Körpern mit einander vergleichen. Diese Kraft ist z. B. dem Gewicht der Körper proportional, wie Newton dargethan hat b). Ob man gleich indessen diese Kraft der Trägheit in einem Körper genauer bestimmen kann, als die Menge seiner festen Materie; so werden wir dennoch, da man keinen Grund dagegen hat, dies beides als proportional anzunehmen, in der Folge die Menge der Materie in den Körpern, als das Maaß von ihrem Grade der Trägheitskraft ansehn.

Nach Voraussschickung dieser Grundsätze können wir jezt eben so wohl die Wirkungen derselben Kraft

b) Princ. phil. Prop. 24. Coroll. 7. Auch B. II. C. 5. §. 3. dieses Werks.

auf verschiedene Körper vergleichen, als wir schon bisher die Wirkungen verschiedener Kräfte auf denselben Körper verglichen haben. Und wenn wir hier das Wort Bewegung in der engen Bedeutung nehmen, die es in der Philosophie hat; so können wir diese ganze Materie mit den paar Worten abfertigen: gleiche Kraft, auf was für einen Körper sie auch angewandt werde, bringt immer denselben Grad von Bewegung hervor. Der Ausdruck Bewegung bedeutet hier nicht den Grad von Geschwindigkeit, womit sich ein Körper bewegt (wie wir bis jezt dies Wort genommen haben) sondern man braucht es in der Philosophie insonderheit zur Bezeichnung der Kraft, womit sich ein Körper bewegt, so daß man, wenn unter zwei bewegenden Körpern A und B eine zweimahl so große Kraft nöthig ist, um A als um B aufzuhalten, in diesem Fall die Bewegung des Körpers A für zweimahl so groß als die des Körpers B ansieht. Wenn von bewegten Körpern die Rede ist, so muß man sorgfältig dies beides unterscheiden: ihre Geschwindigkeit, deren Maaß der in gewisser bestimmter Zeit zurückgelegte Raum ist, und den Grad ihrer Bewegung, oder die Kraft womit sie auf einen Widerstand stoßen. Wenn mehrere Körper sich mit gleicher Geschwindigkeit begegnen; so ist diese Kraft der in einem jeden befindlichen Quantität fester Materie proportional; wenn die Körper in Rücksicht auf diese gleich sind; so ist diese Kraft ihrer respectiven Geschwindigkeit proportional und in andern Fällen ist sie in zusammengesetztem Verhältniß der Geschwindigkeit und der Quantität

tität der Materie in einem Körper. Wenn in dem vorigen Beispiel der Körper A zweimahl so viel Materie hat als B, und beide sich mit gleicher Geschwindigkeit bewegen, so wird die Bewegung von A das Duplum von der Bewegung des Körpers B seyn; und wenn die Körper gleich sind und die Geschwindigkeit des Körpers A zweimahl so groß ist, als die Geschwindigkeit von B; so wird die Bewegung von A wiederum das Duplum von B seyn: wenn aber A zweimahl so viel Materie und zugleich zweimahl so viel Geschwindigkeit hat als B; so wird die Bewegung von A viermahl so groß als die Bewegung von B seyn; und wenn endlich in A zweimahl so viel Materie als in B und in B dagegen zweimahl so viel Geschwindigkeit als in A befindlich ist, so werden diese beiden Körper einerlei Grad von Bewegung haben.

Dies ist die besondre Bedeutung worinn man in der Naturphilosophie das Wort Bewegung nimmt und in dieser Bedeutung bringt einerlei Kraft allemahl dieselbe Quantität von Bewegung hervor. Wenn einerlei Kraft auf die Körper A und B wirkt; so werden die Geschwindigkeiten, die sie einem jeden von ihnen mittheilt, jedem von ihnen so zugemessen werden, daß sie beide gerade den gleichen Grad von Bewegung erhalten. Ist A an Materie das Duplum von B, so wird seine Geschwindigkeit halb so groß seyn, als die Geschwindigkeit von B, enthält A dreimahl so viel feste Materie als B, so wird seine Geschwindigkeit nur ein Drittheil

von

von der in B ſeyn, und (um es allgemein auszudrücken) die Geſchwindigkeit des Körpers A wird ſich gegen die in B verhalten, wie ſich die Quantität feſter Materie in B zur Quantität derſelben in A verhält.

Alles dies kann diejenigen, die das Vorhergehende mit Aufmerkſamkeit geleſen haben, gar nicht befremden. Wenn gegen den Körper B eine Kraft angebracht würde, die ſich zu einer gegen A angebrachten eben ſo verhielte, als ſich die Materie in B gegen die in A verhält; ſo werden dieſe beiden Körper einerlei Grad von Geſchwindigkeit erhalten, und die in B dadurch bewirkte Geſchwindigkeit würde ſich zu der, die es durch die Wirkung der gegen A angebrachten Kraft erhalten haben müſte, eben ſo verhalten, wie die erſte dieſer Kräfte gegen die zweite: das heißt, die Geſchwindigkeit, die A von der gegen ihn angebrachten Kraft erhält, wird ſich zu der, die B durch eben dieſe Kraft bekommen haben würde, verhalten, wie der Körper B ſich an Materie gegen A verhält.

Jezt gehn wir zur Unterſuchung des dritten Bewegungsgeſetzes fort, wodurch wir Gelegenheit bekommen werden, den Unterſchied zwiſchen Geſchwindigkeit und gänzlicher Bewegung eines Körpers noch heller ins Licht zu ſetzen. Ehe wir aber dahin kommen, wollen wir erſt den Sinn dieſes Geſetzes erläutern. Wenn ein Wagen (um ein Beiſpiel aus dem gemeinen Leben zu nehmen) von einem Pferde gezogen wird, ſo wirkt

er

er seinerseits gegen das Pferd mit eben so viel Kraft, als das Pferd gegen ihn anwendet; denn die Zugseile werden von beiden straff angezogen, und die fortschreitende Bewegung des Pferdes wird durch den Wagen eben so stark verhindert, als die Bewegung des Wagens durch das Pferd erleichtert wird; das heißt: das Pferd würde, wenn es ohne den Wagen eben so viel Kraft anwendete, mit einer größern Geschwindigkeit vorwärts kommen, die dem Unterschiede proportional ist, der sich zwischen seiner eignen Schwere allein, und zwischen der Schwere seines Körpers und des Wagens zusammengenommen befindet.

Dies Beispiel ist hinreichend, um den Sinn dieses Gesetzes deutlich zu machen; jezt wollen wir es auf eine mehr philosophische Art erklären. Wenn ein bewegter Körper auf einen ruhenden trift; so wird jener, so klein er auch seyn mag, doch dem gestoßenen Körper einige Bewegung mittheilen, obgleich diese Bewegung immer kleiner seyn muß, je größer der Unterschied zwischen den beiden Massen der Körper, und je geringer die Geschwindigkeit beim Stoß ist. Der stoßende Körper wird aber eben so viel an Bewegung verlieren, als er dem ruhenden davon mittheilt. Dies folgt nothwendig aus der Trägheitskraft der Materie. Denn man nehme die beiden Körper als gleich an, so müssen sie offenbar nach ihrem Zusammentreffen von der vorher nur im ersten enthaltenen Bewegung nun beide bewegt werden; der bewegte Körper, der vermöge seiner

Träg-

Trägheitskraft in der Bewegung beharrt, trift auf den ruhenden mit der ganzen ihm mitgetheilten Kraft: da aber jezt zwei Körper von der Kraft bewegt werden sollten, die vorher nur einen bewegte, so wird ihre Geschwindigkeit von nun an dieselbe seyn, als ob die gegen den einen von ihnen angebrachte Kraft, die ihn in Bewegung sezte, gegen alle beide angebracht wäre: hieraus folgt nun, sie werden sich jeder mit der Hälfte der Geschwindigkeit bewegen, welche der zuerst in Bewegung gesezte Körper hatte; das heißt: dieser Körper hat die Hälfte seiner Bewegung verloren, und diese ist völlig dem andern Körper mitgetheilt. Diese Regel trift genau ein, wenn die Körper nach dem Stoß in Berührung bleiben, und dies würde allemahl geschehn, wenn nicht eine gewisse Ursache vom Gegentheil einträte, deren wir hier, ehe wir weiter gehn, mit einigen Worten erwähnen müssen. Die Körper erleiden durch ihr Gegeneinanderstoßen eine Veränderung ihrer Figur, da der Stoß einige ihrer Theile in sie hineindrängt, die hernach gewöhnlich wieder an ihre erste Stelle zurücktreten, weil der Körper seine vorige Figur wieder zu erhalten sucht. Diese Kraft, wodurch die Körper vermögend sind, ihre vorige Gestalt wieder anzunehmen, heißt gewöhnlich ihre Elasticität, und der Erfolg ihrer Wirksamkeit ist, die Körper von einander zu trennen. Im vorliegenden Fall wirkt sie folgendergestalt. Wenn die Körper vollkommen elastisch sind, so daß ihre Theile mit eben der Kraft wodurch sie in Bewegung gesezt werden, wieder in ihre Stelle zurückkehren; so werden sie

ihre

ihre Gestalt in eben dem Zeitraum wieder annehmen, worinn der Druck dieselbe änderte: diese Kraft wird alsdenn die Körper mit eben der Geschwindigkeit trennen, womit sie sich einander genähert haben, und da sie auf beide gleichmäßig wirkt, und zwar auf den erstbewegten Körper in einer seiner vorigen entgegengesezten Richtung, und auf den zweiten in derjenigen, worinn sich jener bewegt; so wird sie dem erstern eben so viel Grade der Geschwindigkeit nehmen, als sie dem leztern hinzusezt, dergestalt daß, wenn die Elasticität groß genug ist, um sie mit eben der Geschwindigkeit zu trennen, womit sie auf einander getroffen sind, der erstere still stehn, und der zweite die ganze Bewegung desselben erhalten wird. Sind die Körper in geringerem Grade elastisch; so wird der erste seine Bewegung nicht gänzlich verlieren, sondern einen Theil davon behalten: der ganze Ueberschuß der Bewegung aber, außer diesem Theil, wird dem andern Körper mitgetheilt werden. Diese Regel leidet nie eine Ausnahme, und obgleich der Grad der Elasticität bestimmt, wie viel der zuerst bewegte Körper über die Hälfte seiner Geschwindigkeit verlieren soll; so wird doch in jedem Fall alle Bewegung die er verliert, dem andern mitgetheilt, und dieser erhält bei dem Stoß jederzeit gerade so viel Bewegung als jener einbüßt.

Dies ist der Fall, wenn ein Körper in gerader Richtung auf einen andern ihm gleichen, in Ruhe befindlichen Körper stößt, und die Erfahrung bestätigt vollkommen alles, was wir hierüber gesagt haben. Es giebt noch verschiedene andere Fälle beim Zusammenstoß der Körper, von diesen werden wir aber im folgenden Kapitel, wo die Gesetze der Bewegung genauer als hier bewiesen werden sollen, zu reden Gelegenheit haben.

Zweites Kapitel.

Andere Beweise für die Gesetze der Bewegung.

§. 1.

Nachdem ich im vorigen Kapitel die drei berühmten Gesetze der Bewegung aus den einfachsten Beobachtungen hergeleitet habe; so bin ich jezt Willens noch besondre Beweise für eben diese Gesetze aus einigen vor Newtons Zeit in der Naturkunde gemachten Entdeckungen beizubringen. Da diese Entdeckungen aus den Schlüssen folgen, die man aus eben diesen Gesetzen hergeleitet hat, und da sie durch die Erfahrung bestätigt werden; so beweisen sie unwiderleglich die Wahrheit der Prinzipien, woraus sie gefolgert sind.

§. 2.

Ich mache mit der Materie den Anfang, womit ich das vorige Kapitel beschlossen habe. Wenn gleich der bewegte Körper mit dem in Ruhe befindlichen nicht gleich ist; so muß doch ihre Bewegung nach dem Zusammenstoß eben so, wie vorher, bestimmt werden. Der Körper A bewege sich gegen einen andern in Ruhe befindlichen B. Wenn nun A bis nach B kommt; so kann er nicht weiter gehn, ohne B in Bewegung zu sezen, und er muß von seiner eignen Bewegung so viel verlieren, als er an B mittheilt, so daß die Bewegung Fig. 1.

von

von A und von B zusammengenommen (wenn anders keiner von beiden Körpern elastisch ist) nach dem Stoß, der Bewegung von A allein vor dem Stoß gleich ist. Hieraus erhellt offenbar, daß sich die beiden Körper unmittelbar nach dem Stoß zusammen mit einer Geschwindigkeit bewegen werden, die sich gegen die ursprüngliche Geschwindigkeit von A verhält, wie der Körper A gegen die Summe beider Körper.

§. 3.

Sind die Körper elastisch, so daß sie nach dem Stoß auseinander fahren, so wird A mehr von seiner Bewegung einbüßen, und die Bewegung, welche B erhält, wird durch diese Elasticität um so viel erhöht werden, als die Bewegung von A dadurch verloren hat. Da nun die Elasticität auf beide Körper gleichmäßig wirkt, so theilt sie einem jeden von ihnen gleichen Grad der Bewegung mit, das heißt, sie treibt die Körper von einander, indem sie dem Körper A einige Grade von Geschwindigkeit nimmt, und dem Körper B beilegt, die mit der Masse eines jeden in solchem Verhältniß stehn, daß der Grad der Bewegung, womit sich A von B trennt, dem Grade der Bewegung gleich seyn wird, womit sich B von A trennt. Hieraus folgt, daß die dem Körper A durch die Elasticität geraubte Bewegung, sich zu der Vermehrung der Geschwindigkeit in B, die durch eben diese Elasticität bewirkt ist, eben so verhalte wie der Körper B zum Körper A: daß folglich die dem Körper A geraubte Geschwindigkeit sich zu der ganzen Ge-

Geschwindigkeit verhalte, wie der Körper B zur Summe der beiden Körper A und B, und ferner; daß die durch die Elasticität bewirkte Vermehrung der Geschwindigkeit in B, zu der Geschwindigkeit, womit beide Körper aus einander fahren, sich verhalte, wie A zur Summe der beiden Körper A und B. Auf diese Weise bestimmt man, um wie viel die Elasticität die Geschwindigkeit in A vermindere und in B vermehre; wenn man nur den Grad der Elasticität kennt, vermittelst dessen man die ganze Geschwindigkeit bestimmen kann, womit die Körper nach dem Stoß auseinander fahren *).

§. 4.

Aus eben diesen Grundsätzen kann man einsehen lernen, wie viel Bewegung ein Körper übrig behält, der auf einen andern in Ruhe befindlichen stößt; desgleichen, was der Erfolg davon seyn wird, wenn beide Körper in Bewegung sind.

§. 5.

Gesetzt, zwei gleiche Körper stoßen mit gleicher Geschwindigkeit gegen einander; so wird keiner den andern mit sich fortreißen, da die Kraft, womit sie sich einander nähern im Augenblick des Anstoßes völlig gleich ist; sondern sie werden beide still stehn, wenn sie nicht elastisch sind. Sind sie vollkommen elastisch, so wer-

*) Wir werden in der Folge zeigen, wie man diesen Grad der Elasticität bestimmen kann.

werden sie eine neue Bewegung erhalten, und sich mit eben der Geschwindigkeit von einander entfernen, womit sie auf einander trafen, je weniger ihre Elasticität vollkommen ist, um desto mehr wird diese Geschwindigkeit abnehmen. Desgleichen werden zwei Körper von ungleicher Dichtigkeit im Augenblick des Zusammenstoßes still stehn, wenn die Geschwindigkeit des weniger dichten Körpers um eben so viel größer als die Geschwindigkeit des dichteren Körpers ist, als der lezztere jenen an Dichtigkeit übertrift, z. B. wenn die Dichtigkeit des einen Körpers noch einmahl so groß, als die Dichtigkeit eines andern von gleichem Umfange, seine Geschwindigkeit dagegen nur halb so groß, als die Geschwindigkeit des andern ist. Dies Stillstehn im Augenblick des Anstoßes wird aber nur dann statt finden, wenn beide Körper gar nicht elastisch sind: sind sie vollkommen elastisch, so werden sie sich nun mit eben der Geschwindigkeit rückwärts bewegen, womit sie auf einander trafen. Diese Kraft der Elasticität wird, eben so wie im vorigen Fall, ihre Bewegung erneuen, und da sie auf beide gleichmäßig wirkt, beiden eine gleiche Bewegung mittheilen; das heißt, sie wird machen, daß die Geschwindigkeit, welche der weniger dichte Körper erhält, sich zu der Geschwindigkeit des dichtern eben so verhalten wird, als die Dichtigkeit des lezztern zur Dichtigkeit des erstern. Die Geschwindigkeiten werden also nach dem Stoß in eben dem Verhältniß gegen einander bleiben, worinn sie vorher standen. Da nun in beiden Körpern (die man hier immer als

voll-

vollkommen elastisch ansieht) die Summe ihrer Geschwindigkeiten nach dem Zusammenstoß eben so groß ist, als vor demselben; so wird jeder von ihnen seine vorige Geschwindigkeit behalten. Eben dieses Verhältniß in den Geschwindigkeiten wird auch Statt finden, wenn sie nur unvollkommen elastisch sind; nur wird alsdann die Geschwindigkeit eines jeden, im Verhältniß mit seinem Mangel an Elasticität, geringer seyn.

§. 6.

Stehn die Geschwindigkeiten, womit die Körper zusammenstoßen, nicht in dem angegebnen Verhältniß, sondern hat A eine, nach Verhältniß ihrer Dichtigkeit zu starke Geschwindigkeit; so muß man die Wirkung von diesem Uebermaaß an Geschwindigkeit in A, zu der vorher angegebenen Wirkung auf folgende Weise hinzurechnen. Die Dichtigkeit des Körpers A sei zweimahl so groß, als die Dichtigkeit des Körpers B b) und die Geschwindigkeit sei in beiden gleich. Hier bewegt sich A mit einer zweimahl so großen Geschwindigkeit, als in der vorigen Proportion Statt fand. Denn wenn der Körper A, dessen Dichtigkeit zweimahl so groß als die Dichtigkeit des Körpers B ist, nur die Hälfte von der Geschwindigkeit des leztern hätte; so würden die beiden Körper, wie wir vorher dargethan haben, wenn sie gar nicht elastisch waren, beim Zusammen-

b) Man muß niemals aus der Acht lassen, daß der Umfang der Körper immer als gleich angenommen wird.

sammenstoß still gestanden, und wenn sie es waren, so würden sie beide zurückgewichen seyn, so daß der Körper A mit der Hälfte von der Geschwindigkeit zurückgegangen wäre, womit B zurückkehrte. Hieraus folgt aber augenscheinlich, daß der Körper B, wenn er auf A trift, die Hälfte seiner Geschwindigkeit aufheben wird, wenn die Körper nicht elastisch sind; und die Bewegung wird gerade so erfolgen, als wenn der Körper A mit der Hälfte von der ihm hier beigelegten Geschwindigkeit auf den Körper B gestoßen wäre, wenn sich dieser in Ruhe befunden hätte. Sind die Körper elastisch, so kann man ihre Geschwindigkeiten nach dem Stoß folgendergestalt bestimmen. Wenn die beiden Körper sich einander nähern, so ist die Geschwindigkeit, womit sie auf einander treffen, der Summe ihrer beiderseitigen Geschwindigkeiten zusammengenommen, gleich. Nach dem Stoß wird ihre Elasticität sie wieder von einander trennen. Der Grad der Elasticität wird bestimmen, mit welchem Grade von der Geschwindigkeit, womit sie auf einander getroffen sind, sie wieder von einander fahren werden. Man theile die Geschwindigkeit, womit sie aus einander fahren in zwei Theile, die sich so gegen einander verhalten wie der Körper A gegen B, und wovon man den kleinern dem Körper A, als dem dichteren, und den größern dem weniger dichten B beilegt. Man ziehe hernach den dem Körper A beigelegten Theil von der gemeinschaftlichen Geschwindigkeit ab, welche A und B nach dem Stoß gehabt haben würden, wenn sie nicht elastisch gewesen wären; und rechne zu

der

der gemeinschaftlichen Geschwindigkeit noch den dem Körper B angewiesenen Theil hinzu. Dadurch wird man die wahren Geschwindigkeiten der Körper A und B nach dem Stoß erfahren.

§. 7.

Sind die Körper vollkommen elastisch; so kann man ihre Geschwindigkeiten, vermittelst folgender, von dem berühmten Huygens gegebenen Regel bestimmen *). Man ziehe beliebig die gerade Linie CD, und theile sie dergestalt in E, daß sich CE gegen ED verhalte, wie die Geschwindigkeit von A zu der Geschwindigkeit von B vor dem Anstoß. Eben diese Linie theile man auch in F so, daß sich EF gegen FD verhält, wie der Körper B gegen den Körper A. Wenn man nun die Linie FG gleich FE nimmt; so werden die beiden Körper, wenn der Punkt G in die Linie CD fällt, aus einander prallen, und die Geschwindigkeit womit A zurückspringt, wird sich zu derjenigen, womit B zurückspringt, verhalten wie GC zu GD: fällt aber der Punkt G außerhalb der Linie CD; so werden beide Körper nach dem Zusammentreffen in einerlei Richtung fortgehn, und die Geschwindigkeit des Körpers A wird sich ebenfalls zur Geschwindigkeit von B verhalten, wie vorher, nämlich wie die Linie GC zur Linie GD. Fig. 4 u. 5.

§. 8.

*) In Oper. Posthum. de Motu Corpor. ex Percussion Prop. 9.

§. 8.

Wäre der Körper B still gestanden, und hätte so den Anstoß von A bekommen; so wären wir in dem schon auseinandergesetzten Fall von unelastischen Körpern. Wenn sie elastisch sind; so findet man das Resultat ihres Zusammentreffens, wenn man eben wie beim andern Fall die Wirkung ihrer Elasticität mit der andern Wirkung zusammen verbindet.

§. 9.

Sind die Körper vollkommen elastisch; so muß Fig. 6. man nach der von Huygens [a]) gegebenen Regel die Linie CD in F theilen, eben so wie vorher, und FG mit FD gleich machen. Vermittelst dieser Punkte ist die Bewegung jedes Körpers nach dem Stoß eben wie im vorigen Falle bestimmt.

§. 10.

Jezt wollen wir einmahl annehmen, beide Körper A und B bewegen sich nach einerlei Richtung, die Geschwindigkeit von A aber sei so groß, daß er B einholen und treffen könnte. Sind die Körper nicht elastisch, so findet man den Erfolg dieses Zusammentreffens, wenn man die gemeinschaftliche Bewegung bestimmt, welche beide Körper nach dem Stoß gehabt haben würden, wenn B in Ruhe gewesen und A mit dem Grade von Geschwindigkeit darauf zugestoßen wäre, der

a) Am angeführten Ort.

der sezt den Ueberschuß seiner Geschwindigkeit über die Geschwindigkeit von B ausmacht, und wenn man zu dieser auf solche Weise herausgebrachten Geschwindigkeit, die Geschwindigkeit von B hinzurechnet.

§. 11.

Sind die Körper in dem vorher angegebenen Fall elastisch; so muß man, eben wie in den übrigen Fällen, die Wirkung der Elasticität zu dieser Wirkung hinzuthun.

§. 12.

Sind die Körper vollkommen elastisch, so muß man nach Huygens Regel *) die Linie CD verlängern, und auf der so verlängerten Linie CE dergestalt nehmen, daß es sich zu ED verhalte, wie die größere Geschwindigkeit des Körpers A zu der kleinern von B; wenn man hernach FG mit FE gleich macht; so werden die Geschwindigkeiten der beiden Körper nach dem Zusammenstoß, wie in den beiden vorigen Fällen bestimmt werden können. Fig. 7.

§. 13.

Das bisherige ist ein kurzer Abriß von dem allen, was über die Wirkungen des Stoßes geschrieben ist, in so fern zwei Körper in seiner Bewegung gerade auf einander treffen; und die Resultate, die hier als Fol-

*) Am angeführten Ort.

gen unsrer aus den Naturgesetzen hergeleiteten Schlüsse festgesetzt sind, stimmen vollkommen mit der Erfahrung überein. Um diese Wirkungen des Zusammenstoßens dem Auge mit aller möglichen Genauigkeit bemerkbar zu machen, hat man eine Reihe von Experimenten erfunden, die ich aber nicht eher aus einander setzen kann, bis ich die Bewegung der Penduln erklärt habe f); vorher aber muß ich noch einige Erscheinungen anführen, die aus der Schwerkraft in Verbindung mit den allgemeinen Bewegungsgesetzen erfolgen.

§. 14.

Die allereinfachste dieser Erscheinungen besteht darinn, daß ein Körper bloß durch sein Gewicht fällt. In diesem Fall wächst die Geschwindigkeit des Körpers während des Fallens immerfort im Verhältniß mit der dazu gebrauchten Zeit. Denn die Schwerkraft wirkt immer gleich stark auf den Körper, und wir haben oben bei Gelegenheit des ersten Bewegungsgesetzes schon angemerkt, daß ein Körper, der einmahl in Bewegung ist, stets darinn fortfahren wird, ohne daß irgend eine Einwirkung von außen dazu erforderlich sei: ein durch die Schwerkraft in Bewegung gesetzter Körper würde sich also immerfort bewegen, wenn auch die Schwere gar nicht weiter auf ihn wirkte; da sie aber nun auf ihn wirkt, so muß er einen steten Zuwachs seiner Geschwindigkeit durch sie erhalten; und da die Schwer-

f) Diese Experimente findet man §. 73 dieses Kapitels.

Schwerkraft zu allen Zeiten gleich stark auf ihn wirkt; so müssen die hinzugekommenen Grade der Geschwindigkeit stets mit den gleichen Theilen von Zeit in geradem Verhältniß stehn.

§. 15.

Dieser Schluß ist, wie wir in der Folge sehen werden s) nicht ganz genau der Wahrheit gemäß; denn die Schwerkraft wirkt in den verschiedenen Entfernungen von der Erde mit ungleicher Stärke. Doch ist diese Ungleichheit bei keiner Entfernung, von welcher wir Körper herabfallen zu lassen im Stande sind, merklich. Das Gewicht der Körper scheint am Fuße und auf dem Gipfel der höchsten Gebirge gleich groß, so daß bei allen für uns möglichen Versuchen, das im vorigen §. angegebene Verhältniß zwischen den Geschwindigkeiten eines fallenden Körpers und den Zeitpunkten seines Fallens, ohne allen merklichen Unterschied immerfort Statt findet.

§. 16.

Hieraus folgt, daß der Raum, den ein fallender Körper durchläuft, mit der Zeit seines Fallens nicht in gleichem Verhältniß seyn kann; denn da die Geschwindigkeit des Körpers immer wächst; so wird er gegen das Ende des Falls in gleicher Zeit einen weit größern Raum durchlaufen als im Anfange. Man lasse

s) Buch II. Cap. 5.

Fig. 8. lasse einen Körper vom Punkt A hinabfallen, der in einer bestimmter Zeit nach B kommen soll: wenn er nun in einer gleichen Zeit von B bis C fällt; so muß, sage ich, der Raum von B bis C größer seyn, als der von A bis B; und wenn die Zeit des Falls von A bis C gerade zweimal so groß ist, als die Zeit des Falls von A bis B; so wird AC mehr als zweimahl so groß seyn als AB.

§. 17.

Die Geometer haben bewiesen, daß die Räume, welche ein Körper im Herabfallen durchläuft in zusammengesetztem Verhältniß gegen die Zeiten stehe, welche das Fallen gewährt hat. Es sei nämlich die Linie DE zu AB, wie sich die Zeit, welche der Körper gebraucht hat, um von A bis C zu kommen, gegen die Zeit seines Falls von A bis B verhält, so wird AC in eben dem Verhältniß gegen DE stehn. Ueberhaupt, wenn die Zeit des Falls durch AC zweimahl so groß ist, als die Zeit des Falls durch AB; so wird DE zweimahl so groß als AB und AC zweimahl so groß als DE seyn; das heißt AC wird viermahl so groß als AB seyn. Wäre aber die Zeit des Falls durch AC dreimahl so groß als die Zeit des Falls durch AB, so wäre DE dreimahl so groß als AB, und AC dreimahl so groß als DE; folglich AC neunmahl so groß als AB.

§. 18.

Wenn ein Körper in schräger Richtung fällt; so wird er sich langsamer der Erde nähern, als wenn er
Fig. 9. gerade herabfiele. Man denke sich zwei Linien AB und

AC

AC wovon die erstere auf dem Horizont senkrecht steht, die andre mit ihm einen Winkel macht! In diesem Fall muß die Schwerkraft, da sie den Körper, der längst der schrägen Linie AC hinabfallen soll, senkrecht herabzieht, seinen Fall aufhalten, so daß er innerhalb der Zeit, in welcher AB ganz durchlaufen haben würde, keinen so großen Theil von AC, als AB ist, beschreibt; und da AC größer als AB ist; so wird der Körper um so mehr eine längere Zeit bedürfen um AC zu beschreiben, als in der senkrechten Richtung AB herabzufallen.

§. 19.

Die Geometer beweisen, daß die Zeit, worinn der Körper längst der schrägen Linie AC herabfällt, sich zur Zeit seines senkrechten Falls in der Richtung AB verhalte, wie die Linie AC sich zu AB verhält. In Ansehung der Geschwindigkeit, die der Körper in dem Punkt C hat, beweisen sie ebenfalls, daß die größere Zeitlänge, welche der Körper gebraucht hat, nur durch AC herabzukommen, die Verringerung, die den Einfluß der Schwerkraft von dieser schrägen Richtung erleide, dergestalt ersetze, daß der Körper im Punkte C eben den Grad von Geschwindigkeit hat, den er beim senkrechten Fall in B gehabt haben würde.

§. 20.

Wenn ein fallender Körper eine krumme Linie beschreibt; so wird sich die in diesem Fall erforderliche

Zeit

Zeit etwas schwerer bestimmen lassen; aber man hat bewiesen, daß in Ansehung der Geschwindigkeit die allgemeine Regel für alle Fälle gilt; daß nämlich dieselbe sich allemahl nach der senkrechten Höhe richte, von wo der Körper herabgefallen ist, was für eine Linie er auch immer im Heraufsteigen beschreiben mag. Man nehme
Fig. 10. z. B. an, der Körper A hänge vermittelst eines Schnurs an dem Zapfen B. Wenn dieser Körper fallen sollte, bis er zu dem Punkt C senkrecht unter B gelangt, so würde er den Cirkelbogen AC beschrieben haben. Um nun zu wissen, wie viel Geschwindigkeit der Körper in C haben wird, ziehe man die horizontale Linie AD; denn seine Geschwindigkeit in C wird eben so groß seyn, als ob er senkrecht von D nach C gefallen wäre.

§. 21.

Wenn man einen Körper senkrecht in die Höhe wirft; so wird die Geschwindigkeit, womit er steigt, immerfort abnehmen, bis sie ganz aufhört: alsdann wird der Körper zu fallen beginnen und zum zweitenmahl eben die Linie beschreiben, als er beim Steigen beschrieb; er wird diese Linie mit einer auf solche Art immer zunehmenden Geschwindigkeit durchlaufen, daß er in jedem Punkt beim Fallen eben den Grad derselben haben wird, den er an eben der Stelle im Hinaufsteigen hatte: woraus denn folgt, daß er mit eben dem Grade von Geschwindigkeit an den Ort, von wo er sich in die Höhe hob, wieder ankommen wird, der ihm im Augenblick des Wurfs mitgetheilt ward. Wird z. B.

ein

ein Körper in der Richtung AB senkrecht in die Höhe Fig. 11.
geworfen, und zwar mit solcher Geschwindigkeit, daß er in B still steht, und von diesem Punkt an wieder hinabfällt; so wird er, wenn er beim Herabfallen auf irgend einen Punkt der Linie AB z. B. nach C kommt, eben den Grad von Geschwindigkeit daselbst haben, den er beim Hinaufsteigen in C hatte, und beim Punkt A wird seine Geschwindigkeit gerade dieselbe seyn, womit man ihn in die Höhe warf. Ohne alle geometrische Beweise läßt sich dies schon einsehn; denn die Schwere wirkt immerfort gleichmäßig auf den Körper bei seinem Steigen, wie bei seinem Fallen, und sie muß ihm also eben so viel Grade von Geschwindigkeit wiedergeben, als sie ihm vorher genommen hat.

§. 22.

Wenn ein Körper in der schrägen Linie CA in die Fig. 9.
Höhe geworfen würde, und von dem Punkt C mit solcher Geschwindigkeit abgienge, daß er den Punkt A erreichen könnte; so würde er gleichfalls vermöge seines Gewichts längst der Linie AC mit eben den Graden von Geschwindigkeit zurückkommen, die er in jedem Punkt beim Hinaufsteigen hatte.

§. 23.

Wenn endlich ein Körper so geworfen würde, daß er mit irgend einem Grade von Geschwindigkeit eine beständig aufwärts gehende krumme Linie durchlaufen sollte, so wird bei seiner Rückkunft zu dem Punkt, von wo

wo er abging, ein Gleiches statt finden. Der Körper A hänge z. B. an der Schnur AB. Wenn er nun von irgend einer Seite angestoßen wird; so muß er einen Kreisbogen beschreiben. Gesezt nun, er bekomme einen Stoß, der ihn nach der Richtung AC in Bewegung sezte und zugleich stark genug sey, daß er von A bis D kommen kann, ehe seine Bewegung durch seine Schwere aufgehoben wird: so wird der Körper mit eben der Geschwindigkeit von D nach A zurückkommen, die er beim Anfange seiner Bewegung hatte.

§. 24.

Hier scheint ein bequemer Ort zu der Anmerkung in Ansehung der Schwerkraft, daß ihre Wirkung auf die Körper keinesweges von der Figur derselben abhängt, sondern daß sie beständig ohne alle Abänderung, in einem Körper dieselbe bleibt, was er auch in Ansehung seiner Gestalt für Veränderungen erleiden mag: daß wenn man den Körper in eine beliebige Anzahl von Stücken zertheilt, diese Stücke zusammengenommen eben so viel wiegen werden; als vorher, da sie vereinigt einen einzigen Körper ausmachten: woraus also folgt, daß das Gewicht jedes Stücks, wenn anders der Körper von gleichmäßiger Beschaffenheit ist, mit seinem Umfange in gleichem Verhältniß steht. Man hat aus diesen Grundsätzen gefolgert, daß die Schwerkraft auf die Körper in gleichem Verhältniß mit der in ihnen enthaltenen Menge von Materie wirke, und daß sie folglich sämmtlich in gleichem Zeitraume von einer glei-

gleichen Höhe herabfallen müssen. Da man aber das Gegentheil sieht, indem Federn und ähnliche Substanzen nicht so geschwinde herabfallen, als festere Körper, so muß man die Dazwischenkunft einer andern Ursache annehmen, wodurch ein so auffallender Unterschied bewirkt wird. Vermittelst einiger Versuche hat man gefunden, daß diese Ursache keine andre ist, als die Luft. Wir wollen diese Versuche hier anführen.

Man sezt auf den Teller der Luftpumpe einen langen und holen gläsernen Cylinder, der oben vermittelst eines kupfernen Deckels verschlossen ist. Durch diesen Deckel geht ein Hahn, an dessen unterm Ende eine Feder und ein Stück Gold dergestalt befestigt sind, daß sie hinabfallen, wenn man ihn umdreht. Dies thut man, nachdem man den Cylinder luftleer gemacht hat: sogleich fallen beide Körper zu gleicher Zeit, bleiben während des Fallens neben einander und erreichen, so viel man sehen kann, in demselbigen Augenblick beide den Teller der Luftpumpe.

Nach diesem Versuch sieht also offenbar die Wirkung der Schwerkraft auf jeden Körper mit seiner Masse in gleichem Verhältniß. In der Bedeutung, die wir dem Worte Bewegung gegeben haben, ist bewiesen, daß einerlei Kraft allen Körpern einen gleichen Grad von Bewegung giebt, und daß verschiedene Kräfte verhältnißmäßig verschiedene Grade von Bewegung hervorbringen [b]). Wenn also die Schwerkraft auf die Feder

b) Kap. I.

Feder und auf den festeren Körper mit gleicher Gewalt wirkte, so müste der letztere weit langsamer als jene hinabfallen, wenn er mit ihr gleichen Grad von Bewegung hätte; da aber beide Körper gleich geschwinde herabfallen, so ist der Grad von Bewegung im festeren Körper gröſser als in der Feder, und zwar in gleichem Verhältniß zu ihrer beiderseitigen Masse. Dem zufolge wirkt die Schwerkraft stärker auf den festen Körper als auf die Feder, und theilt jenem einen gröſsern Grad von Bewegung mit: das heißt, die Wirkung der Schwerkraft auf den festen Körper verhält sich zu ihrer Wirkung auf die Feder, wie sich die Masse des festen Körpers zur Masse der Feder verhält.

Man kann aus diesem Versuch mit Recht folgern, daß die Schwerkraft nicht bloß auf die Oberfläche der Körper wirkt, sondern ihr innerstes durchdringt, und auf jedes Partikelchen ihrer Masse ihre Wirkung äußert. Da man aber wegen der großen Geschwindigkeit, womit die Körper herunter fallen, nicht mit völliger Gewißheit bestimmen kann, ob sie in völlig gleicher, oder nur in beinahe gleicher Zeit, so daß das Auge den Unterschied nicht bemerken kann, herabfallen; so ist es sehr gut, daß die Eigenschaft der Schwerkraft, in gleichem Verhältniß mit den Massen auf die Körper zu wirken, durch die Penduln bestätigt wird, in deren Bewegung auch der kleinste Unterschied nicht Statt haben könnte, ohne sehr in die Augen fallend zu werden. Darüber werden wir an einem andern Orte weitläuftiger

ger seyn können), und hier unterdessen nur das festgesetzte Grundgesetz dazu anwenden, von der Natur des sogenannten Schwerpunkts der Körper eine Erklärung zu geben.

§. 25.

Der Schwerpunkt eines Körpers ist derjenige Punkt desselben, um den herum, wenn er auf irgend eine Weise unterstüzt oder gehalten wird, alle übrigen im Gleichgewicht bleiben, in was für eine Lage man sie auch bringen mag. In einer Kugel von gleichartiger Masse ist der Schwerpunkt und der Mittelpunkt einerlei: denn da alle Theile der Kugel in Ansehung desselben in gleicher Lage und unter sich gleichartig sind, und die Schwerkraft auf jeden Theil gleich wirksam ist; so werden die Theile der Kugel an jeder Seite des Mittelpunkts offenbar mit gleicher Kraft angezogen und keiner kann also vom andern weichen; sondern die Kugel muß, wenn ihr Mittelpunkt gehalten oder unterstüzt wird, nothwendig in Ruhe bleiben.

Eben so, wenn zwei gleiche Körper A und B an den äußersten Punkten einer unbiegsamen Stange CD, Fig. 13. die man sich ohne Schwere denkt, aufgehängt werden; so werden sie, wenn die Stange in ihrem Mittelpunkt E gehalten wird, im Gleichgewicht, und die Stange wird unbeweglich seyn. Denn, da die Körper gleich, und von dem Unterstützungspunkt E gleich weit entfernt sind;

h) Buch II. Kap. 5. §. 3.

ſind; ſo wird die Wirkung der Schwerkraft auf beide völlig gleich ſeyn; ſo daß das Gewicht des einen auf keine Weiſe das Gewicht des andern überwältigen kann.

Fig. 14. Ferner denke man ſich einen gleichartigen Cylinder in einer horizontalen Lage. Wenn man nun zwiſchen den Mittelpunkten der beiden Grundflächen des Cylinders eine gerade Linie zieht, welche gewöhnlich die Axe des Cylinders genannt wird, und dieſe Linie im Punkt E in zwei gleiche Theile theilt; ſo wird dieſer Punkt der Schwerpunkt des Cylinders ſeyn. Da der Cylinder eine gleichmäßige Geſtalt hat, ſo ſind die Theile an jeder Seite des Punktes E gleich und in einer völlig ähnlichen Lage: wenn alſo der Cylinder im Punkt E gehalten wird; ſo muß er aus eben dem Grunde in Ruhe bleiben, aus welchem die ebengedachte unbiegſame Stange in Ruhe bleiben muß, wenn ſie in ihrer Mitte gehalten wird. Offenbar iſt, daß die in E angebrachte Kraft, welche den Cylinder hält, ſeinem Gewicht gleich ſeyn muß.

Nun nehme man an, daß zwei Cylinder von gleichem Durchmeſſer AB und CD in CB dergeſtalt mit einander verbunden ſind, daß ihre beiden Axen EF und FG nur Eine gerade Linie ausmachen. Die Axe EF ſei im Punkt H und die Axe FG im Punkt I in zwei gleiche Theile getheilt; ſo wird der Cylinder AB durch eine in H angebrachte Kraft, die ſeinem Gewicht gleich iſt, und der Cylinder CD durch eine ähnliche in I angebrachte Kraft, und der ganze Cylinder alſo durch dieſe beiden

beiden Kräfte in Ruhe gehalten werden. Allein der ganze Cylinder kann auch durch eine im Punkte K dem Mittelpunkt der ganzen Axe EG angebrachte Kraft, wenn sie dem Gewicht des ganzen Cylinders gleich ist, gehalten werden, und diese in K angebrachte Kraft wird also eben so wirken, als beide in H und I angebrachte Kräfte zusammengenommen. Man bemerke noch, daß HK halb so groß, als FG und KI halb so groß als EF ist; denn da EK die Hälfte von EG und EH die Hälfte von EF ist; so muß der übrige Theil HK der Hälfte des zweiten Cylinders FG gleich seyn. Folglich verhält sich HK zu KI, wie FG zu EF. Ferner sieht man deutlich, was auch die Meßkünstler beweisen, daß der Cylinder CD sich zum Cylinder AB verhält, wie die Axe FG zur Axe EF. Hieraus folgt, daß man bei einem Vergleich zwischen den in H und in I angebrachten Kräften, die in H angebrachte Kraft zu der in I angebrachten sich verhalte, wie KI zu KH. Nun nehme man an, daß zwei Seile HL und IM von den Punkten H und I aus, in die Höhe gezogen wären, und daß sich in den Punkten H und I zwei Kräfte befinden, die gerade hinreichend wären, daß die eine den Cylinder AB, die andre den Cylinder CD halten könnte. Da diese Kräfte den ganzen Cylinder halten und folglich eben so wirken, als eine in K angebrachte Kraft würde gethan haben, die den ganzen Cylinder würde halten können; so ist augenscheinlich, wenn man sich den Cylinder fort und statt dessen bloß eine Axe ohne Schwere denkt, und dann annimmt, daß an dem

Punkt

Punkt K ein Seil NK angebracht ist, welches von einer dem Gewicht des Cylinders gleichen Kraft gerade hinab gezogen wird, daß alsdann diese Kraft den beiden andern in H und I gerade entgegen wirken muß, und daß eben daher alle drei Kräfte im Gleichgewicht bleiben, und die Axe EG unbeweglich halten werden. So wie sich diese drei Kräfte im Gleichgewicht halten, thun es auch die beiden Kräfte an den Seilen HL und IM gegenseitig; da sich die am Seil HL angebrachte Kraft zu der am Seil IM angebrachten verhält, wie die Entfernung IK zur Entfernung KH.

Fig. 15. Ueberdem kann man aus dem vorigen schließen, wenn eine unbiegsame Stange an einem Punkte C, der nicht ihr Mittelpunkt ist, aufgehangen und der äußerste Punkt A an dem kürzern Ende und der Punkt B an dem längern jeder von einem Gewicht herabgezogen wird, und wenn ferner das größere dieser Gewichte sich zu dem kleinern verhält, wie der längere Arm der Stange zum kürzeren, daß alsdenn die beiden Gewichte im Gleichgewicht stehn, und daß eine, beiden Gewichten gleiche, in C angewandte Kraft, die so beschwerte Stange in Ruhe halten muß: denn zwischen diesem und dem vorhergehenden Fall ist weiter kein Unterschied, als in der Lage der Kräfte.

Fig. 16. Wenn zwei Gewichte A und B durch eine unbiegsame Stange CD zusammen verbunden sind, die von C, dem Schwerpunkt des Körpers A bis zu D, dem Schwerpunkt des Körpers B geht, und wenn die Stange

CD

CD in E dergestalt getheilt ist, daß sich DE zu CE verhält, wie das Gewicht A zum Gewicht B; so wird aus gleichen Gründen diese Stange, wenn sie in E gehalten wird, die beiden Körper im Gleichgewicht halten, und der Punkt E, der im Fall er selbst gehalten wird, die beiden Körper A und B in Ruhe hält, heißt ihr gemeinschaftlicher Schwerpunkt.

Wenn noch mehrere Körper auf diese Art zusammen verbunden wären; so heißt der Punkt, worinn man das Gewicht von ihnen allen als vereinigt ansehn kann, ihr gemeinschaftlicher Schwerpunkt. Man nehme drei Körper, A, B, C, deren respective Schwerpunkte durch die Linien DE, DF und EF verbunden sind, man theile die Linie DE in G dergestalt, daß sich DG verhalte zu GE wie das Gewicht des Körpers B zum Gewicht des Körpers A; so muß G der gemeinschaftliche Schwerpunkt der beiden Körper A und B seyn, das heißt, eine Kraft, die dem Gewicht beider Körper zusammengenommen gleich und in G angebracht ist, wird sie beide in Ruhe halten und der Punkt G wird von den beiden Gewichten A und B so stark angezogen, als wenn diese beiden Gewichte in G vereinigt wären. Wenn man nun eine Linie vom Punkt G zum Punkte F zieht, und sie in H dergestalt theilt, daß sich GH zu GF verhält, wie das Gewicht C zum Gewicht A und B zusammengenommen, so wird der Punkt H der gemeinsame Schwerpunkt aller drei Körper seyn; denn H würde es unläugbar, wenn A und B in G vereinigt wären, Fig. 17.

der Punkt G aber wird in ihrer jetzigen Lage eben ſo ſehr von ihnen angezogen, als wenn dies in der That der Fall wäre. — Auf eine ähnliche Weiſe kann man den gemeinſchaftlichen Schwerpunkt für jede beliebige Anzahl von Körpern auffinden.

§. 26.

Eben dies gilt von dem Schwerpunkt aller Arten
Fig. 18. von Figuren. In einem Dreieck ABC liegt der Schwerpunkt in einer aus der Mitte einer Linie zum gegenüber ſtehenden Winkel gezogenen Linie, z. B. in der Linie BD, die aus dem Punkt D in der Mitte der Linie AC zum gegenüber ſtehenden Winkel B gezogen iſt; ſo daß, wenn man aus der Mitte einer andern Seite z. B. von E der Mitte von AB eine zweite gerade Linie EC zum gegenüber ſtehenden Winkel C zieht, der Punkt F, wo ſich die beiden Linien DB und EC durchſchneiden, der Schwerpunkt des Dreiecks ſeyn wird [1]). Dieſer Punkt F liegt ſo, daß die Linie DF nur der dritte Theil von DB und EF nur der dritte Theil von EC iſt [2]).

In

1) Wenn man nach der Methode der Rechnung des Unendlichen den ganzen Triangel mit Parallellinien von AC anfüllt, ſo theilt die Linie DB alle dieſe Parallellinien in zwei gleiche Theile; folglich muß der Schwerpunkt in der Linie DB liegen: eben das gilt von der Linie EC; folglich muß der Schwerpunkt der Punkt F ſeyn, den beide Linien gemein haben.

2) Dies läßt ſich folgendermaßen beweiſen. Man ziehe EG mit AC parallel; ſo iſt EG die Hälfte von AD oder DC, weil

In einer halben Kugel ziehe man aus dem Mittelpunkt der Grundfläche eine senkrecht auf dieser Fläche stehende Linie DB und theile dieselbe in E dergestalt, daß DE drei Fünftheile von BE ausmache; so wird der Punkt E der Schwerpunkt der Halbkugel seyn. Fig. 19.

§. 27.

Bei der Lehre über den Schwerpunkt der Körper muß man noch bemerken, daß, da eine an diesem Punkt angebrachte Kraft der Wirkung der Schwere das Gleichgewicht und den Körper in Ruhe zu halten vermag, diese Wirkung so angesehen werden kann, als ob sie sich ganz in dem Schwerpunkt vereinigt befände. Wenn also ein Körper an irgend einen Punkt dergestalt gehalten wird, daß sich sein Schwerpunkt niederwärts senken kann, so wird er durch die Schwerkraft in Bewegung gesezt werden, sonst aber nicht; oder wenn mehrere Körper dergestalt zusammen verbunden sind, daß bei der Bewegung des einen die übrigen in solch eine Bewegung gerathen, wobei ihr Schwerpunkt in Ruhe bleibt; so wird die Schwerkraft in der Bewegung dieser Körper keine Veränderung hervorbringen; wie sie in jedem andern Fall thun würde. Wenn z. B. der Körper AB, dessen Schwerpunkt in C ist, am Punkte A Fig. 20 u. 21.

weil BE die Hälfte von AB ist. Aber DC verhält sich zu FG wie DF zu FG; also wird DF zweimahl so groß als FG seyn: und da BG=GD, weil BE=AE; so enthält, wenn man BD in sechs gleiche Theile theilt DF zwei davon, FG einen und FB vier. DF ist also nur der dritte Theil von DB.

so aufgehängt wird, daß der Punkt C senkrecht unterhalb desselben liegt wie in Fig. 20, so wird die Schwerkraft den Punkt C da er nicht weiter abwärts kann, unbeweglich in dieser Lage lassen. Aendert man aber die Lage des Punktes C, so daß er nicht mehr senkrecht unterhalb A liegt, wie in der 21sten Figur, so wird sich der Körper vermöge seines Gewichts so bewegen, daß der Schwerpunkt in eine senkrechte Lage kommt.

Wenn zwei Körper A und B durch eine Stange CD mit einander verbunden sind, und diese Stange wird in eine wagerechte Lage gebracht und bei dem Punkt E gehalten; so wird ebenfalls durch die Schwere der beiden Körper keine Bewegung entstehn, wenn der Punkt E ihr gemeinschaftlicher Schwerpunkt ist: ist er es aber nicht, so werden die beiden Körper ihre Stelle verändern und derjenige Theil der Stange CD, worinn ihr Schwerpunkt liegt, wird sich niederwärts senken. Eben das würde der Fall seyn, wenn beide Körper auf eine andre weniger einfache Art mit einander verbunden wären: wenn einer von ihnen nicht in Bewegung gesezt werden kann, ohne dem andern seine Bewegung mitzutheilen, so wird die Schwerkraft, im Fall ihr gemeinschaftlicher Schwerpunkt in Ruhe bleibet, keine Wirkung auf sie äußern; wohl aber in jedem andern Fall.

§. 28.

Jezt gehn wir zu der Lehre von den mechanischen Werkzeugen über. Diese Werkzeuge sieht man an gewissen

wissen dergestalt eingerichteten Maschinen, daß sie grosse Lasten mit geringer Kraft bewegen können; ihre Wirkungen lassen sich sämtlich aus der Bemerkung im vorigen Satze herleiten. Gewöhnlich rechnet man fünf dergleichen Werkzeuge: den Hebel, das Rad mit seiner Axe, die Rolle, den Keil, und die Schraube; einige Schriftsteller rechnen auch die Schiefflächen hieher. Die Erfindung dieser Werkzeuge ist sehr alt, und der berühmte Archimedes scheint zuerst den richtigen Grund ihrer Wirkungen entdeckt zu haben. Dies läßt sich aus einer bekannten Anekdote schließen, daß man nämlich einige Ausdrücke über die unbegränzte Kraft dieser Werkzeuge, die er sehr oft im Munde führte, für äusserst seltsame Paradoxen ansah: dergleichen Ausdrücke würden aber gar kein Erstaunen haben erregen können, wenn die Ursache dieser Kraft gehörig bekannt gewesen wäre.

§. 29.

Alle Wirkungen dieser Geräthschaften lassen sich aus der einzigen Regel herleiten, daß zwei Gewichte dann im Gleichgewicht stehn, wenn ihre Geschwindigkeiten, falls sie in Bewegung gesezt würden, in verkehrtem Verhältniß gegen ihre Schwere stehn. Was wir hier von Gewichten sagen, gilt eben so von allen andern Kräften, von der Kraft eines Menschen; eines Stroms u. d. g.

§. 30.

Zur Erläuterung dieser Regel ist es nicht undienlich den Begriff eines verkehrten Verhältnisses ver-

vorher aufzuklären, da dieser Ausdruck in der Folge sehr häufig vorkommen muß. Wenn zwei Dinge in solch einem Verhältniß stehn, daß das eine wächst, wenn das andre wächst, und abnimmt, wenn das andre abnimmt, so stehn sie in einem geraden Verhältniß. Wenn z. B. eine gewisse Anzahl Menschen in einer bestimmten Zeit eine vorgeschriebene Arbeit zu Stande bringen können; so wird man bei Verdoppelung der Arbeiter, zweimahl so viel Arbeit in gleicher Zeit erhalten: nimmt man dreimahl so viel Arbeiter, so verrichten sie auch dreimahl so viel u. s. w. Stehn aber zwei Dinge in solch einem Zusammenhange, daß das eine abnimmt, wenn das andre zunimmt, und daß jenes zunimmt, wenn dieses abnimmt, so heißt das ein verkehrtes Verhältniß. Wir haben z. B. oben (§. 25.) gezeigt, wie man den gemeinschaftlichen Schwerpunkt zweier Körper finden kann, deren Gewicht bekannt ist, wenn man nämlich die Linie zwischen ihren einzelnen Schwerpunkten dergestalt theilt, daß der größere Theil davon sich zum kleinern verhält, wie der
Fig. 16. schwere Körper zum leichtern. Denn da sich CE zu ED verhält wie B zu A; so ist CE in eben dem Verhältniß größer als ED, in welchem A kleiner als B ist.

§. 31.

Nach dieser Erläuterung wird man leicht einsehn,
Fig. 16. worauf die oben (§. 29.) gegebene Regel beruht. Wenn die beiden Körper in Bewegung gesezt werden, so daß der Punkt E in Ruhe bleibt; so wird sich die Geschwindigkeit

digkeit des Körpers A zur Geschwindigkeit von B verhalten, wie sich die Linie EC zur Linie ED verhält. Die Geschwindigkeit dieser Körper steht also, wenn ihr gemeinschaftlicher Schwerpunkt in Ruhe bleibt, mit ihrem Gewicht in verkehrtem Verhältniß. Wir haben aber oben (§. 27.) bewiesen, daß das Gewicht zweier Körper gar keine Bewegung in ihnen hervorbringe, wenn sie so mit einander verbunden sind, daß bei einer etwanigen Bewegung ihr gemeinschaftlicher Schwerpunkt in Ruhe bleibt. Hieraus folgt in Ansehung der mechanischen Werkzeuge: wenn bei den Körpern die in Bewegung gesetzt werden, ihre Geschwindigkeiten mit ihrem Gewicht in verkehrtem Verhältniß stehn (wobei alsdenn ihr gemeinschaftlicher Schwerpunkt in Ruhe bleiben wird); so werden sie von der Schwerkraft keine Bewegung erhalten, sondern im Gleichgewicht bleiben. Man wird dies noch besser verstehn, wenn wir die mechanischen Werkzeuge einzeln durchgehn.

§. 32.

Das erste unter denselben ist der Hebel. Dies Werkzeug ist eine zur Haltung oder Bewegung großer Lasten dienliche Stange. Man unterstützt sie selbst gehörig in irgend einem ihrer Punkte, wie die Stange AB in C auf der Unterstützung D liegt. An einem andern Punkte z. B. in E ist die Last, welche gehalten oder in Bewegung gesetzt werden soll, angebracht; und an einem dritten Punkte, wie in F, ein anders Gewicht oder eine Kraft, welche dazu bestimmt ist, die Last Fig. 23, 24

Last zu halten oder zu bewegen. Wenn nun an dem Hebel, wenn er etwa in Bewegung gesezt, und um den Punkt C herumgedreht wird, die Geschwindigkeit des Punktes F sich zur Geschwindigkeit des Punktes E wie das Gewicht von E zum Gewicht von F verhält; so hat ein dergestalt beschwerter Hebel keine Neigung sich nach der einen oder andern Seite zu bewegen. Hat das Gewicht oder die Kraft in F nicht die gehörige Größe, um das angegebene Verhältniß hervorzubringen, so wird die Last in E nicht gehörig gehalten werden, sondern sich niedersenken, so wie sie im entgegenstehenden Fall in die Höhe steigen würde. Dies folgt ganz augenscheinlich aus dem, was wir oben (§. 25. und 27.) gesagt haben, wenn die Gewichte in E und F wie in der 23sten Figur das eine an der einen, das zweite an der andern Seite des Unterstützungspunktes
Fig. 24. D angebracht sind. Eben so einleuchtend ist es im andern Fall, wenn man die Stange DC nach der andern Seite vom Punkte D zu, so weit verlängert bis CG so lang als CF ist, und nun in G ein Gewicht anhängt, was mit der Kraft in F im Gleichgewicht ist; denn wenn man nun die Kraft in F wegnähme, so würden die beiden Gewichte in G und in E im Gleichgewicht stehn, wie in dem vorher angegebenen Fall, und offenbar wird der Punkt F durch das Gewicht in G eben so stark in die Höhe gehoben werden, als durch die andere in F angebrachte Kraft, weil nach der Wegnahme des Gewichts in E ein Gewicht in F gleich dem in G

den

den Hebel im Gleichgewicht halten würde, da die Entfernungen CG und CF gleich sind.

§. 33.

Wenn die beiden am Hebel angebrachten Kräfte sich nicht einander das Gleichgewicht halten, so kann man eine dritte Kraft zur Wiederherstellung desselben anbringen. Gesezt die Kräfte in E und F stünden nicht mit einander im Gleichgewicht, und man früge, welch eine Kraft man in G anbringen müste, um das Gleichgewicht hervorzubringen. Um diese Aufgabe aufzulösen muß man zuerst bestimmen, welch eine Kraft man in F anbringen müste, um der in E das Gleichgewicht zu halten: wenn nun der Unterschied zwischen der erforderlichen und der jezt in F angebrachten Kraft sich zu der dritten in G anzubringenden eben so verhält, wie die Entfernung CG zur Entfernung CF, so wird der Hebel vermittelst dieser dritten Kraft ins Gleichgewicht kommen, wenn sie an eben der Seite des Unterstützungspunkts angebracht wird, als F, welches für sich allein nicht im Stande war, gegen E das Gleichgewicht zu halten; sonst müste die Kraft in G so angebracht werden, daß sie der in F entgegenwirken könnte. Eben so könnte man, wenn ein Hebel mit drei oder mehrern Gewichten beschwert wäre, die sich einander nicht im Gleichgewicht hielten, an einem Punkte des Hebels eine neue Kraft anbringen, die das ganze ins Gleichgewicht setzen müste. Was wir hier von mehreren Kräften sagen, gilt auch für alle folgenden Fälle. Fig. 25.

§. 34.

§. 34.

Fig. 26. Wenn die beiden Arme des Hebels bei C einen Winkel machen, ſo werden die an jedem Arm ſenkrecht darauf angebrachten Kräfte in eben dem Verhältniß gegen einander ſtehn, als wenn ECF eine gerade Linie wäre. Das heißt, es wird alles im Gleichgewicht ſeyn, wenn ſich die Laſt in E zur Kraft in F verhält wie CF zu CE.

§. 35.

Fig. 27. So oft aber Kräfte in einer ſchiefen Richtung gegen den Arm des Hebels wirken, woran ſie angebracht ſind; ſo muß man um die Kräfte zu berechnen gerade Linien vom Ruhepunkt des Hebels ſenkrecht auf die Richtungslinien ziehn, worinn die Kräfte wirken. Um die Hebel dieſer Art ins Gleichgewicht zu ſetzen, muß ſich das Gewicht oder die Kraft in F gegen das Gewicht in E verhalten, wie CE zu CG, als der aus dem Ruhepunkt C auf die Richtungslinie der in F angebrachten Kraft ſenkrecht gezogenen Linie: denn wenn der Hebel in Bewegung geräth, ſo wird ſich die in F angebrachte Kraft in der Richtung der Linie FG zu bewegen anfangen, und ihre erſte Bewegung wird dieſelbe ſeyn, als wenn der Punkt G bewegt würde.

§. 36.

Wenn zwei Gewichte an einem Hebel angebracht ſind und der Ruhepunkt deſſelben gerade in ſeiner Mitte liegt, ſo daß beide Arme des Hebels gleiche Länge haben; ſo heißt ein Hebel dieſer Art eine Wage; und er

ſteht

steht im Gleichgewicht, wenn beide Gewichte gleich sind. Ist der Ruhepunkt nicht gleich weit von beiden Gewichten, so hat man eine Schnellwage. So wohl bei der gewöhnlichen als bei der Schnellwage liegt der Ruhepunkt, woran der Wagebalken befestigt ist, gewöhnlich mit den Punkten, woran die Gewichte hängen, nicht in gerader Linie sondern etwas höher, so daß die Linien von dem Punkte C, woran der Wagebalken hängt, zu den Punkten E und F welche die Gewichte halten, einen Winkel zusammen machen. Wenn die drei Punkte E, C und F in einer und eben derselben geraden Linie lägen; so würden die Gewichte, die in der wagerechten Lage des Balkens im Gleichgewicht waren, auch in jeder andern Lage desselben darinn seyn: wir sehn aber, eben jener Einrichtung wegen, an diesen Werkzeugen, wenn sie mit gleich schweren Gewichten belastet sind, und der Balken wagerecht steht, daß, bei der Neigung des Balkens nach einer oder der andern Seite, das am höchsten liegende Gewicht sich senkt und das entgegenstehende hebt, daß dieses seinerseits hernach dasselbe thut, bis der Balken allmählig seine wagerechte Lage wieder annimmt. Diese Wirkung ist die Folge von der Einrichtung der Wagen, die man als Hebel ansehn muß, die aus zwei Armen bestehn, welche im Ruhepunkt zusammentreffen und einen Winkel bilden, wie in der 29sten und 30sten Figur, wo die erste eine gewöhnliche, die zweite eine Schnellwage vorstellt. In der erstern wo CE und CF gleich sind, werden gleiche in E und F angehangene Gewichte im Gleich- Fig. 28.

gewicht

gewicht seyn, wenn die Punkte E und F in einer wagerechten Lage sind. Wenn die Linien EG und FH wirklich senkrecht sind, so werden sie die Richtungslinien, worinn die in E und in F angebrachten Kräfte wirken, bezeichnen. Zwischen den im Gleichgewicht stehenden Gewichten E und F ist also eben das Verhältniß wie zwischen CI und CK die von dem Punkt C auf die beiden Linien EG und FH senkrecht gezogen sind. Wenn also die Gewichte gleich sind; so müssen auch die beiden Linien CI und CK gleich seyn, wenn jene im Gleichgewicht stehen sollen. Die Leser werden leicht einsehn, daß, weil CE und CF gleich sind, die Linien CI und CK es ebenfalls seyn werden, wenn E und F in wagerechter Lage sind.

§. 37.

Wenn man dem Hebel irgend eine andre Lage giebt, wie in der 31sten Figur, so wird das Gewicht an dem am höchsten stehenden Arm das andre überwältigen. Man sieht hier deutlich, daß wann F höher liegt als E, die senkrechte Linie CK länger seyn wird, als CI: folglich wären die Gewichte im Gleichgewicht, wenn das in F leichter wäre, als das in E angebrachte: das in F angebrachte ist aber eben so schwer, als das in E; es ist also größer, als nothwendig dazu ist, um dem in E das Gleichgewicht zu halten, folglich wird es den Wagebalken niederziehn.

§. 38.

Fig. 32. Auf gleiche Weise verhält es sich mit einer Schnellwage. Sind die Gewichte bei E und F in dem zum Gleichge-

Gleichgewicht erforderlichen Verhältniß, wenn die Punkte E und F wagerecht liegen: so wird bei Veränderung dieser Lage das am höchsten stehende Gewicht am meisten wiegen. Wenn sich nämlich in der wagerechten Lage der Punkte E und F das Gewicht in E zu dem in F verhält, wie CK zu CI, so wird, wenn der Punkt F höher als der Punkt E zu liegen kommt, F gegen E ein größeres Verhältniß haben, als CI zu CK.

§. 39.

Ein Hebel kann außerdem an einer Axe angebracht seyn, und in diesem Fall brauchen sich seine beiden Arme nicht eben zu berühren. Sie können an verschiedenen Orten der Axe befestigt seyn. Ein Arm des Hebels sei in der Axe im Punkte C, der andre in D befestigt; wenn man alsdenn in E dem Endpunkt von dem im Punkt C an der Axe angebrachten Arm ein Gewicht anbringt, und ein anderes in F, dem Endpunkt des in der Axe im Punkte D bevestigten Arms; so werden diese beiden Gewichte sich das Gleichgewicht halten, wenn sich das in E zu dem in F angebrachten verhält, wie der Arm DF zum Arm CE. Fig. 33.

§. 40.

Dies ist der Fall wenn beide Arme auf der Axe senkrecht stehn, und, wie die Geometer sich auszudrücken pflegen, in einerlei Ebene liegen, oder mit andern Worten, wenn die Arme senkrecht und dergestalt in der Axe befestigt sind, daß der eine wagerecht liegt,

wenn

wenn der andre diese Lage hat. Steht einer von beiden Armen nicht senkrecht auf der Axe so muß man, um das Verhältniß zwischen den Gewichten zu bestimmen, anstatt auf die Länge des Armes zu sehn, von dem Ende dieses Armes eine senkrechte Linie ziehn, und es nach dieser berechnen. Sind die Arme nicht so befestigt, daß sie zu gleicher Zeit in eine wagerechte Lage kommen; so befolgt man, um das gehörige Verhältniß zwischen ihren Gewichten aufzufinden, eben die Methode, die wir oben angaben, als wir von Hebeln handelten, deren Arme in ihrem Ruhepunkt in einem Winkel zusammenstoßen.

§. 41.

Von dem Hebel dessen Arme an einer Axe befestigt sind, schreiten wir sehr natürlich zur Untersuchung über ein anderes mechanisches Werkzeug, über das Rad mit seiner Axe.

§. 42.

Dies Werkzeug ist ein **Rad an seiner Axe**, so befestigt, daß diese an jedem Ende gehalten wird und sich nebst dem Rade frei umdrehen kann. In der 34sten Figur ist AB das Rad, CD die Axe, die beiden Stützen sind E und F. Nun denke man sich ein Gewicht G, das an einem um die Axe gehenden Seil hängt, und ein andres Gewicht H, an einem Seil hängend, das in entgegengesezter Richtung um das Rad geht; so muß, wenn sich beide Gewichte im Gleichgewicht halten sollen, das Gewicht H sich zum Gewicht

wicht G verhalten, wie der Durchmesser der Axe zum Durchmesser des Rades.

§. 43.

Gesetzt die Linie kl sei die Axe des Rades und von demjenigen Punkt der Axe, wo das Seil, woran das Gewicht G hängt, von der Axe abgeht, wie in m, sei eine senkrechte Linie mn auf kl gezogen; eben so sei von dem Punkt o, wo das Seil woran H hängt, vom Rade abgeht, die Linie op senkrecht auf kl gezogen. In diesem Fall kann man op und mn wie zwei Arme eines in der Axe kl befestigten Hebels ansehn, woraus dann folgt, daß sich das Gewicht H zum Gewicht G verhalten wird, wie mn zu op: mn verhält sich aber zu op wie der Durchmesser der Axe zum Durchmesser des Rades; denn mn ist der Halbmesser von jener und op der Halbmesser von diesem.

§. 44.

Wenn das Rad in Bewegung gesetzt wird, bis das Seil, woran G hängt, einmahl mehr um die Axe gewunden ist; so wird zu gleicher Zeit das Seil woran H hängt, eine Windung weniger als vorher auf dem Rade haben. Die Geschwindigkeit des Punktes G wird sich also zur Geschwindigkeit des Punktes H verhalten, wie der Durchmesser der Axe zum Durchmesser des Rades, das heißt eben so wie das Gewicht H zu G. Eben die Hauptregel also, die wir beim Hebel festsetzten, gilt also auch hier: die Gewichte sind

im Gleichgewicht, wenn ihre Geschwindigkeiten mit ihrer Schwere im verkehrten Verhältniß stehn.

§. 45.

Wenn man an Einer Axe zwei Räder von ungleicher Größe befestigt und an jedes derselben ein Gewicht hängt; so werden ebenfalls diese Gewichte im Gleichgewicht stehn, wenn sich das am größern Rade zu dem am kleinern verhält, wie der Durchmesser des kleinen Rades zum Durchmesser des größern.

§. 46.

Man verbindet öfter in einer Maschine mehrere Räder, die vermittelst einiger an dem Umfange jedes Rades angebrachten Zähne in einander greifen, und sich die Bewegung mittheilen. Man sieht eine solche Maschine in der 36sten Figur. ABC ist eine Kurbel, vermittelst deren man das kleine mit Zähnen versehene Rad D umdreht, dessen Zähne in ein größeres auf der Axe GH befestigtes Rad EF eingreifen. An dieser Axe sei auch noch ein kleines Rad O, dessen Zähne wiederum in ein größeres auf der Axe RS befestigtes Rad PQ eingreifen, um welches ein Seil gewunden ist, welches das Gewicht T hält. Das erforderliche Verhältniß, um ein Gleichgewicht zwischen der Last T und der in A an der Kurbel angewandten Kraft hervorzubringen, findet man nun ganz leicht; wenn man das Verhältniß der Geschwindigkeiten zwischen dem Punkt A und dem Gewicht T berechnet. Wenn die Kurbel einmahl

mahl herumgedreht ist, so hat der Punkt A einen Kreis beschrieben, dessen Durchmesser AV ist. Gesezt das Rad EF habe zehnmal so viel Zähne als das Rad D, so muß die Kurbel zehnmahl herumgehn, ehe das Rad EF einmahl herumgeht. Hat das Rad KL gleichfalls zehnmahl so viel Zähne als das Rad I; so muß dies lezte zehnmahl herumgehn, ehe KL einmahl herumkommt; und folglich muß sich die Kurbel ABC hundertmahl umdrehn, ehe das Rad KL ein einzigesmahl herum kommt. Hat endlich das Rad PQ wieder zehnmahl so viel Zähne, als O; so muß die Kurbel tausendmahl herumgehn, ehe das Rad PQ oder die Axe RS ein einzigesmahl herumkommt. Hieraus folgt dann, daß die in A angebrachte Kraft tausendmahl den Kreis AV durchlaufen seyn muß, ehe das Gewicht T um so viel in die Höhe gehoben wird, als der Umkreis der Axe RS beträgt; und ferner, daß die in A angebrachte Kraft dem Gewicht T das Gleichgewicht halten wird, wenn sie sich zu diesem verhält wie der Umfang der Axe zum Umfange des Kreises AV tausendmahl genommen; oder, welches auf eins herauskommt, wie der Halbmesser der Axe zur Linie AB tausendmahl genommen.

§. 47.

Jezt wollen wir zur Erklärung der Wirkungen der Rolle übergehn. Man sieht leicht, daß die Kraft Fig. 37.
A, wovon das Gewicht B gehalten wird, diesem Gewicht gleich seyn muß, da die Bewegung der Kraft und

des Gewichtes gleiche Geschwindigkeit haben. Die einzige Wirkung der Rolle E besteht darinn, daß sie die Kraft in den Stand sezt, in einer andern Richtung zu wirken, als sie thun könnte, wenn sie unmittelbar, ohne Dazwischenkunft eines solchen Werkzeuges das Gewicht halten sollte.

§. 48.

Fig. 38. Das Gewicht A sei an der Rolle B befestigt, und das Seil, welches das Gewicht hält werde mit dem einen Ende an dem Haken C befestigt, und an dem andern Ende durch die Kraft E gehalten: so wird der Haken, wenn man beide Ende des Seils daran fest machte, das ganze Gewicht tragen, wovon jezt also jedes Ende die Hälfte trägt: hieraus folgt, daß die Kraft E, welche das eine Ende des Seils hält, gerade der Hälfte des Gewichts gleich seyn muß. Eben dies Verhältniß zwischen beiden bringt man heraus, wenn man ihre respectiven Geschwindigkeiten vergleicht, im Fall man die Kraft und das Gewicht in Bewegung sezte; denn augenscheinlich muß die Kraft eine zweimahl so große Linie, als die Entfernung zwischen dem Haken und der Rolle ausmacht, durchlaufen, ehe diese bis an den Haken erhoben wird.

§. 49.

Eben so leicht ist die Berechnung wenn mehrere Fig. 39. u. 40. Rollen mit einander verbunden sind. In der 39sten Figur sind sechs Rollen und folglich wird das Gewicht von sechs Seilen gehalten, in der 40sten Figur geschieht dies

dies durch fünf: die erforderliche Kraft um die Last zu halten, beträgt also im ersten Fall den sechsten, und im zweiten den fünften Theil des Gewichts.

§. 50.

Es giebt noch zwei andere Arten eine Last durch Rollen halten zu lassen, die ich nicht mit Stillschweigen übergehn darf.

§. 51.

Eine Art davon sieht man in der 41sten Figur. Wenn ein Gewicht an der Rolle B hängt *) so würde eine unmittelbare daran angebrachte Kraft, die nur die Hälfte des Gewichts A betrüge, zur Haltung desselben hinreichend seyn. Die Rolle C wird also mit einer Kraft, welche der Hälfte des Gewichts A gleich ist, niederwärts gezogen. Würde aber die Rolle D unmittelbar durch die Hälfte der Kraft gehalten, womit die Rolle C niederwärts gezogen wird, so würde diese Rolle D der Rolle C das Gleichgewicht halten; so daß also die Rolle D das Gewicht A halten kann, wenn eine Kraft bei ihr angebracht ist, die den vierten Theil dieses Gewichts beträgt. Schließt man auf diese Weise weiter fort, so findet man, daß die Rolle D gehalten werden kann, wenn in E eine Kraft angebracht ist, welche die Hälfte von der zur unmittelbaren Haltung

*) Es ist gut für jezt und für die Folge zu erinnern, daß der Verfasser bloß Last und Kraft in Erwägung zieht, ohne auf das Gewicht der Rollen Rücksicht zu nehmen.

der Rolle D erforderlichen beträgt; folglich wird eine in E angebrachte Kraft das Gewicht A halten; wenn sie dem achten Theil desselben gleich ist.

§. 52.

Eine andre Art eine Last an Rollen anzubringen sieht man in der 42sten Figur. Um das, was wir hierüber zu sagen haben, dem Leser desto verständlicher zu machen, bitten wir ihn, mehrere aufgehängte Gewichte wie in der 43sten Figur zu betrachten. Wenn Lasten und Kraft sich daselbst das Gleichgewicht halten, so ist die Kraft A gleich der Last B, die Last C ist zweimahl so groß als A und aus gleichem Grunde D zweimahl so groß als C, oder viermahl so groß als die Kraft A. Die drei Gewichte B, C, D, zusammengenommen, sind also augenscheinlich siebenmahl so groß als die Kraft A. Wenn aber diese drei Gewichte nur ein einziges ausmachten, so wären wir in dem in der 42sten Figur vorgestellten Fall, daß also das Gewicht A daselbst, wenn drei Rollen vorhanden sind, siebenmahl so groß ist, als die Kraft B. Wären nur zwei Rollen da, so dürfte das Gewicht nur dreimahl so groß und wären ihrer viere da, so müste es funfzehnmahl so groß seyn, um mit der Kraft B im Gleichgewicht zu stehn.

§. 53.

Wir wollen uns bei dem Keil, einem sehr einfachen und gebräuchlichen Werkzeuge, nicht aufhalten.
Fig. 44. Wenn man ihn unter einer Last anbringt, so wird die Kraft,

Kraft, womit der Keil die Last hebt, wenn man ihn durch einen Schlag auf das Ende AB vorwärts treibt, sich zu der Kraft, womit eben dieser Schlag unmittelbar auf die Last wirken würde, eben so verhalten, wie der Grad von Geschwindigkeit, den der Keil von dem Schlage erhält, sich zu dem Grade von Geschwindigkeit verhält, womit das Gewicht durch den Keil gehoben wird.

§. 54.

Die Schraube ist das fünfte mechanische Werkzeug. Man macht auf zweierlei Weise Gebrauch davon. Zuweilen läßt man sie sich in einer Schraubenmutter bewegen, wo die Schraubenspindel AB durch eine in CD angebrachte Oefnung geht, deren Hervorragungen in die Vertiefungen der Spindel passen. Fig. 45. Auch bringt man die Schraube zuweilen bei den Zähnen eines Rades an, so daß die Zähne in das Gewinde eingreifen. Fig. 46. Wenn in einem dieser Fälle eine Kurbel AE am Ende A der Schraubenspindel angebracht ist; so verhalten sich die Kraft womit das Ende B der Schraube (Fig. 45.) niederwärts strebt, und die Kraft, wovon die Zähne des Rades CD (Fig. 46.) gedrängt werden, jede zu der am Ende E von der Kurbel angebrachten Kraft, wie die Geschwindigkeit, womit das Ende E sich bewegen wird, wenn die Schraube in Bewegung geräth, sich zu der Geschwindigkeit verhält, womit das Ende B der Schraubenspindel (Fig. 45.), oder die Zähne des Rades CD (Fig. 46.) sich bewegen werden.

§. 55.

§. 55.

Die Schiefläche gehört auch unter die Mittel, eine Last leichter zu heben. Fig 47. Gesezt man solle die Kugel A vom Punkte C bis zu einem andern heben, dessen senkrechte Höhe ED sei, wenn die Linie EC die Wasserfläche vorstellt. Zieht man alsdann diese Kugel längst der Fläche DF, so braucht man weniger Kraft, als wenn man sie senkrecht bis zur verlangten Höhe heben wollte. Wenn in dem gegebenen Beispiel die an der Kugel angebrachte Kraft sich zu ihrem Gewicht verhält wie ED zu FD, so wird die Kugel schon gehalten werden, und der geringste Zuwachs der Kraft wird sie in Bewegung setzen und in die Höhe heben; wenn nicht die Kugel bei ihrem Druck auf die Fläche mehr oder weniger an derselben fest hält. Dies muß nothwendig geschehn, da keine Fläche ohne alle Unebenheiten, oder so vollkommen hart ist, daß sie gar nicht dem Eindruck der Last nachgäbe. Daher kann sich die Kugel nicht ohne wechselseitiges Reiben auf der Ebene bewegen, und es gehört also noch ein Grad Kraft mehr dazu, um sie zu bewegen, als um sie zu halten. Da aber diese Unbequemlichkeit der Friction mehr oder weniger bei allen mechanischen Geräthschaften Statt findet; so begnüge ich mich mit der Untersuchung, wie viel Kraft zur Haltung der Kugel erforderlich seyn würde, wenn sie sich ohne alle Reibung auf der Fläche bewegen könnte. Nun behaupte ich: wenn die Kugel von dem Seil GH gezogen wird, welches mit der Fläche DF parallel liegt und wenn die am Seil angebrachte Kraft sich zum Gewicht

wicht der Kugel verhält, wie ED zu DF so wird diese Kraft zur Haltung der Kugel hinlänglich seyn. Um dies zu beweisen denke man sich das Seil GH über die Rolle I fortgezogen und an der Rolle das Gewicht K. Wenn alsdann das Gewicht sich zur Kugel A verhält, wie DE zu DF so wird die Kugel gehalten werden. Man kann nicht in Zweifel ziehn, dünkt mich, daß der Mittelpunkt der Kugel A mit dem Seil HG in einer geraden Linie liege. L sei der Mittelpunkt der Kugel und M der Schwerpunkt des Gewichtes K. Das Gewicht hänge in solch einer Höhe, daß eine von L nach M gezogene Linie wagerecht sei; wenn sich in diesem Fall die Kugel auf der Fläche DF aufwärts oder niederwärts bewegt, so wird das Gewicht ebenfalls aufwärts und niederwärts gehn, so daß der gemeinschaftliche Schwerpunkt beider Körper immer in der Linie LM, also in der vorigen Höhe bleibt.

Um diesen Satz deutlicher zu machen, will ich einige mathematische Demonstrationen hier gebrauchen, die aber jedem Leser, dem nur die Anfangsgründe des Euklides bekannt sind, verständlich, und deren Wahrheit auch denen, die gar keine Kenntniß von der Geometrie haben, einleuchtend seyn wird. Gesezt die Kugel sei so weit vorgerückt, daß ihr Mittelpunkt in G sei; so wird M der Schwerpunkt des Gewichts K sich in N befinden und die Linie MN wird mit GL gleich seyn. Nun ziehe man NG, welches die Linie ML in O durchschneidet; so wird der Punkt O der gemeinschaft-

schaftliche Schwerpunkt der beiden Gewichte in ihrer neuen Lage seyn. Man ziehe GP senkrecht auf ML so wird sich GL zu GP verhalten, wie DF zu DE und da MN und GL gleich sind; so wird sich auch MN zu GP verhalten wie DF zu DE. Aber NO verhält sich zu OG wie MN zu GP; folglich wird sich NO auch zu OG verhalten, wie DF zu DE und NO verhält sich also zu OG wie das Gewicht der Kugel A zum Gewichte K. Hieraus folgt, wenn der Mittelpunkt der Kugel A in G und der Schwerpunkt K in N ist, daß alsdenn O der gemeinschaftliche Schwerpunkt beider Gewichte ist. Aus eben dieser Schlußfolge erhellt, daß, wenn man die Kugel herabließe, der gemeinschaftliche Schwerpunkt ebenfalls in der Linie ML gewesen seyn würde. Da nun also keine Bewegung der Kugel weder vorwärts noch rückwärts, den gemeinschaftlichen Schwerpunkt in eine höhere oder niedrigere Lage bringt; so ist aus dem obigen klar, daß A und K sich einander im Gleichgewicht halten.

§. 56.

Jezt gehe ich zu der Lehre von den Penduln über. Ein Pendul ist ein an einem Faden dergestalt aufgehangener Körper, daß er Schwingungen nach allen Richtungen annehmen kann. Die Geometer haben seine Bewegung sehr genau untersucht, weil es unter allen möglichen Werkzeugen zur Abmessung der Zeit am bequemsten ist.

§. 57.

Ich habe schon oben (§. 23.) anzumerken Gelegenheit gehabt, daß ein an einem Seil senkrecht hangender Körper wie A in der 48sten Figur, wenn er in Bewegung gesezt wird um den Kreisbogen AC zu beschreiben, so bald er auf den höchsten Punkt dieses Bogens gekommen ist, wieder zurückkommt, und in A aufs neue eben den Grad von Bewegung hat wie vorher: also wird er nach dem Punkt zurück steigen, der mit C wagerecht liegt. Indem er den Bogen DA beschreibt, wird er in A wiederum seine ursprüngliche Geschwindigkeit erhalten, zum zweitenmahl den Bogen AC bis C beschreiben; und so immer weiter. Wir läugnen nicht, daß jedes in Bewegung gesezte Pendul immer kleinere Schwingungen machen und endlich still stehn wird, wenn nicht eine immerfort wirksame Kraft dabei angebracht ist, die in jedem Augenblick seine Bewegung erneuert; allein diese Verminderung der Bewegung rührt von dem Widerstande her, den der Körper und der Faden woran er hängt, in der Luft antreffen: überdem muß der Faden bei der Bewegung des Gewichts entweder um den Zapfen gehn oder sich beugen: im ersten Fall wird einige Reibung Statt finden, und im zweiten wird der Faden bis auf einen gewissen Punkt seiner Beugung widerstehn. Wenn aber aller Widerstand gehoben werden könnte, so würde die Bewegung des Penduls immer ununterbrochen fortwähren.

§. 58.

§. 58.

Die erste Eigenschaft, deren ich bei Betrachtung der Pendulbewegung erwähnen will, besteht darinn: je gröſser ein Bogen ist, um desto mehr Zeit bedarf das Pendul um ihn zu beschreiben, obgleich die Länge der Zeit nicht in gleichem Verhältniſs mit der Länge des Bogens wächst. CD sei ein gröſserer, EF ein kleinerer Bogen, und überdem sei EA mit AF gleich; so wird der Körper, um den gröſseren Bogen CD zu durchlaufen, längere Zeit brauchen, als um von E nach F zu gelangen; oder um es deutlicher auszudrücken, die Zeit während welcher der Körper frei vom Punkt C bis zum Punkt A fällt, ist gröſser als die, deren er bedarf, um nach eben diesem Punkt zu kommen, wenn er frei von dem Punkt E an herabfällt; aber die Dauer der ersten Zeit wird sich nicht zur Dauer der andern genau verhalten wie der Bogen CA zum Bogen EA. Der Beweis dieses Satzes wird folgendermaaſsen geführt. CG und EH denke man sich als zwei wagerechte Linien. Oben (§. 20.) ist angemerkt, daſs ein Körper, der durch den Bogen CA fällt, im Punkt A eben die Geschwindigkeit haben muſs, die er haben würde, wenn er senkrecht von G bis A gefallen wäre, und daſs er, wenn er durch den Bogen EA fällt, nur den Grad von Geschwindigkeit haben kann, den er durch einen Fall von H bis A bekommen haben könnte. Ein Körper, der durch einen gröſsern Bogen CA herabfällt, wird also in dem niedrigsten Punkt seines Falls eine gröſsere Geschwindigkeit haben, als wenn er durch einen

nen kleinern Bogen fiele; so daß also seine größere Geschwindigkeit in einigem Grade die größere Länge des Bogens ersetzen kann.

§. 59.

Die Vermehrung der Geschwindigkeit, welche der Körper bei seinem Fall von einer größeren Höhe erhält, ist so, daß der Körper, wenn man die Linien AC und AE zieht; die längste Linie CA gerade während derselben Zeit in seinem Fall zurücklegen würde, während welcher er die kleinere EA zurücklegt. Dies wird in der Geometrie dargethan, wo man beweist, daß wenn ein Kreis ABCD in einer senkrechten Stellung steht, Fig. 49. ein Körper in schiefer Richtung längst einer Linie wie AB, die von dem niedrigsten Punkt des Kreises A bis zu irgend einem andern Punkt in seinem Umfange gezogen ist, gerade in derselben Zeit herabfallen wird, die er brauchen würde, um senkrecht den Diameter CA zu durchlaufen. Aber die Zeit, während welcher der Körper den Bogen beschreibt, ist von derjenigen verschieden, die er braucht, um längst der Linie BA herabzufallen.

§. 60.

Einige Schriftsteller haben behauptet, da zwischen einem sehr kleinen Bogen und seiner Sehne fast kein Unterschied ist, so müsse die kleine Sehne fast in eben dem Zeitraum durchlaufen werden, wie der kleine Bogen zu dem sie gehört: so daß, wenn das Pendul seine Schwingungen in sehr kleinen Bogen machte, die Hälfte

der

der Zeit, die es zu einer halben Schwingung braucht, faſt derjenigen gleich ſeyn muß, die ein Körper braucht, um zweimahl die Länge des Penduls zu durchlaufen. Das heißt, die ganze zu einer Schwingung erforderliche Zeit, würde nach dieſer Meinung viermahl ſo lang ſeyn als diejenige, welche erfordert würde, damit der Körper frei die Hälfte von der Länge des Penduls durchliefe; weil die Zeit, welche der Körper bedürfen würde, um frei die Länge des Penduls zweimahl zu durchlaufen, die Hälfte der Zeit iſt, welche erforderlich wäre, um frei den vierten Theil dieſer Länge zu durchlaufen. Allein hierinn liegt ein Irrthum. Die ganze Zeit einer Schwingung, wenn das Pendul ſehr kleine Bogen beſchreibt, verhält ſich zu der Zeit, worinn ein Körper die halbe Länge des Penduls frei durchlaufen würde, wie der Umfang eines Kreiſes zu einem Durchmeſſer, das heißet, wie 355 zu 113, oder beinahe wie 3 zu 1. Macht das Pendul eine ſo große Schwingung, daß es einen Bogen beſchreibt, der mehr als den ſechſten Theil vom Umfange des Kreiſes beträgt, ſo wird es nur 115 Schwingungen machen, anſtatt daß es nach dieſem Verhältniß 117 machen ſollte; es verliert alſo bei einem ſo großen Bogen beinahe zwei Schwingungen auf hundert. Durchläuft das Pendul bei jeder Schwingung nur $\frac{1}{10}$ des Umfanges, ſo wird es nur eine Schwingung auf 160 verlieren. Iſt der beſchriebene Bogen nur $\frac{1}{20}$ des Umfangs, ſo geht auf 690 Schwingungen nur Eine verloren. Wäre er nur $\frac{1}{30}$ ſo ginge nur auf 2600 Schwingungen eine verloren. Wenn endlich

lich das Pendul nur $\frac{1}{5800}$ des Umfangs beschriebe; so verlöre es nur jedesmal eine Schwingung auf 5800.

§. 61.

Hieraus folgt, daß die Penduln, die nur kleine Bogen durchlaufen, wenig daran fehlt, daß nicht ein festes Verhältniß zwischen dem Zeitraum jeder Schwingung und zwischen demjenigen Statt finde, den ein Körper brauchen würde, um die Hälfte ihrer Länge frei zu durchlaufen. Wir haben eben gezeigt (§. 17.), daß die Räume, welche die Körper durchlaufen, sich verhalten wie die Quadrate der zum Fall gebrauchten Zeiten. Wenn also Penduln von verschiedener Länge ihre Schwingungen in kleinen Bogen machen, so verhalten sich ihre Längen wie die Quadrate der zu ihren Schwingungen gebrauchten Zeiten: so daß ein Pendul, was viermahl so lang als ein anders ist, zweimahl so viel Zeit zu jeder Schwingung braucht, und ein Pendul, das neunmahl so lang als ein andres ist, nur eine Schwingung während der Zeit macht, worinn jenes drei Schwingungen vollendet, und so immer weiter.

§. 62.

Dies Verhältniß zwischen den Schwingungen der verschiedenen Penduln findet nicht nur Statt, wenn die Bogen klein, sondern auch wenn sie größer sind; nur müssen sie, wie die Geometer sich ausdrücken, einander ähnlich seyn, das heißt, jeder muß mit dem Umfange seines Kreises in eben dem Verhältniß stehn, wie die andern. Gesetzt der Bogen EF werde durch Fig. 30.

die

die Bewegung des Penduls AB und der Bogen GH durch das Pendul CD beschrieben, und der Bogen EF verhalte sich zu dem ganzen Umfange des Kreises den AB beschreiben würde, wenn es rund herum um den Punkt A geführt würde, wie sich GH zu dem Umfange des Kreises verhält, den das Pendul CD machen würde, wenn es rund um den Punkt gedreht würde; so verhält sich alsdann die Länge des Penduls AB zur Länge des Penduls CD wie die Quadrate der Zeiten, die zur Beschreibung der Bogen EF und GH erforderlich sind.

§. 63.

Penduln, die sehr kleine Bogen beschreiben, sind also beinahe vollkommen genaue Zeitmesser. Da aber diese Genauigkeit noch nicht völlig geometrisch ist, so haben die Mathematiker ein Mittel ersonnen, einem Pendul eine solche schwingende Bewegung zu geben, daß es, wenn es keinen Widerstand fände, zu jeder Schwingung vollkommen gleiche Zeit bedürfen würde, es mag einen größern oder kleinern Bogen beschreiben. Dem großen Huygens verdanken wir diese wichtige Erfindung, wovon wir dem Leser doch einen Begriff
Fig. 51. beibringen wollen. Der Kreis CDE stehe dergestalt auf der geraden Linie AB, daß sie im Punkt C eine Tangente von ihm ist. Der Kreis rolle nun auf dieser Linie, wie ein Rad auf der Erde rollt. Offenbar wird dann der Punkt C, so bald der Kreis sich zu bewegen anfängt, die gerade Linie AB verlassen und die krumme Linie CFGH beschreiben. Der Theil der geraden

Linie

linie CH, der zwischen den beiden Endpunkten der Linie CFGH, zwischen C und H liegt, wird dem ganzen Umfange des Kreises CDE gleich seyn; und wenn man diese Linie CH im Punkt I in zwei gleiche Theile theilt, und von diesem Punkt aus die Linie IK senkrecht auf CH aufrichtet; so wird diese senkrechte Linie dem Durchmesser des Kreises CDE gleich seyn. Wenn nun ein Körper vom Punkt H herabfallen und vermöge seiner Schwere die Linie HGK beschreiben, und ein andrer Körper vom Punkt G aus auf gleiche Weise herabfallen sollte; so wird der von G aus fallende Körper um bis zum Punkt K zu kommen, eben so viel Zeit gebrauchen, als der andere Körper brauchte, um von dem Punkte H aus ebenfalls dahin zu gelangen. Man darf es also bloß so einrichten, daß ein Pendul die Linie HGFC beschreibe, um Schwingungen zu haben, welche, sie mögen groß oder klein seyn, in vollkommen gleicher Zeit geschehn: denn die Zeit, welche dazu erfordert wird, um bis zum Punkte K zu kommen, ist allemahl die Hälfte von der zu einer ganzen Schwingung erforderlichen. Damit ein Pendul aber die angegebne Linie beschreibe, macht man folgende Veranstaltung. Man verlängere KI nach oben bis zum Punkte L so Fig. 12.
daß IL mit IK gleich sei. Ferner sei die Linie LMH der Linie KH gleich und ähnlich und werde dergestalt angebracht, wie in der Figur zwischen den Punkten L und H, so daß der Punkt, der in der Linie LMH dem Punkt H in KH entspricht, auf den Punkt L, und der dem Punkt K entsprechende Punkt auf H fällt. Eine

der-

der gleichen Linie LNC werde zwiſchen L und C auf eben dieſe Weiſe angebracht. Wenn man nun im Punkt L ein Pendul von der Länge aufhängt, daß es bis zum Punkte K reicht, und ſich der Faden, ſo wie es ſeine Schwingungen macht, wechſelsweiſe an die Linien HLK und LNC anlegt, ſo wird das Gewicht beſtändig die Linie KH beſchreiben.

§. 64.

Da nun dies Pendul alle ſeine Schwingungen, ſie mögen groß oder klein ſeyn, in gleicher Zeit vollbringt; ſo wird die Dauer jeder Schwingung ſich immer genau zu der Zeit, welche dazu erfordert wird, daß ein Körper frei die Hälfte von der Länge des Pendels, nämlich IK durchlaufe, eben ſo verhalten, wie der Umfang eines Kreiſes zu ſeinem Durchmeſſer.

§. 65.

Hieraus kann man zu gleicher Zeit ſehn, warum die Dauer der Schwingungen bei Penduln, die nur kleine Bogen machen, beinahe gleich ſind, wenn gleich dieſe Bogen ſehr ungleich ſind; denn wenn man den Halbmeſſer LK den Kreisbogen OKP beſchreiben läßt; ſo wird dieſer Bogen in ſeinem niedrigſten Theil von der krummen Linie CKH nicht gar ſehr abweichen.

§. 66.

Man kann bei dieſer Gelegenheit anmerken, daß
Fig. 51. ein Körper, indem er dieſe Linie CKH beſchreibt, von dem Punkte C zu irgend einem andern Punkt, wie nach Q oder

oder R in einer kürzern Zeit kommen wird, als wenn er eine gerade von C nach dieſem Punkte gezogene Linie, oder ſonſt irgend eine zwiſchen dieſen beiden Punkten befindliche Linie durchliefe.

§. 67.

Da ich ſchon geſagt habe, daß die Zeit, welche ein Pendul zu jeder Schwingung braucht, von ſeiner Länge abhängig iſt, ſo will ich jezt noch ein paar Worte über das Maas dieſer Länge hinzufügen. Könnte das ganze Gewicht des Penduls in einen einzigen Punkt vereinigt werden, ſo würde dieſe Länge dem Faden oder der Stange gleich ſeyn, woran es hängt. Allein das Gewicht des Penduls muß eine merkliche Größe haben, und die verſchiedenen Theile dieſes Gewichts werden nicht gleiche Grade von Geſchwindigkeit in ihrer Bewegung haben, ſondern diejenigen, welche von dem Aufhangepunkt am weitſten entfernt ſind, werden ſich mit größerer Geſchwindigkeit bewegen, als die näher liegenden. Um alſo die Zeit zu beſtimmen, die ein Pendul zu jeder Schwingung braucht, muß man den Punkt im Körper auffinden, der ſich mit demſelben Grade von Geſchwindigkeit bewegt, als ob der ganze Körper in dieſem Punkt vereinigt wäre.

§. 68.

Dieſer Punkt iſt nicht der Schwerpunkt, wie aus folgendem erhellet. Das Pendul AB ſei aus der unbiegſamen Stange AC und aus der Kugel CB zuſam- Fig. 54.

mengesezt und im Punkte A in wagerechter Richtung befestigt. Wäre die Stange nicht im Punkt A befestigt, so würde der Körper CB senkrecht mit seiner ganzen Schwere herabfallen, und jeder Theil von ihm würde bei diesem Fall gleiche Geschwindigkeit haben. Da aber die Stange bei A befestigt ist, so muß der Körper nothwendig auf eine andre Weise fallen; denn seine Theile werden beim Fall einen verschiedenen Grad von Geschwindigkeit haben: die näher bei A liegenden werden langsamer fallen als die entfernteren, so daß der Körper im Fallen eine Bewegung haben wird, die mit der Umwälzung eines Rades um seine Axe (Rotation) Aehnlichkeit hat. Wir haben aber oben bemerkt, daß die Schwerkraft auf einen Körper gerade so wirkt, als ob sein ganzes Gewicht in seinem Schwerpunkt vereinigt wäre (§. 27). Da nun die Wirkung der Schwere dem Körper, indem sie ihn abwärts zieht, zugleich jene Bewegung der Rotation mittheilt, wovon wir eben geredet haben; so ist offenbar, daß der Schwerpunkt nur alsdann geschwinder herunter fallen kann, wenn die Wirkung der Schwere allein den Fall des Körpers hervorbringt. Wenn also die Masse des Körpers CB in seinem Schwerpunkt vereinigt werden könnte, so daß die angeführte Bewegung der Rotation seinem Fall kein Hinderniß in den Weg legte, so würde dieser Schwerpunkt geschwinder herabfallen, als er jezt thun kann. Und derjenige Punkt, der jezt eben so geschwinde herabfällt, als ob das ganze Gewicht des Körpers CB sich darinn vereinigt befände, wird von dem

dem Punkt A weiter entfernt seyn, als der Schwerpunkt des Körpers CB.

§. 69.

Jezt wollen wir annehmen, das Pendul AB sei schräge aufgehängt. In diesem Fall wird die Schwerkraft nicht so stark auf die Kugel wirken, als vorher. Wenn aber die Linie DE senkrecht auf AB die Stange des Pendule gezogen wird, so wird die Wirkung der Schwerkraft auf den Körper CB eben den Erfolg hervorbringen, als ob dieser Körper von einer Schiefläche wie DE herabgleiten sollte. Hier wird aber die Bewegung des Körpers, wenn die Stange bei A fest ist, nicht eben so seyn, als wenn der Körper in einer stetigen Bewegung längst dieser Fläche herabfiele; denn der Körper wird hier ebenfalls jene Rotationsbewegung leiden; so daß die Bewegung des Schwerpunkts ebenfalls aufgehalten wird, und derjenige Punkt, der hier mit eben dem Grade von Geschwindigkeit herabkommt, als wenn die Stange nicht in A befestigt wäre, das heißt, derjenige Punkt, der eben so geschwinde herabkommt, als wenn das ganze Gewicht des Körpers in ihm vereinigt wäre, wird eben so weit von dem Punkte A liegen, wie vorher. Fig. 55.

§. 70.

Dieser Punkt, nach welchem die Länge des Penduls eigentlich bestimmt werden muß, heißt der Schwingungspunkt (centrum oscillationis). Die Mathematiker haben allgemeine Regeln gegeben, um diesen

Fig. 56. Punkt aufzufinden. Wenn die Kugel AB an dem Faden CD hängt, den man ſich ohne Schwere denkt, ſo wird man den Schwingungspunkt folgendergeſtalt beſtimmen. Man verlängere die gerade Linie CB durch die Kugel bis nach F, ſo wird dieſe Verlängerung unſtreitig durch den Mittelpunkt der Kugel gehn. Man nenne dieſen Mittelpunkt E und die Linie G werde ſo lang genommen, daß ſie ſich zu ED verhalte, wie ED zu EC. Wenn man nun EH gleich $\frac{2}{3}$ von G macht, ſo wird H der Oſcillationspunkt ſeyn. Iſt das Gewicht der Stange CD zu anſehnlich, als daß es nicht auch in Betracht gezogen werden müſte: ſo theile man
Fig. 57. CD dergeſtalt in I, daß CI gleich $\frac{2}{3}$ von CD wird; und mache K zu CI wie das Gewicht der Kugel AB zum Gewicht der Stange CD. Hat man auf dieſe Weiſe den Punkt H, den Schwingungspunkt der Kugel wie oben gefunden, ſo theile man IH in L, ſo daß IL ſich verhalte zu LH wie die Linie CH zu K, ſo wird der Punkt L der Schwingungspunkt des ganzen Pendels ſeyn.

§. 71.

Dieſe Berechnung beruht auf der Vorausſetzung, daß der Schwingungspunkt der Stange CD, wenn ſie ohne irgend einem daran hängendem Gewicht Schwingungen machen ſollte, in I ſeyn würde. Und dieſer Punkt würde ihr wahrer Schwingungspunkt ſeyn, wenn man keine Rückſicht auf die Dicke der Stange nimmt. Kommt aber auch die Dicke in Anſchlag, ſo muß der Schwingungspunkt ſo weit unterhalb I geſetzt wer-

werden, daß die Entfernung von ihm bis zu I achtmal genommen, sich zur Dicke der Stange verhält, wie diese Dicke zu ihrer Länge CD.

§. 72.

Wir haben oben angemerkt, wenn ein Pendul einen Kreisbogen beschreibt, wie das Pendul AB den Kreisbogen CD, und man zieht eine wagerechte Linie EF von dem Punkt, von wo das Pendul hinabfällt auf die senkrechte Linie AG; so wird die Geschwindigkeit, welche das Pendul im Punkte G hat, eben so groß seyn, als die Geschwindigkeit eines Körpers, der senkrecht von F bis G gefallen wäre. Dies muß man von dem Kreisbogen verstehn, den der Schwingungspunkt des Pendels beschreibt. Ich bemerke nun noch ferner: wenn man die gerade Linie EG von dem Punkt, von wo das Pendul herabfällt, bis zu dem niedrigsten Punkte des Bogens zieht; so wird in diesem oder in gleichen Penduln die Geschwindigkeit, welche das Pendul in G bekommt, mit dieser Linie proportional seyn: das heißt, wenn das Pendul nachdem es von E bis G gefallen ist, wieder bis H zurückgezogen, und von da losgelassen wird und man zieht die Linie HG; so wird die Geschwindigkeit, welche das Pendul in G durch seinen Fall vom Punkt H aus erhalten hat, sich zu der Geschwindigkeit, die es durch den Fall von E bis G bekommt, verhalten, wie die gerade Linie HG zur geraden Linie EG. Fig. 11.

§. 73.

§. 73.

Wir gehn jezt zu der Lehre vom Zusammenstoß der Körper über. Der Ritter Wren, der durch seine Geschicklichkeit in der Baukunst so berühmt ist, hat zuerst den Gedanken gehabt, von den Penduln bei der Untersuchung über die Wirkungen des Zusammenstoßens Gebrauch zu machen. Man hängt zwei gleiche oder ungleiche elfenbeinerne Kugeln A und B an zweien Fäden in den Punkten C und D dergestalt auf, daß sie sich, wenn sie in Ruhe sind, einander berühren und die Fäden parallel laufen. Zieht man nun eine dieser Kugeln von ihrer senkrechten Lage etwas zurück und läßt sie alsdann los, so daß sie gerade auf die andre trift, so kann man nach der Rechnung des vorigen Paragraphen die Geschwindigkeit bestimmen, womit die Kugel in ihre erste senkrechte Lage zurückkommen, und folglich, mit wie viel Kraft sie auf die andre Kugel treffen wird; anderseits aus der Höhe, zu welcher die zweite Kugel nach dem Stoß hinauf steigt, wird man den Grad der Geschwindigkeit bestimmen können, der ihr mitgetheilt ist. Die Kugel A z. B. werde bis nach E zurückgezogen und dann so losgelassen, daß sie nach Zurücklegung des Kreisbogens EF auf die Kugel B trift; dieser Stoß hebe die Kugel B bis G und sie beschreibe also den Bogen HG. Zieht man nun die wagerechten Linien EI und GK, so wird die Kugel A mit eben dem Grade von Geschwindigkeit auf B treffen, als wenn sie frei vom Punkte I herabgefallen wäre; und die Kugel B hat einen solchen Grad von Geschwindigkeit erhalten,

als

als erforderlich gewesen wäre, um sie, wenn sie senkrecht in die Höhe gehn sollte, bis nach K zu treiben. Zieht man nun die Linien EF und HG; so verhält sich die Geschwindigkeit, womit die Kugel A auf B trift, zu der Geschwindigkeit, die B durch diesen Stoß erhalten hat, wie die gerade Linie EF zur geraden Linie HG. Wenn man nun noch darauf Acht giebt, wie hoch A noch nach dem Stoße steigt, so kann man daraus die Geschwindigkeit abnehmen, die ihr nach dem Zusammentreffen mit B noch übrig geblieben ist. Hieraus kann man den Erfolg berechnen, den es haben müste, wenn B fest gemacht wäre und die Kugel A darauf träfe. Wenn man beide Körper zurückzöge und sie dergestalt losließe, daß sie gerade gegen einander stießen, indem sie beide in die senkrechte Lage kämen, so müste man die Punkte anmerken, wohin sie nach dem Zusammenstoß zurückkommen werden.

§. 74.

Newton hat diese Versuche beschrieben und zugleich gezeigt wie man sie noch zu einem höhern Grade von Genauigkeit bringen kann, wenn man auf den Widerstand der Luft dabei Rücksicht nimmt. Da aber dieser Widerstand erstaunlich geringe, und alles, was er darüber sagt, äußerst deutlich ist, so darf ich mich darauf nicht weiter einlassen. Ich will lieber einer Entdeckung erwähnen, die er bei Gelegenheit dieser Versuche über die Elasticität der Körper gemacht hat. Wir haben oben (Kap. I.) gesehn, daß zwei unelasti-

elastische Körper nach ihrem Zusammenstoß in Berührung bleiben, zwei elastische aber aus einander springen, und daß der Grad ihrer Elasticität das Verhältniß zwischen der Geschwindigkeit, womit sie aus einander fahren, und zwischen derjenigen bestimmt, die sie beim Zusammentreffen gehabt haben. Nun hat Newton gefunden, daß der Grad der Elasticität in einerlei Körpern immer eben derselbe zu seyn schien, welchen Grad von Kraft auch der Stoß haben mochte; das heißt, daß die Geschwindigkeit womit sie sich von einander trennten zu derjenigen, womit sie gegen einander gestoßen waren, stets in gleichem Verhältniß bliebe. Dieser große Mann machte den Versuch mit zwei Kugeln von sehr dicht zusammengedrängter Wolle und fand, daß die Geschwindigkeit, womit sie sich von einander entfernten, zu der, womit sie gegen einander getroffen waren, sich immerdar beinahe wie 5 zu 9 verhalte; er fand im Stahl beinahe denselben Grad von Elasticität; im Kortholz war sie um etwas geringer, weit größer aber im Glase; denn er fand die Geschwindigkeit, womit gläserne Kugeln nach dem Stoß aus einander fuhren, zu der Geschwindigkeit ihres Zusammentreffens in dem Verhältniß wie 15 zu 16.

§. 75.

Jezt will ich, die Lehre von den Penduln mit der Bemerkung schließen, daß der Schwingungspunkt zugleich der Punkt einer andern Kraft ist. Wenn ein Körper an einem Punkt hängt und sich um denselben her-

herumdreht, wenn man ihn in Bewegung sezt; so wird dieser Körper, wenn man nicht auf seine Schwere oder sonst ein Hinderniß Rücksicht nimmt, immerfort dieselbige gleichförmige Bewegung behalten. Die Kraft nun, womit sich solch ein Körper bewegt, ist gänzlich in eben dem Punkte vereinigt, der in Rücksicht auf die Schwerkraft der Schwingungspunkt heißt. Der Cylinder ABCD dessen Axe EF ist, sei an dem Punkt E befestigt; so wird man seinen Schwingungspunkt nach der oben angegebenen Regel (§. 71.) finden können. Gesezt dieser Punkt sei G; so ist die Kraft, womit sich der Cylinder um den Punkt E dreht, dergestalt in G vereinigt, daß eine hinreichende Kraft, die man gegen diesen Punkt anbringt, die Bewegung des Cylinders so vollkommen aufhalten wird, daß er aufhören wird sich zu bewegen, wenn er auch in dem Augenblick, wo der Widerstand den Punkt G trift, von E losgemacht würde; anstatt daß der Cylinder, wenn der Widerstand irgend einen andern Punkt der Axe getroffen hätte, sich um denjenigen Punkt, wo der Widerstand angebracht wäre, herumgedreht haben würde. Hätte man den Widerstand zwischen E und G angebracht, so würde sich der Cylinder dergestalt um den Punkt, den der Widerstand träfe, herumgedreht haben, daß das Ende BC sich nicht mehr nach der Richtung fortbewegt hätte, die es bis jezt nebst dem ganzen Cylinder befolgte: wäre aber der Widerstand in gröſserer Entfernung vom Punkte E, als der Punkt G hat, an der Axe angebracht, so würde das Ende AD in der Richtung vorwärts streben,

ben, nach welcher sich der Cylinder bewegte. Von dieser Eigenschaft des Schwingungspunktes hat derselbe auch die Benennung des Stoßpunkts (centrum percussionis) erhalten. Der Dr. Brook Taylor, der so vortrefliche Entdeckungen in der Mathematik gemacht hat, hat auch die Lehre vom Stoßpunkt weiter ausgeführt und gezeigt, daß, wenn man durch den Punkt G eine Linie senkrecht auf GF zieht, wie GIH und gerade auf den Weg trift, den der Körper bei seiner Bewegung nimmt, alsdann eine gehörige auf dieser Linie angebrachte Kraft eben den Erfolg hervorbringen wird, als wenn sie in G selbst angebracht wäre; so daß der Stoßpunkt also nicht bloß in der Axe sich befindet, sondern auch auf der Oberfläche des Körpers, nämlich in dem vorliegenden Beispiel in allen Punkten, wo die Oberfläche durch die Linie HI durchschnitten wird.

§. 76.

Nun will ich zur Untersuchung über die lezte Art der Bewegung schreiten, wovon ich hier zu handeln Willens bin, und zeigen, was für eine Linie ein Körper vermöge der Schwerkraft beschreibt, wenn man ihn in schräger oder wagerechter Richtung wirft. Wir verdanken diese Entdeckung dem großen Galiläi, welcher dadurch die Methode zum Bombenwerfen angegeben hat. Da aber die Körper in diesem Fall eine von den Linien beschreiben, welche die Geometer Kegelschnitte nennen, so müssen wir, ehe wir weiter gehn, unsern Lesern einen deutlichen Begriff von dieser Art Linien beizubrin-

zubringen suchen. Ich werde mir um so mehr Mühe geben, die Natur derselben zu entwickeln, da eine Kenntniß derselben nicht nur hierzu erforderlich ist, sondern noch in der Folge bei mehreren Stellen dieses Werkes nothwendig seyn wird.

§. 77.

Die ersten Linien, mit deren Untersuchung sich die alten Geometer beschäftigten, waren die gerade Linie und der Kreis. Aus diesen sezten sie mancherlei Figuren zusammen, von denen sie mancherlei Eigenschaften demonstrirten, und vermittelst deren sie verschiedene Aufgaben auflöseten, wozu sie immer nur die gerade Linie und den Kreis brauchten. Es sei z. B. das Quadrat ABCD gegeben, und es werde verlangt ein anderes zu machen, das mit dem gegebenen in einem vorgeschriebenen Verhältniß stehn soll. Man verlängere zu dem Ende die eine Seite DA bis sich AE zu AD verhält, wie das verlangte Quadrat zum angegebenen AC. Verlängert man nun die gegenüberstehende Seite CB bis BF gleich wird mit AE, und zieht dann die Linie EF; so wird die Figur ABEF, wie der Leser leicht einsehn wird, sich zum Quadrat AC verhalten wie AE zu AD. Die Figur ABFE wird also dem verlangten Quadrate gleich seyn, ist aber selbst kein Quadrat, weil die Seite AE länger ist, als EF. Um nun ein Quadrat zu bekommen, das dem Rechteck ABFE gleich ist, benimmt man sich folgendergestalt. Man theilt die Linie DE bei G in zwei gleiche Theile und zieht aus die- Fig. 61.

diesen als einem Mittelpunkt einen Kreis DHEI; man verlängert alsdann die Linie AB bis nach K, wo sie den Kreis berührt und verzeichnet das Quadrat AKLM, welches der Figur ABFE gleich seyn und sich zum Quadrat ABCD gerade so verhalten wird, wie die Linie AE zu AD.

§. 78.

Ich kann mich hier mit dieser bloßen Anzeige begnügen, da ich nur ein Beispiel von der Methode habe geben wollen, die man bei der Auflösung geometrischer Aufgaben befolgt, wenn man die gerade Linie und den Kreis dazu braucht. Es giebt aber Aufgaben, die man vermittelst dieser Linien allein nicht auflösen kann. Deswegen sahn sich die Alten genöthigt, feste Körper und insbesondre den Kegel zu Hülfe zu nehmen.

§. 79.

Euklides giebt in seinen Anfangsgründen der Geometrie folgende Erklärung vom Kegel. Wenn man
Fig. 62. auf dem Endpunkt A der geraden Linie AB die senkrechte Linie AC aufrichtet, dann die Linie BC zieht um ein Dreieck zu Stande zu bringen und nun dies Dreieck um AB als seine Axe dreht, so wird die Linie AC einen Kreis beschreiben, indessen das Dreieck ACB einen Kegel beschreiben wird, wie man ihn hier in BCDEF sieht.
Fig. 63. Der Kreis CDEF heißt gewöhnlich die Grundfläche und B die Spitze des Kegels.

§. 80.

§. 80.

Vermittelst dieses Körpers kann man nun verschiedene Aufgaben auflösen, womit man sonst, wenn man bloß gerade Linien und Kreise auf einer Ebene zeichnen wollte, nicht zu Stande kommen würde. Es werde zum Beispiel aufgegeben, einen Cubus zu machen, der mit einem gegebenen in einem gewissen bestimmten Verhältniß stehen soll (ich darf die Leser wohl nicht daran erinnern, daß die Figur eines Cubus und eines Würfels ganz einerlei ist.) Diese Aufgabe war bei den Alten sehr berühmt und sogar durch ein Orakel aufgegeben. Man kann es auflösen, wenn man einen Kegel zu Hülfe nimmt, der aus einem Dreieck entstanden ist, dessen eine Seite AC gerade halb so lang, als die andre BC ist. Man ziehe alsdann auf der Ebene Fig. 64.
ABCD die Linie EF so lang als die Seite des gegebenen Cubus, richte auf derselben die senkrechte Linie FG auf, und mache sie so lang, daß sie sich zu EF verhalte, wie der verlangte Cubus zum gegebenen. Nun beschreibe man einen Kreis durch die drei Punkte E, F und G, verlängere dann EF bis nach K, so daß FK mit FE gleich sei, und daß das Dreieck FKL, dessen drei Seiten FK, KL, und LF sämtlich einander gleich sind, senkrecht auf der Ebene ABCD zu stehn kommt. Dann gehe eine andre Ebene MNOP durch den Punkt L mit der Ebene ABCD parallel, und in der ersten Ebene werde zugleich die Linie QLR parallel mit der Linie EFK gezogen. Nach diesen vorläufigen Anstalten, lege man einen Kegel von der Art, wie wir oben beschrie-

ſchrieben haben, dergeſtalt auf die Ebene MNOP, daß er ſie in der Linie QR berühre und die Spitze des Kegels auf dem Punkt L liege. Indem dieſer Kegel die Ebene ABCD durchſchneidet, wird er durch den Kreis FHI gehn. Und wenn man von dem Punkte S, wo die Oberfläche des Kegels den Kreis durchſchneidet, die Linie ST zieht, ſo daß ſie mit EF parallel liegt, ſo wird die Linie FT eine Seite des verlangten Cubus ſeyn; das heißt, wann es zwei Cubus oder Würfel giebt, von welchen EF bei dem einen und FT bei dem andern eine Seite iſt; ſo wird ſich der erſte zum andern verhalten wie die Linie EF zur Linie FG.

§. 81.

Wir läugnen nicht, daß dieſe Methode, eine Ebene von einem Kegel durchſchneiden zu laſſen, bei Auflöſung der Aufgaben keine wirkliche Anwendung leidet. Da aber die Geometer dieſen Gebrauch des Kegels entdeckt hatten, haben ſie ſich bemüht, die verſchiedenen Linien zu finden, die bei der Durchſchneidung eines Kegels und einer Fläche zum Vorſchein kommen können, um vermittelſt derſelben von dieſem Hülfsmittel Gebrauch zu machen, und ihren Demonſtrationen Eleganz und Genauigkeit zu verſchaffen.

§. 82.

Wenn die Ebene, welche einen Kegel durchſchnei-
Fig. 64. det, mit einer andern an der Oberfläche des Kegels anliegenden Ebene parallel iſt; ſo heißt die Linie, die bei dieſem gemeinſchaftlichen Schnitt der Ebene und

der

der Oberfläche des Kegels entsteht, eine Parabel. Ist aber die den Kegel durchschneidende Ebene dergestalt geneigt, daß sie durch den Kegel gehen muß; so bringt Fig. 65.
eine solche Ebene bei ihrem Durchgange durch den Kegel eine Figur zum Vorschein, die man Ellipse nennt, eine krumme Linie von der Art, wie sie die Erde und die übrigen Planeten um die Sonne beschreiben, wie wir in der Folge sehen werden. Ist die den Cubus durchschneidende Ebene dergestalt geneigt, daß sie mit keiner Ebene, worauf der Kegel gelegt werden könnte, parallel ist, so bringt sie eine dritte Art von krummer Linie, nämlich die Hyperbel hervor. Die erste dieser Linien, nämlich die Parabel, beschreiben schräge geworfene Körper vermöge der Schwerkraft, wie ich nachher beweisen will, wenn ich erst den Leser mit der Methode bekannt gemacht habe, solche Linien auf einer Ebene zu verzeichnen.

§. 33.

Man lege senkrecht gegen die gerade Linie AB ein Fig. 67.
Linial CD. Senkrecht gegen dieses lege man ein anderes Linial EF dergestalt, daß es immer in senkrechter Richtung dagegen bleibt, wenn es sich längst CD bewegt. Hernach nehme man auf der Linie AB irgend einen Punkt, z. B. G, befestige einen Faden, eben so lang als das Linial EF, mit einem Ende an diesem Punkt und mit dem andern Ende am Punkt F des Linials EF. Hält man nun den Faden vermittelst des Stiftes H immerdar gespannt, so wird dieser Stift,

wäh-

während das Linial EF am Linial CD herabgleitet, die Linie IKL beschreiben, einen Theil von der krummen Linie, zu deren Verzeichnung wir jezt Anweisung geben. Auf gleiche Weise kann man den zweiten Theil dieser krummen Linie MI ziehn. Ist die Entfernung CG der Hälfte der Linie EF in der 64sten Figur gleich, so ist die Linie MIL eben dieselbe, welche dort die Ebene ABCD bei ihrem Durchschnitt durch den Kegel hervorbrachte.

§. 84.

Die Linie AI heißt die Axe der Parabel MIL und der Punkt G ist der Brennpunkt derselben.

§. 85.

Durch Zusammenhaltung der Wirkung der Schwerkraft auf die fallenden Körper mit dem, was die Geometer von der Parabel beweisen, ist dargethan, daß jeder schräge geworfene Körper eine Parabel beschreibt, deren Axe auf dem Horizonte senkrecht steht.

§. 86.

Fig. 63. Die Geometer beweisen: wenn man auf irgend einen Punkt der Parabel eine Tangente zieht (wie z. B. die Linie AB eine Tangente auf den Punkt E der Parabel CD ist, welche die Linie YZ zur Axe hat) und zieht Linien von dem Umfange der Parabel mit ihrer Axe parallel, zur Tangente, wie GF, HH, LK; so verhalte sich FG zu HI, wie die Quadrate von EF und EH, und FG zu KL wie die Quadrate von EF und EK; desgleichen HI zu KL wie die Quadrate von EH und EK.

EK. Wenn man diese Ausdrücke in der gehörigen (Kap. 2. §. 17. erklärten) Bedeutung nimmt, und macht M zu EH, wie EH zu EF, so wird sich HI zu FG verhalten wie M zu EF; und wenn sich die Linie N zu EK, wie EK zu EF verhält, so wird sich KL zu FG verhalten wie N zu EF; oder endlich, wenn sich die Linie O zu EK verhält, wie EK zu EH, so wird sich KL zu HI verhalten wie O zu EH.

§. 87.

Diese Eigenschaft ist von der Parabel so unzertrennlich, daß man sie als zum Wesen derselben gehörig ansehn kann.

§. 88.

Es werde nun ein Körper von A nach B in der Fig. 69.
Richtung AB geworfen. Dieser Körper würde, wenn keine andre als die werfende Kraft auf ihn wirkte die Linie AB in gleichförmiger Bewegung beschreiben. Gesetzt das Auge des Zuschauers sei in C gerade unter A, und die Erde bewegte sich dergestalt, daß das Auge die Linie CD, parallel mit AB, mit eben der Geschwindigkeit durchliefe, womit der geworfene Körper die Linie AB durchlaufen würde, wenn ihn die Schwerkraft nicht immerfort zur Erde hinabzöge; so würde alsdann der Körper dem Zuschauer in Ruhe zu seyn scheinen. Da aber das Auge des Zuschauers eben so schnell vorwärts kommt, als der geworfene Körper, so sieht es ihn senkrecht herabfallen. Man nehme an, daß der Körper während der Zeit, die er braucht, um von A

bis E zu kommen, dem Zuschauer von E nach F herabzufallen scheine; so wird der Körper während dieser Zeit wirklich bis F gekommen seyn. Wenn der Körper während des Zeitraums, den er braucht um von A bis G zu kommen, dem Zuschauer von der Höhe GH zu fallen scheint; so wird der Körper am Ende dieses gröſsern Zeitraums wirklich in den Punkt H gekommen seyn. Da nun der Körper im Fallen die Linie AFHI beschreibt, so folgt aus dem vorigen, daſs diese Linie eine Parabel ist. Denn die Höhen EF, GH wachsen in dem Verhältniſs der Quadrate der Zeiten (Kap. 2. §. 17.); aber die Linien AE, AG, sind in gleichem Verhältniſs mit der Zeit, die der Körper bedurft hätte, um eine geradlinichte Bewegung zu vollenden: die Linien EF, GH werden sich also gegen einander verhalten, wie die Quadrate von AE und AG und die krumme Linie AFHI wird folglich eine Parabel seyn.

§. 89.

Wenn man nicht annimmt, was wir oben vorausgesezt haben, daſs sich das Auge des Zuschauers mit dem Körper zugleich bewegt, so wird der Fall etwas verändert seyn. Denn da der Körper beständig schräge gegen die Erde gezogen wird, so wird er in seiner Bewegung eine Richtung annehmen, die gegen diejenige etwas schräge liegt, die er angenommen haben würde, wenn die Erde sich so bewegte, wie wir im vorigen Paragraphen vorausgesezt haben. Allein die Entfernung des Mittelpunkts der Erde ist gegen die gröſste

größte Weite, worinn man einen Körper werfen kann, so groß, daß diese schrägere Richtung gar nicht in Anschlag gebracht zu werden braucht. In der Folge werden wir sehn, was für eine Linie ein so geworfener Körper beschreiben würde, wenn man auf diese durch die Erde verursachte schrägere Richtung seiner Bewegung Rücksicht nimmt (Buch II. Kap. 3). Wir verdanken diese Entdeckung dem großen Newton, allein es würde unnütz seyn, hier darauf Rücksicht zu nehmen, wo wir den geworfenen Körper so ansehn können, als ob er eine vollkommene Parabel beschriebe.

§. 90.

Da also die Linie bekannt ist, die ein in wagerechter oder schräger Richtung geworfener Körper beschreibt; so hat man aus der Natur dieser Linie verschiedene Methoden abzuleiten gesucht, um eine Bombe oder Kanonenkugel nach einem gegebenen Ziel zu werfen. Diese Arbeit wurde von dem großen Galilei angefangen, von seinem Schüler Torricelli glücklich fortgesezt und von Herrn Cotes vollendet, dessen früher Tod allen denen, die an den Fortschritten der mathematischen Wissenschaften Antheil nehmen, ein sehr schmerzhafter Verlust war. Wenn aufgegeben wird, einen Körper von dem Punkt A aus so zu werfen, daß er den Körper B trift; so ziehe man durch die beiden Punkte A und B die gerade Linie CD, richte senkrecht auf dem Horizont die Linie AE auf, die viermal so hoch ist, als die Höhe, von welcher ein Körper her- Fig. 70

abfallen müſte, um den Grad von Geſchwindigkeit zu haben, den man für den Wurf beſtimmt hat. Nachdem man durch die beiden Punkte AE einen Kreis beſchrieben hat, wovon CD im Punkt A die Tangente iſt, ziehe man von B die Linie BF, ſenkrecht auf den Horizont, die den Kreis in den beiden Punkten G und H durchſchneidet. Wenn nun der Wurf gegen einen dieſer beiden Punkte gerichtet wird, ſo wird er den Punkt B treffen: allein mit dem Unterſchieds, daß er in der Richtung AG geworfen, früher nach B kommen wird, als wenn man ihn in der Richtung AH wirft. Wirft man ihn in der Richtung AG, ſo wird ſich die Zeit, die er braucht um B zu erreichen, zu derjenigen, während welcher er ſenkrecht durch den vierten Theil der Linie AE fiele, verhalten, wie die Linie AG zur Hälfte von AE. Wird er aber in der Richtung AH geworfen, ſo verhält ſich die Zeit, worinn er bis B kömmt, zu derjenigen, während welcher er ſenkrecht durch den vierten Theil der Linie AE fallen würde, wie die Linie AH zur Hälfte von AE.

§. 91.

Man ziehe die Linie AI dergeſtalt, daß ſie den Winkel EAD in zwei gleiche Hälften theile, und ziehe die Linie IK ſenkrecht auf den Horizont, ſo wird ſie eine Tangente des Kreiſes im Punkt I ſeyn; und der Körper wird, wenn man ihn in der Richtung AI wirft, den Punkt K treffen, und dieſer Punkt K iſt in der Linie CD der entfernteſte, zu welchem der Körper gelangen

gen kann, wenn seine Geschwindigkeit nicht vermehrt wird.

§. 92.

Die Geschwindigkeit, womit sich ein Körper in jedem Punkt der von ihm beschriebenen Parabel bewegt, läßt sich auf folgende Art finden. Der Körper bewege Fig. 71.
sich in der Parabel AHB; so ziehe man die Linie AC senkrecht auf dem Horizont und so lang als die Höhe, von welcher ein Körper herabfallen müste, um die Geschwindigkeit zu haben, womit er von dem Punkt A abgeht. Nimmt man nun im Umfange der Parabel einige Punkte wie D und E und zieht mit dem Horizont parallel die Linien DF und EG; so wird die Geschwindigkeit des Körpers in D derjenigen gleich seyn, die er erlangt haben würde, wenn er von der Höhe CF durch seine eigne Schwere herabgefallen wäre, und in E wird seine Geschwindigkeit dieselbe seyn, die er durch einen Fall von der Höhe CG bekommen haben würde. Hieraus folgt, daß die Bewegung eines Körpers an langsamsten ist, wenn er den höchsten Punkt der Parabel erreicht hat, und daß er sich in gleichen Entfernungen von diesem Punkt mit gleicher Geschwindigkeit bewegt, indem er durch die Linie HB herabfällt, die vollkommen der Linie AH gleich und ähnlich ist, worinn er aufwärts stieg. Uebrigens dürfen wir wohl nicht erinnern, daß wir hier den Widerstand der Luft gar nicht in Anschlag bringen. Wenn die Linie HI von dem höchsten Punkt der Parabel aus mit dem Horizont parallel gezogen wird, so wird AI der vierte Theil von BG seyn, (Fig. 70.)

wenn

wenn der Körper in der Richtung AG geworfen wird, und der vierte Theil von BH, wenn der Körper in der Richtung AH geworfen ist, vorausgesetzt, daß AD mit dem Horizont parallel sei.

§. 93.

Nachdem ich nun die vorzüglichsten von Newton gemachten Entdeckungen über die Bewegung der Körper angeführt habe, so will ich die Lehre von den Gesetzen der Bewegung, die durch diese Entdeckungen ihre Bestätigung erhalten, durch eine möglichstkurze Erläuterung über den Unterschied zwischen absoluter und relativer Bewegung beschließen.

Einige Schriftsteller haben diese beiden Arten von Bewegung mit einander verwechselt, weil sie bemerkt hatten, daß man die Gesetze der Bewegung auf der Erde, die doch in Bewegung ist, so untersuchte, als ob sie in Ruhe wäre. Newton hat das Absolute und das Relative so wohl in Ansehung der Bewegung als der Zeit sorgfältig unterschieden. Die alten Sternkundiger haben schon angemerkt, daß man diesen Unterschied in Ansehung der Zeit machen müsse. Die Zeit, an und für sich betrachtet, verläuft immer gleichförmig, ohne Relation mit irgend einem äußern Gegenstande, da sie selbst das Maaß von der Dauer aller Dinge ist. Man betrachtet sie aber oft in relativer Rücksicht gegen irgend einen sinnlichen Gegenstand. Durch die Folge der Veränderungen in unserm innern Sinn haben wir zuerst die Vorstellung von Zeit erhalten, sie aber nach

dieser

Aufeinanderfolge messen zu wollen, würde ein sehr unsicheres Unternehmen seyn; denn die Vorstellungen folgen bei verschiedenen Menschen mit sehr ungleicher Geschwindigkeit auf einander, und selbst in einem und eben demselben Menschen ist die Geschwindigkeit der Gedankenfolge sehr verschieden. Die Bewegungen der Himmelskörper sind regelmäßig und die Eintheilung der Zeit in Tag und Nacht nach der Gegenwart oder Abwesenheit der Sonne lehrt uns, unsre Zeit nach diesem Gestirn zu messen. Bei den Angelegenheiten des gemeinen Lebens bekümmern wir uns nicht weiter darum, ob in dieser Bewegung einige Ungleichheit Statt finden möchte, sondern wir setzen voraus, daß der Zeitraum eines Tages und einer Nacht zusammengenommen immer gleich lange dauern. Allein schon die ältern Astronomen haben entdeckt, daß diese Zeiträume nicht immer gleich lang sind, und haben schon ihre Verschiedenheiten berechnen gelehrt. Erst alsdann, wann die Zeit so in vollkommen gleiche Theile getheilt ist, kann sie ein richtiges Maaß für die Dauer der Dinge seyn, sonst ist sie nur ein scheinbares. Da wir gewöhnlich die scheinbare Zeit, so wie sie durch die Sonnenbewegung abgemessen wird, von der wahren nicht unterscheiden; so unterscheiden wir auch in der Sprache des gemeinen Lebens nicht die wahre und absolute Bewegung der Körper von ihrer scheinbaren oder relativen, sondern drücken uns über beide Arten derselben auf einerlei Weise aus. Obgleich alle uns umgebenden Dinge auf der Erde in immerwährender Bewegung sind;

so

so sprechen wir doch immer von der Bewegung der sichtbaren Gegenstände, als ob wir nebst der Erde in Ruhe wären. Selbst in andern Fällen, wo wir bewegte Körper wahrnehmen, sprechen wir oft von ihnen, nicht wie es auf die ganze Bewegung paßt, die wir sehn, sondern nur in Rücksicht auf andre Körper, womit sie in Berührung sind. Wenn ein Körper auf einem Tische liegt, und man den Tisch von einer Stelle zur andern trägt, so würden wir sagen, der Körper ist auf dem Tisch in Ruhe, oder auch überhaupt der Körper ist im Zustande der Ruhe. Für den Naturkundigen ist es aber eben so nothwendig, den Unterschied zwischen wahren und scheinbaren Bewegungen nicht zu übersehn, als es dem Sternkundigen obliegt, den Unterschied zwischen wahrer und scheinbarer Zeit nicht zu vernachläßigen. Um den Leser von dem Unterschiede zwischen wahrer und scheinbarer Bewegung zu überzeugen, bitten wir ihn, folgenden Beweis zu prüfen. Man denke sich auf einmahl alle Körper des Weltalls in ihren Bewegungen aufgehalten und in vollkommener Ruhe. Hernach denke man sich, daß auf einmahl ihre vorige Bewegung wieder angehe; so wird diese Erneuerung derselben nicht ohne einen wirklichen Eindruck geschehn können, der wenigstens einige von ihnen träfe. Diejenigen welche dieser Eindruck nicht trift, werden in Ruhe bleiben, anstatt daß die andern in ihrer Bewegung fortfahren werden. Nun denke man sich, daß die in Ruhe befindlichen Körper vernichtet würden, so wird das in dem Zustande der bewegten Körper gar

keine

keine Veränderung hervorbringen. Hieraus folgt also, daß die Bewegung, die sie erhalten haben, etwas Absolutes ist, das in gar keiner Abhängigkeit oder Relation mit irgend einem andern Körper steht.

§. 94.

Ueberdem unterscheidet sich die absolute und die relative Bewegung durch ihre Wirkungen. Es ist eine Wirkung der Bewegung, daß Körper, die man um einen Mittelpunkt oder um eine Axe dreht, eine gewisse Kraft erlangen, vermöge deren sie sich von diesem Mittelpunkt oder von dieser Axe zu entfernen suchen. Wenn man z. B. einen Stein in eine Schleuder legt und ihn darinn herumdreht, so drückt er gegen die Schleuder, und fliegt sogleich davon, so bald er nicht mehr gehalten wird. Diese Kraft steht mit der wahren Bewegung des Körpers in gleichem Verhältniß und gar nicht mit der relativen Bewegung um diesen Mittelpunkt oder diese Axe. Newton erklärt das durch folgendes Beispiel. Man hänge ein Gefäß, das beinahe ganz voll Wasser ist, an ein gehörig langes Seil auf, und drehe alsdann das Gefäß herum, bis das Seil stark zusammengewunden ist: dreht man hernach, wenn das Gefäß und das Wasser in Ruhe ist, das Gefäß sehr schnell in der entgegengesetzten Richtung von derjenigen um, in welcher man vordem das Seil zusammendrehte, so wird das Gefäß sich eine ganze Zeit hindurch bewegen, durch die Wirkung des Seils unterstützt, was sich nun wieder aufwindet. Wenn das Gefäß erst anfängt sich her-

herumzudrehn, so wird das darinn befindliche Wasser wenig oder gar keine Bewegung annehmen; allmählig aber wird dies geschehn, bis es sich endlich eben so schnell herumdreht, wie das Gefäß selbst. Die Erklärung welche Cartesius von der Bewegung gab, und die er auf den Grundsatz bauete, daß jede Bewegung als relativ angesehn werden müsse, ist folgende: die Bewegung ist der Uebergang eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nachbarschft der Körper die ihn zunächst berühren, und die man als in Ruhe befindlich ansieht, in die Nachbarschaft andrer Körper. Vergleicht man diese Erklärung mit dem, was er weiter unten hinzusetzt, daß es nichts positives oder reelles in dem bewegten Körper giebt, vermöge dessen wir ihm Bewegung zueignen, welches nicht auch in den benachbarten Körpern sei, die man, als in Ruhe befindlich ansieht; so wird daraus folgen, daß wir das Gefäß wie in Ruhe, und das Wasser wie in Bewegung befindlich ansehn können. Statt dessen aber bleibt die Oberfläche des Wassers, wenn das Gefäß anfängt sich herumzudrehn ganz vollkommen eben, gerade so wie es vor der Bewegung des Gefäßes stand; da aber die Bewegung des Gefäßes nach und nach dem Wasser Bewegung mittheilt; so wird man sehn, wie es sich in der Mitte senkt und gegen den Rand zu in die Höhe tritt: eine Erhöhung, die von der Kraft herrührt, womit es sich von der Axe seiner Bewegung zu entfernen sucht. Die Kraft, welche das Wasser von dieser Axe entfernt, hängt also nicht von der relativen Bewegung

des

des Wassers im Gefäß, sondern von seiner absoluten Bewegung ab; denn sie ist am kleinsten, indem die relative Bewegung am größten, und am größten, wenn diese am kleinsten oder im Verschwinden ist.

§. 95.

Hieraus folgt, daß man von der Erscheinung auf der Oberfläche dieses Wassers keinen Grund angeben kann, wenn man nicht die Bewegung des Wassers im Gefäß betrachtet. So müssen wir, um im Weltsystem die Ursache von den Bewegungen der Planeten zu erforschen, die wahren Bewegungen jedes Planeten genauer kennen, als zum astronomischen Gebrauch eigentlich unumgänglich nothwendig wäre. Wenn der Astronom annimmt, daß die Erde sich in Ruhe befindet, so kann er den himmlischen Körpern solche Bewegungen zuschreiben, wodurch sich alle Erscheinungen ebenfalls, obwohl auf eine weniger einfache Weise erklären lassen, als wenn man die Erde als bewegt ansieht. Die Bewegung der Erde muß aber nothwendig vorher erwogen werden, ehe man die wahren Bewegungen in unserm Planetensystem entdecken kann.

Drittes Kapitel.

Von den Centripetalkräften.

§. 1.

Wir haben im vorigen Kapitel die Erſcheinungen beſchrieben, die man an einem bewegten Körper bemerken kann, wenn eine immer gleiche Kraft in parallelen Richtungen ſtetig auf ihn wirkt (§. 85. u. f.) Körper können aber auch von Kräften bewegt werden, die an verſchiedenen Stellen verſchiedene Grade von Kraft haben, und deren verſchiedene Richtungslinien gegen einander in mannichfaltigen Neigungen gegen einander ſind. Die einfachſte unter allen in Anſehung der Richtung iſt, wenn die Wirkung einer Kraft beſtändig gegen einen Mittelpunkt gerichtet iſt. Dies iſt in der That der Fall mit der im vorigen Kapitel nach ihren Wirkungen beſchriebenen Kraft; obgleich der Mittelpunkt dieſer Kraft ſo entfernt lag, daß es uns erlaubt war, die Sache ſo anzuſehn, wie wir gethan haben, und die Linien, die zu Einem Mittelpunkt ſtreben, wegen der großen Entfernung deſſelben als mit einander parallel anzuſehn. Newton hat ſehr viel Fleiß darauf verwandt die Kräfte zu unterſuchen, die beſtändig nach einerlei Mittelpunkt ſtreben. Dies iſt die Grundlage von allen ſeinen Entdeckungen über das Weltſyſtem. Da nun dieſe Entdeckungen einen großen und ſehr ſchö-

nen

nen Theil seiner Naturphilosophie ausmachen, so schien es uns nöthig, einige allgemeine Wirkungen dieser Kräfte dem Leser vor Augen zu legen, ehe wir sie besonders auf unser Planetensystem anwenden.

§. 2.

Newton hat diesen Kräften den Nahmen der Centripetalkräfte gegeben. Ihre erste Wirkung ist, daß sie den Körper worauf sie ihre Wirkung äußern, sich von der geraden Linie zu entfernen nöthigen, der er sonst gefolgt wäre, und ihn dagegen zur Beschreibung einer krummen Linie zwingen, die sich gegen den Mittelpunkt der Kraft senkt. Es ist nicht nothwendig, daß eine solche Kraft den Körper dem Mittelpunkt näher bringe. Der Körper kann fortfahren, sich von dem Mittelpunkt der Kraft zu entfernen; allein allemahl muß seine Bewegungslinie gegen den Mittelpunkt der ihn anziehenden Kraft concav seyn. Es sei A der Mittelpunkt einer Kraft. Ein Körper B bewege sich in der Fig. 7.
geraden Linie BC, so würde er diese Linie zu durchlaufen fortfahren, wenn er nicht durch die Centripetalkraft in A davon abgebracht und genöthigt würde, zwischen BA und BC die krumme Linie BD zu beschreiben. Hieraus sieht man deutlich wie der Körper, da er von der geraden Linie BC beständig abgezogen wird, gegen dieselbe immer in einer auswärts gebogenen und eben daher in einer gegen den Punkt A einwärts gebogenen Linie seinen Weg fortsetzen muß: denn man setzt voraus, daß diese Centripetalkräfte alle auf eine ähnliche Art

wie

mit der Schwerkraft wirken, und gleich dieser nicht in Einem Augenblick die Richtungslinie in der Bewegung eines Körpers merklich verändern, sondern einige Zeit brauchen, um einen merklichen Erfolg hervorzubringen. Um sich zu überführen, daß die krumme Linie stets gegen den Punkt A einwärts gebogen seyn wird, nehme man in der Linie BC nahe bei B einen Punkt E, aus welchem man die Linie EFG dergestalt zieht, daß sie in irgend einem Punkte wie hier in F die Tangente der krummen Linie BD ist. Wenn nun die Centripetalkraft bei der Ankunft des Körpers in F zu wirken aufhört, so würde er nun nicht fortfahren eine krumme Linie zu beschreiben, sondern sich selbst überlassen die Linie FG beschreiben, welche im Punkte F die Richtungslinie der ihm eigenthümlichen Bewegung ist. Da aber die Centripetalkraft in der Aeusserung ihrer Wirkung fortfährt, so wird sich der Körper allmählig von dieser Linie entfernen, und da er in der Linie FD bleibt, so wird diese Linie gegen FG auswärts gegen A einwärts gebogen seyn. Eben diese Demonstration gilt für jeden Punkt der Linie BD.

§. 3.

Aus dem vorigen folgt, daß das stete Merkmal der durch Centralkräfte hervorgebrachten Bewegungen darinn besteht, daß die Linie, welche der Körper durchläuft, gegen den Mittelpunkt der Kraft concav ist. Man kann die auf einander folgenden Entfernungen des Körpers von diesem Punkt durch keine allgemeine Regel be-

bestimmen; denn diese Entfernung kann abnehmen, zu- Fig. 78.
nehmen oder auch unverändert bleiben. Der Punkt A sei der Mittelpunkt einer Centripetalkraft und ein Körper entferne sich von B in der Richtung der geraden Linie BC, die auf AB im Punkt B senkrecht ist. Es ist sehr augenscheinlich dem Punkt A näher ist, als irgend ein andrer Punkt in der Linie BC; daß die Linie AB die kürzeste unter allen ist, die von A aus zu einem Punkt von BC gezogen werden können, und daß alle übrigen Linien dieser Art, z. B. AD und AE länger sind als AB. Hieraus folgt daß der Körper, wenn er sich von B entfernt, indem er die Linie BC durchläuft, immer weiter vom Punkt A abgehn muß. Da die Wirkung der Centripetalkraft darinn besteht, daß sie den Körper gegen den Mittelpunkt der Kraft zieht; so muß eine dergleichen Kraft nothwendig, wenn sie auf einen in Ruhe befindlichen Körper wirkt, ihm eine Bewegung mittheilen, vermöge deren er sich zum Mittelpunkt der Kraft bewegen muß: bewegt sich der Körper schon ohnedem gegen den Mittelpunkt; so würde die Centripetalkraft diese Bewegung beschleunigen: bewegt sich der Körper aber so, daß er, wenn er sich selbst überlassen würde, von diesem Mittelpunkt sich entfernt hätte, so ist gar nicht nothwendig, daß er, wenn eine Centripetalkraft auf ihn wirkt, sogleich nun dem Mittelpunkt näher komme, wovon er sich sonst entfernt haben würde: diese Kraft ist nicht unwirksam, wenn sie auch nur macht, daß sich der Körper langsamer, als sonst geschehen wäre, von dem Mittelpunkt entfernt. So ist

in

in dem vorliegenden Fall die geringste Centripetalkraft dazu hinreichend, den Körper, worauf sie wirkt, dazu nöthigen, daß er von der Linie BC abweicht, und wie oben angeführt ist, eine krumme Linie zwischen BC und dem Punkt A beschreibet. Wenn sich der Körper vermöge seiner eigenthümlichen Bewegung im Punkt D befinden sollte, so befindet er sich nun durch Einwirkung der Centripetalkraft in einem andern Punkt der Linie AD zwischen A und D z. B. in F. Da nun AD länger ist als AB, so kann auch AF länger seyn als AB. Freilich könnte die Centripetalkraft so stark seyn, daß AF kürzer als AB wäre; oder die beiden Bewegungen könnten sich mit einander so das Gleichgewicht halten, daß AF und AB gleich wäre: in diesem lezten Fall, wenn die Centripetalkraft den Körper gerade um so viel anzieht, als die forttreibende Bewegung ihn entfernen würde, wird der Körper einen Kreis um den Punkt A beschreiben, und A wird zugleich der Mittelpunkt der Centripetalkraft seyn.

§. 42.

Wenn der Körper anstatt der Linie BC zu folgen, die auf AB senkrecht ist, der Richtung BG gefolgt wäre, die mehr gegen AB geneigt ist, und wäre die Linie BH durchlaufen; so würde — die Centripetalkraft den Körper, da er sich, wenn er der Linie BG gefolgt wäre, dem Mittelpunkt eine Zeit lang genähert hätte, jezt näher zum Mittelpunkt bringen, als in vorigen Fall. Sollte aber der Körper der Linie BI folgen, die mit AB einen stumpfen Winkel macht, und er müste nun vermöge

mége der Wirkung der Centripetalkraft die krumme Linie BK beschreiben; so würde sich dieser Körper, ungeachtet der Wirkung der Centripetalkraft eine Zeit lang vom Mittelpunkt entfernen, weil sich wenigstens ein Theil der krummen Linie BK zwischen der Linie BI und BC befinden muß.

§. 5.

Das bisherige geht die Centripetalkräfte überhaupt an. Da aber die Wirkung dieser Kräfte verschieden seyn kann, je nachdem der Körper, worauf sie wirken, mehr oder weniger entfernt ist, so wollen wir einige dieser Verschiedenheiten genauer untersuchen.

§. 6.

Wir wollen mit dem zulezt erwähnten Fall den Anfang machen. Es sei eine Centripetalkraft gegen den Fig. 74. Punkt A gerichtet, diese Kraft wirke auf einen Körper in B, der sich in der Richtung der geraden Linie BC bewegt, welche mit AB einen stumpfen Winkel macht. Zieht man von A aus beliebig die Linie AD, AE, AF, von welchen die Endpunkte D, E und F in der Linie CB liegen, und verlängert diese lezte Linie von B nach G, so wird die Linie AD gegen die Linie GC mehr geneigt seyn als AB: eben so ist AE schräger geneigt als AD und AF mehr als AE. Bestimmter zu reden ist der Winkel ADG kleiner als der Winkel ABG, AEG kleiner als ADG und AFG kleiner als AEG. Jezt nehme man an, daß sich der Körper in der krummen Linie BHIK bewege, so wird eben so einleuchtend seyn, daß

ſich die Linie BHIK, da ſie gegen A concav und gegen BC convex iſt, immer weiter von BC entferne; ſo daß im Punkt H die Linie AH weniger ſchräge gegen die krumme Linie BHIK geneigt ſeyn wird, als es eben dieſe Linie AIID in D gegen die gerade Linie BC iſt; im Punkt I wird die Neigung der Linie AI gegen die krumme Linie noch mehr von der Neigung derſelben Linie AIE gegen die Linie BC im Punkt E abweichen; in den Punkten K und F wird die Verſchiedenheit der Neigung noch größer ſeyn, und in beiden Linien iſt die Neigung zur krummen Linie ſtets weniger ſchräge, als die Neigung zur geraden Linie BC. Allein die gerade Linie AB neigt ſich nicht ſo ſchräge gegen BG, als AD gegen DG: obgleich alſo AH weniger ſchräge gegen die krumme Linie HB geneigt iſt, als die Linie AHD gegen DG, ſo iſt es doch möglich, daß die Neigung gegen den Punkt A ſchräger ſei, als die Neigung gegen den Punkt B. Die Neigung gegen H kann aber auch weniger, oder ſie können beide gleich ſchräge ſeyn. Dieß hängt von dem Grade der Kraft ab, womit die Centripetalkraft wirkſam iſt, während der Körper von B nach H geht. Eben ſo hängt die Schräge der Neigungen in den Punkten I und K gänzlich von dem Grade der Kraft ab, womit die Centripetalkraft auf den Körper während ſeines Ueberganges von H nach K wirkt: iſt die Wirkung der Centripetalkraft ſchwach; ſo werden die Linien AH und AI, die man von dem Mittelpunkt A zu dem Körper in H und I zieht, ſchräger gegen die krumme Linie geneigt ſeyn, als die Linie AB

gegen BG geneigt iſt. Die Centripetalkraft kann mit ſolcher Stärke wirken, daß alle dieſe Neigungen gleich ſeyn können, und wenn man ſich den Grad dieſer Kraft vermehrt denkt, ſo werden die Neigungen in den Punkten I und K nicht ſo ſchräge ſeyn, als in B. Newton hat bewieſen, daß ein Körper, wenn ſich die Centripetalkraft in einem gewiſſen Verhältniß gegen die Verminderung der Entfernung vermehrt, ſolch eine krumme Linie beſchreiben kann, daß alle aus dem Mittelpunkt auf den Körper gezogenen Linien, eine gleiche Neigung gegen dieſe krumme Linie haben. Ich will mich darüber nicht genauer einlaſſen, da ich hier blos zu zeigen ſuchen will, daß ein Körper immerdar gegen einen Mittelpunkt hingezogen werde, und ſich dennoch beſtändig von ihm entfernen kann; denn ſo lange die Linie AI I, AI u. ſ. die man vom Mittelpunkt A auf den Körper zieht, nicht weniger ſchräge gegen die krumme Linie werden, worinn ſich der Körper bewegt, ſo nehmen dieſe Linien ſtets an Länge zu, und der Körper entfernt ſich alſo immer mehr vom Mittelpunkt.

§. 7.

Wenn die Centripetalkraft während der Zeit, daß ſich der Körper vom Mittelpunkt entfernt, noch Kraft genug behält, um zu machen, daß die vom Mittelpunkt auf die krumme Linie gezogene Linien endlich weniger ſchräge auf der krummen Linie ſtehn, ſo wird der Körper, wenn die Abnahme dieſer ſchrägen Neigung ſo lange dauert, bis endlich die vom Mittelpunkt auf den

Körper gezogene Linie aufhört, sich schräge dagegen zu neigen, und senkrecht darauf steht, sich nicht weiter von dem Mittelpunkt entfernen, sondern ihm wieder näher komme, und bei der Rückkehr eine krumme Linie beschreiben, die in jeder Rücksicht derjenigen ähnlich ist, die er vorher beschrieben hatte, wenn anders die Centripetalkraft in gleicher Entfernung vom Mittelpunkt immer mit gleicher Stärke wirkt. Auch haben wir im vorigen Kapitel angemerkt, daß ein Körper, so bald seine Bewegung mit dem Horizont parallel ist, zu steigen aufhört, und in einer Linie herabfällt, die derjenigen, die er im Hinaufsteigen beschrieben hatte, vollkommen ähnlich ist. (§. 92.)

§. 8.

Diese Rückkehr des Körpers läßt sich folgendermaaßen darthun. Wenn der Körper in irgend einem Punkt, z. B. in I auf ein Hinderniß stoßen, und mit eben der Geschwindigkeit die er in I hatte, seinen Rückweg antreten sollte, so würde er, vermöge der Wirkung, welche die Centripetalkraft auf ihn äußert, durch IHB zurückkehren, und den Punkt in eben dem Zeitraum wieder erreichen müssen, den er vorher brauchte, um von B nach I zu kommen, da die Geschwindigkeit des Körpers bei seiner Rückkehr nach B eben dieselbe ist, als die, womit er von diesem Punkt abgegangen war. Eine vollständige Demonstration dieses Satzes würde eine zu tiefe Kenntniß der Mathematik voraussetzen, als daß sie für die Klasse von Lesern, für welche dies

Werk

Werk eigentlich bestimmt ist, faßlich seyn könnte. Wir wollen ihn indessen durch folgende Betrachtungen etwas aufzuklären suchen.

§. 9.

Gesezt ein Körper durchlaufe die Figur ABCDEF, Fig. 71. die aus den geraden Linien AB, BC, CD, DE, EF zusammengesezt ist. Er beschreibe zuerst die Linie AB mit einer gleichmäßigen Geschwindigkeit. Im Punkt B erhalte er einen Stoß gegen einen innerhalb der Figur gelegenen Punkt, wie gegen G. Es ist offenbar, daß dieser Körper, da er angefangen hatte, sich in der Richtung AB zu bewegen, stets in dieser Richtung geblieben seyn würde, wenn er nicht einen neuen Stoß erhalten hätte; da aber die Richtung seiner Bewegung in B verändert ist, so wird er eine andre grade Linie zu beschreiben anfangen, worinn er auch fortfahren wird, bis ihn ein neuer Stoß davon abbringt. Gesezt der in B erhaltene Stoß sei stark genug, um ihn aus der Richtung AB in die Richtung BC zu bringen, und er erhalte, nachdem er BC frei durchlaufen hat, einen neuen Stoß in C wieder, gegen den innerhalb gelegenen Punkt G. und stark genug um ihn in die Richtung CD zu bringen. Im Punkte D erhalte er durch einen dritten ebenfalls nach G gerichteten Stoß die Richtung DE, und im Punkte E nöthige ihn ein ähnlicher Stoß, die Richtung EF anzunehmen. Nun sage ich, wenn der Körper in F auf ein Hinderniß träfe und mit derselben Geschwindigkeit, womit er die Linie EF durchlaufen

laufen hat, zurückkehrte, daß ihn alsdann der Stoß den er in E erhalten wird, in die Linie ED treiben und ihn nöthigen wird sich von E nach D mit eben der Geschwindigkeit zu bewegen, womit er von D bis E ging. Eben dieser Beweis gilt für die Linien DC, CB und BA: so daß der Körper mit eben dem Grade von Geschwindigkeit nach dem Punkt A zurückkehren muß, womit er sich von ihm entfernte.

§. 10.

Dies läßt sich folgendermaaßen beweisen. Man verlängere DE und FE über E hinaus. Man nehme in der verlängerten Linie DE wo man will den Punkt H und ziehe HI mit GE parallel. Dann folgt aus dem, was wir oben über das zweite Gesetz der Bewegung gesagt haben (Kap. 2. §. 22.) daß der Körper nach dem in E erhaltenen Anstoß EI in eben der Zeit durchlaufen muß, die er gebraucht haben würde, um von E bis H zu kommen, mit der Geschwindigkeit, womit er DE durchlief. In der verlängerten Linie FE nehme man EK gleich EI und ziehe KL parallel mit GE. Da der Körper von F bis E mit derselben Geschwindigkeit zurückkommt, womit er von E bis F ging; so würde er, wenn er nach seiner Rückkehr zum Punkt E seine Bewegung in gerader Linie hätte fortsetzen können, EK in eben der Zeit zurückgelegt haben, die er brauchte um EI zu durchlaufen, als er die Linie EF beschrieb. Bekommt aber der Körper bei seiner Rückkehr nach E einen neuen Stoß gegen den Punkt D, so daß er die Li-

Linie DE beschreiben muß; so muß der zur Hervorbringung dieses Erfolgs erforderliche Stoß demjenigen gleich seyn, welcher den Körper nöthigte, die Linie DE zu verlassen und EF zu durchlaufen, und die Geschwindigkeit womit der Körper durch ED zurückkommt ist dieselbe, die er hatte, als er DE durchlief: da EK und EI gleich, und KL und HI parallel sind, weil beide mit CE parallel liegen, so folgt daraus, daß die beiden Dreiecke IEH und KEL gleich und ähnlich sind, wie man das in der Geometrie beweist. Da beide Dreiecke vollkommen gleich und ähnlich sind, so daß sie sich einander decken, so ist EK gleich EI, eben so EL gleich EH und KL gleich HI. Da nun der Körper nach seiner Rückkehr in E die Linie FE verlassen, und durch einen in E auf ihn wirkenden Stoß, wie wir oben gesagt haben, der Richtung ED folgen muß: so wird er durch diesen Stoß die erforderliche Geschwindigkeit erhalten, um EL in demselben Zeitraum zurückzulegen, den er gebraucht hätte um EK zu durchlaufen, wenn seine Bewegung durch diese Linie kein Hinderniß gefunden hätte. Wir haben schon Gelegenheit gehabt anzumerken, daß die Zeit welche der Körper brauchen würde um EK mit der Geschwindigkeit zu durchlaufen, die er bei seiner Rückkehr hat, der Zeit gleich ist, die er anwendet um von E bis H zu kommen: das heißt derjenigen Zeit, die er bedurft hätte, um EH mit der Geschwindigkeit zu durchlaufen, die er hatte, als er von D nach E ging. Die Zeit also, welche der Körper brauchen wird, um nach seiner Rückkehr in der Linie ED

die

die Linie EL zu durchlaufen, iſt eben dieſelbe, die er gebraucht haben würde, um durch EH mit eben der Geſchwindigkeit zu gehn, die er anfangs gehabt hatte, als er die Linie DE durchlief. Da nun die Linien EL und EH gleich ſind, ſo muß der Körper durch die Linie DE mit eben der Geſchwindigkeit gehn, womit er vorher dieſe Linie durchlief. Auch iſt der zweite Stoß in E dem erſten gleich; denn aus dem was wir oben über die in ſchräger Richtung wirkenden Stöße geſagt haben (Kap. 2. §. 21, 22.) erhellet deutlich, daß der Stoß in E, welcher den Körper aus der Linie DE trieb, daß er der Richtung EF folgte, ſolchen Grad von Kraft hat, daß der Körper, wenn er in Ruhe geweſen wäre, als ihn der Stoß traf, dadurch den erforderlichen Grad von Geſchwindigkeit erhalten haben würde, um eine mit HI gleiche Linie in der Zeit zu durchlaufen, worinn er von E bis I lief. Eben ſo iſt bei der Rückkehr des Körpers der in E erhaltene Stoß, der ihn aus der Richtung FE in die Linie ED treibt, ſo ſtark, daß er den Körper, wenn er ihn in Ruhe getroffen hätte, durch eine mit KL gleiche Linie in eben der Zeit getrieben hätte, die er gebraucht haben würde, um EK mit eben der Geſchwindigkeit zu beſchreiben, womit er auf der Linie FE zurückkommt. Hieraus folgt, daß der zweite Stoß den Körper, wenn er ihn in Ruhe angetroffen hätte, durch eine mit KL gleiche Linie in eben der Zeit getrieben haben würde, die er brauchte, um eine mit HI gleiche Linie zu beſchreiben. Das heißt die Wirkungen des erſten und zweiten Stoßes ſind, wenn

ſie

sie auf einen in Ruhe befindlichen Körper treffen, einerlei; denn KL und HI sind gleich: folglich ist der zweite Stoß dem ersten gleich.

§. 11.

Hieraus folgt augenscheinlich, daß der Körper, wenn er mit eben der Geschwindigkeit durch FE zurückkommt, die er hatte, als er diese Linie beschrieb, und wenn derselbe Stoß, den er schon in E erlitten hatte, nochmals in eben diesem Punkt auf ihn wirkt, durch DI mit eben der Geschwindigkeit zurückkehren wird, die er vordem in dieser Linie hatte. Eben diese Art zu schliessen wird auch beweisen, daß der Körper, wenn er bis D zurückgekommen ist, von dem Stoß, den er daselbst erhält, durch die Linie CD mit eben der Geschwindigkeit getrieben wird, die er vordem in dieser Linie gehabt hatte; und wenn die folgenden Stöße gleichmäßig wiederholt werden, so wird der Körper endlich in der Linie BA mit eben der Geschwindigkeit wieder ankommen, die er bei seinem ersten Durchlaufen dieser Linie hatte.

§. 12.

So führen diese Stöße den Körper, indem sie erst vorwärts und hernach wieder zurück wirken, vermöge ihrer Wirkung auf ihn, auf eben demselben Wege ihn zurück, den er schon befolgt hatte. Dies findet gleichmäßig Statt, wie groß auch die Anzahl der Linien seyn mag, woraus das Vieleck besteht. Nach einer Art zu schließen, die Newton in der Geometrie ein-

eingeführt, und mit vielem Nutzen zu ansehnlichen Bereicherungen dieser Wissenschaft gebraucht hat, können wir uns statt des aus einer endlichen Menge gerader Linien zusammengesetzten Vielecks, eine einzige krumme Linie, als ein aus unendlich vielen und unendlich kleinen Seiten bestehendes Vieleck, und statt der in verschiedenen Zwischenzeiten wirkenden Stöße eine einzige stetig wirksame Centripetalkraft denken und also zeigen, daß die vorigen Behauptungen, da sie allgemein wahr sind, aus wie vielen geraden Linien auch die Figur ACF zusammengesetzt seyn mag, und wie oft oder selten die Stöße bei jedem Winkel der Figur wiederholt werden mögen, ebenfalls ihre Anwendung leiden, wenn dieser Theil des Vielecks zu einem Theil einer krummen Linie, und die verschiedene Stöße in eine einzige stetige Centripetalkraft verwandelt würden. Da es nicht meine Absicht ist, hier die Gründe dieser Schlußart auseinander zu setzen, so werden die Leser, wie ich hoffe den oben
Fig. 74. festgesetzten Satz ohne Schwierigkeit annehmen: daß ein bewegter, die krumme Linie KkLl durchlaufender Körper, wenn er in I durch irgend einen Widerstand gezwungen wird, mit eben der Geschwindigkeit wieder umzukehren, die er bei seinem Vorwärtslaufen hatte, vermöge der Schwerkraft die an denselben Stellen allemahl auf gleiche Weise wirkt, in der Linie IHB zurückgebracht werden muß; und wie die Bewegung des Körpers von B nach I allenthalben gegen die vom Mittelpunkte auf den Körper so schräge geneigt gewesen ist, daß die Centripetalkraft zum Theil der Bewegung des

Kör-

Körpers hinderlich war und sie nach und nach verringerte; so wird eben diese Kraft aus eben dem Grunde bei der Rückkehr des Körpers seine Bewegung befördern und sie in jedem Punkt gerade um eben so viel beschleunigen, als sie sie vorher langsamer gemacht hat.

§. 13.

Man nehme jezt an, daß die Linie AK, wenn der Körper in K ist, nicht mehr schräge gegen die krumme Linie geneigt ist, die er beschreibt. Wenn der Körper in diesem Fall zur Rückkehr genöthigt ist, so muß im Augenblick seiner Rückkehr seine Richtung auf AK senkrecht seyn. Wäre er aber fortgefahren sich vorwärts zu bewegen, so wäre die Richtung seiner Bewegung ebenfalls senkrecht auf AK gewesen; er mag sich also dem Punkt A nähern, oder davon entfernen, in jedem Fall muß er zwei ähnliche Theile einer und eben derselben krummen Linie beschreiben. Weil nun der Körper auf der Rückkehr zum zweitenmahl die Linie KHB beschrieben haben würde, so würde die Linie KL, die er beschrieben hatte, wenn er vorwärts zu gehn hätte fortfahren können, der Linie KHB vollkommen ähnlich seyn.

§. 14.

Eben so kann man die Bewegung eines Körpers bestimmen, wenn die Richtung, worinn er seine Bewegung anfängt, durch eine Linie bezeichnet wird, die in dem Punkt B einen spitzen Winkel mit der vom Körper B zum Mittelpunkt A gezogenen Linie BA macht.

Nimmt

Fig. 76. Nimmt die Centripetalkraft immer so viel an Stärke zu, so wie sich der Körper dem Mittelpunkt nähert, daß alle Linien wie AH, AL, AK nicht schräger gegen die vom Körper beschriebene krumme Linie stehn, als AB gegen BC; so wird der Körper beständig dem Mittelpunkt näher kommen. Nimmt aber die Centripetalkraft so wenig zu, daß sie die vom Mittelpunkt aus gezogenen Linien immer weniger schräge gegen die vom Körper beschriebene krumme Linie werden läßt, und daß eine davon endlich auf dieser krummen Linie senkrecht steht, zum Beispiel im Punkt K, so wird der Körper sogleich zu steigen anfangen. Dies erhellt deutlich aus dem vorhergehenden; und der Körper wird bei seiner Entfernung vom Punkte K eine Linie beschreiben, die in aller Rücksicht derjenigen ähnlich ist, die er auf dem Wege von B nach K beschrieb. So haben wir im vorigen Kapitel, da wir von den Schwingungen des Penduls redeten (§. 57.) angemerkt, daß es, so lange es sich einer auf dem Horizont senkrecht stehenden Lage nähert, immer mehr und mehr sich senkt; daß es aber in dem Augenblick wo es in diese Lage gekommen ist, sich wieder hebt, und im Steigen eine krumme Linie beschreibt, die derjenigen völlig ähnlich ist, die es im Herabfallen beschrieb; eben so nähert sich hier der Körper immer mehr dem Mittelpunkt während des ganzen Weges von B nach K, hernach aber entfernt er sich von ihm in einer krummen Linie, die derjenigen, worinn er sich ihm näherte, vollkommen ähnlich ist.

§. 15.

§. 15.

Wenn die Linie BC auf AB senkrecht steht; so kann, wie schon oben angemerkt ist (§. 3.) die Centripetalkraft mit der forttreibenden Bewegung des Körpers dergestalt im Gleichgewicht stehn, daß der Körper um den Punkt A einen Kreis beschreibt. Ist die Centripetalkraft zu schwach, um diese Wirkung hervorzubringen, so wird die Bewegung des Körpers sogleich schräge gegen die vom Mittelpunkt aus auf den Punkt, worinn er sich jezt befindet, gezogene Linie, wie man bei dem ersten der vorher untersuchten beiden Fälle gesehn hat. Ist die Centripetalkraft stärker, als zur Beschreibung eines Kreises von dem bewegten Körper erforderlich wäre; so wird die Bewegung unter den zweiten oben beschriebenen Fall gehören. Fig. 77.

§. 16.

Verändert sich die Centripetalkraft dergestalt mit der Veränderung der Entfernung, daß der Körper, nachdem seine Bewegung gegen eine vom Mittelpunkt nach seiner jetzigen Stelle gezogene Linie schräge geworden ist, endlich auf solch einer Linie senkrecht steht, (wovon wir die Möglichkeit in den beiden vorher untersuchten Fällen bewiesen haben) so wird dieser Körper, indem er in seiner Bewegung fortfährt aufs neue in die Entfernung AB kommen, und in dieser Entfernung einen neuen, dem vorigen völlig ähnlichen Umlauf machen: hieraus folgt, daß der Körper, wenn er sich in einem Raum bewegt, wo er gar keinen Widerstand findet

det (als welches hier überall vorausgesezt wird) stets fortfahren wird, eine krumme Linie um den Mittelpunkt zu beschreiben, sich wechselsweise ihm zu nahen und von
Fig. 78. ihm zu entfernen. Geht der Körper vom Punkt B in der auf AB senkrecht stehenden Linie BC fort, und beschreibt die krumme Linie BDE, die in D gegen DA schräge liegt, aber in E auf der vom Körper E zum Mittelpunkt A gezogenen Linie AE senkrecht steht; so wird der Körper vom Punkt E aus die krumme Linie EFG, die der Linie BDE vollkommen ähnlich ist, beschreiben, und in G eben so weit von A seyn, als in B. Ueberdem wird die Linie AG auf der Richtungslinie der Bewegung des Körpers senkrecht stehn, und er wird folglich von G aus fortfahren die krumme Linie GHI zu beschreiben, die der Linie GFE vollkommen ähnlich ist: im Punkt I wird der Körper eben so weit von A seyn als er es in E war, auch wird die Linie AI auf seiner Richtungslinie senkrecht stehn; so daß er bei der Fortsetzung seines Weges IKL ähnlich mit IHG beschreiben, und daß die Entfernung AL der Entfernung AG gleich seyn muß. Auf diese Art wird der Körper immer einerlei krumme Linie beschreiben, indem er sich wechselsweise dem Mittelpunkt nähert, und sich von ihm entfernt.

§. 17.

Sollte es sich treffen, daß der Punkt E in die an der entgegengesetzten Seite von A verlängerte Linie BA fiele, so würde in diesem Fall der Punkt G auf B, der

Punkt

Punkt I auf E und der Punkt L gleichfalls auf B fallen; so daß der Körper um den Mittelpunkt A die krumme Linie BDEF beschreiben wird, worinn er unaufhörlich von B nach E und von E nach B geht. Fig. 79.

§. 18.

Stände AE auf AB senkrecht, so würde auch in diesem Fall die vom Körper beschriebene Linie eine einfache krumme Linie seyn; denn der Punkt G würde in die über A hinaus verlängerte Linie BA fallen, der Punkt I in die über A hinaus verlängerte Linie AE und der Punkt L auf den Punkt B: so daß der Körper eine krumme Linie wie BEGI beschreiben würde, worinn die Punkte B und G so wie die entgegengesetzten E und I gleich weit vom Punkt A entfernt sind. Fig. 78. Fig. 80.

§. 19.

In andern Fällen wird die vom Körper beschriebene krumme Linie weit zusammengesetzter seyn.

§. 20.

Wir haben jezt zu zeigen gesucht, wie ein beständig von einem Mittelpunkt angezogener Körper dennoch, wenn er noch eine andre eigne Bewegung hat, nicht in diesen Mittelpunkt nothwendig hineinfallen darf, sondern sich ins Unendliche um denselben herumdrehen kann, wenn er sich ihm in den einen Zeitraum um eben so viel nähert, als er sich im andern von ihm entfernt.

§. 21.

Wir haben hiebei aber vorausgesezt, daß die Centripetalkraft in gleicher Entfernung vom Mittelpunkt im-

immer gleiche Stärke habe. Dies ist der Fall mit jener Centripetalkraft, welche, wie wir in der Folge zeigen werden, die Planeten in ihren Bahnen hält. Wenn indessen die Centripetalkraft diese Eigenschaft auch nicht hätte; so könnte sich dennoch ein Körper immerfort um einen Mittelpunkt herumdrehn, und eine beliebige krumme Linie beschreiben, die immer gegen den Mittelpunkt der Kraft einwärts gebogen seyn würde.

§. 22.

Um dies begreiflicher zu machen, will ich erst den
Fig. 81. Fall setzen, daß ein Körper das Vieleck ABCDE beschreibe, welches aus den geraden Linien AB, BC, CD, DE und EA besteht. Der Körper beschreibe mit gleichförmiger Geschwindigkeit die Linie AB. Im Punkt B erhalte er einen Stoß gegen den im Umfange der Figur gelegenen Punkt F; und dieser Stoß sei stark genug, um den Körper von der Richtung AB in die Linie BC zu bringen, worinn er sich nun fortbewegen wird, bis er in C einen neuen Stoß gegen eben den Punkt F erhält, der ihn die Richtung CD anzunehmen nöthigt. Nach mehreren dergleichen Stößen führe ihn nun der letzte wieder zum Punkt A. So sieht man hieraus, wie ein Körper alle Seiten des Vielecks ABCDE durchlaufen kann, vermittelst einiger stets gegen denselben Mittelpunkt gerichteten Stöße, die nur in bestimmten Zwischenräumen und mit den erforderlichen Graden von Kraft auf den Körper wirken.

§. 23.

§. 23.

Noch mehr, wenn der Körper bei seiner Rückkunft nach A einen neuen Stoß gegen den Punkt F erhält, der stark genug ist, um ihn aus seiner vorigen Richtung nach AB zu bringen, die er ganz anfangs beschrieben hatte, so wird er mit eben der Geschwindigkeit diese Linie beschreiben, womit er sich zuerst von A entfernte.

§. 24.

Man verlängere AB beliebig, z. B. bis G, und ziehe von diesem Punkt GH mit BF parallel. Dann folgt aus dem, was wir bei Gelegenheit des zweiten Gesetzes der Bewegung (Kap. 2. §. 22.) gesagt haben, daß der Körper während der Zeit, die er gebraucht hätte, um von B nach G zu kommen, wenn er keinen neuen Stoß erhalten hätte, durch diesen Stoß die nothwendige Geschwindigkeit erhalten hat, um von B nach H zu gelangen. Eben so, wenn man CI gleich mit BH macht, und IK parallel mit CF zieht, so wird der Körper von C nach K mit der Geschwindigkeit gehn, die er in der Linie CD hat, in eben der Zeit die er um von C bis I zu kommen gebraucht hätte mit der Geschwindigkeit, die er in BC hatte. Da CI und BH gleich sind; so wird also der Körper die Linie CK in derselben Zeit beschreiben, die er gebraucht hätte, um mit der Geschwindigkeit, die er in der Linie AB hatte von B nach G zu kommen. Macht man eben so DL mit CK gleich und LM mit DF parallel, so wird der Körper DM mit der Geschwindigkeit die er in DE hat, in eben

der Zeit beſchreiben, worinn er BG mit ſeiner urſprünglichen Geſchwindigkeit beſchrieben haben würde. Wenn man endlich EN mit DM gleich und NO mit DF parallel, desgleichen AP mit EO gleich, und PQ mit AF parallel macht; ſo wird der Körper mit der Geſchwindigkeit, womit er wieder nach AB kam, AQ in eben der Zeit beſchreiben, worinn er mit ſeiner urſprünglichen Geſchwindigkeit die Linie BG beſchrieben haben würde. Da nun dies alles geradezu aus demjenigen folgt, was wir oben über die Wirkung der auf die bewegten Körper in ſchräger Richtung angebrachten Stöße geſagt haben; ſo müſſen wir noch ferner bemerken, daß man geometriſch beweiſen kann, daß die Linie AQ ſtets mit BG gleich ſeyn wird. Wenn man dies zugiebt, ſo folgt daraus, daß der Körper mit eben der Geſchwindigkeit nach AB zurückgekehrt iſt, womit er zuerſt dieſe Linie beſchrieb; denn vermöge der Geſchwindigkeit, womit er wieder in die Linie AB kommt, wird er die Linie AQ in eben der Zeit beſchreiben, worinn er mit ſeiner urſprünglichen Geſchwindigkeit von B bis G gegangen wäre.

§. 25.

Aus dem vorigen erhellet, wie ein Körper die Figur ABCDE vermöge gewiſſer empfangenen Stöße beſchreiben kann, die alle auf Einen Mittelpunkt gerichtet ſind. Wir ſehn ebenfalls daraus, daß der Körper, wenn er nach der Rückkehr zu ſeinem erſten Punkt daſelbſt einen hinreichenden Stoß erhält, um durch die

von

von ihm zuerst durchlaufene Linie wieder seinen Weg zu nehmen, seine ursprüngliche Geschwindigkeit wieder bekommen wird: wenn dieselben Stöße wiederholt werden, so wird der Körper seinen alten Weg auch zum zweitenmahl und immer ins unendliche weiter, wiederholen.

§. 26.

Der gegebene Beweis wird dadurch gar nicht geschwächt, wenn man sich die Zahl der geraden Linien, woraus die Figur ABCDE besteht, beliebig vermehrt denkt: und wir schließen also nach der schon vorher (§. 12.) erwähnten Methode, daß das, was von einem Vieleck gilt, sich auch auf eine einzige krumme Linie anwenden läßt, und daß man statt der verschiedenen einzelnen Stöße, die von Zeit zu Zeit auf die Winkel der Figur wirkten, eine stetig wirksame Centripetalkraft annehmen kann. Es steht also gar nichts im Fig. 22. Wege, daß nicht ein Körper die krumme Linie ABC durchlaufen könnte, die allenthalben gegen einen Punkt wie D, einwärts gebogen ist, wenn eine gegen diesen Punkt gerichtete Kraft immerdar auf ihn wirkt; und daß er nicht bei seiner Rückkehr zu dem Punkt, von wo er zuerst abging dieselbe Geschwindigkeit, womit er sich zuerst davon entfernte, wieder erhalte. Es ist nicht eben nothwendig, daß er ganz genau seinen vorigen Weg nehme, denn die krumme Linie könnte eine solche seyn, wie ABCDBE. Wenn der Körper anfängt, diese Fig. 23. Linie von B aus in der Richtung BF zu beschreiben, und wenn er nach Beschreibung der Linie BCD in den

Punkt B zurückkommt, so wird er nicht in die Linie BCD von neuen zurückkehren können, weil die beiden Theile der krummen Linie BD und BC in B einen Winkel zusammen machen: so daß die Centripetalkraft, die im Punkte B den Körper hindern könnte der Linie BF zu folgen, und ihn zwang BC zu beschreiben, nicht mehr dieselbe Wirkung hervorbringen kann, wenn dieser Körper nach B mit einer von der ersten verschiedenen Richtung zurückkommt. Dazu würde ein weit stärker Stoß erfordert werden, als derjenige den der Körper anfangs erhalten hat.

§. 27.

Wenn die krumme Linie im Punkt B, von wo der Körper zuerst abgeht, weder in sich selbst zurückkehrt (wie in der 82sten Figur) so wird der Körper bei seiner Rückkehr in B seinen ersten Lauf wieder anfangen und so unendlich viele Umläufe um den Mittelpunkt der Centripetalkraft zurücklegen können.

§. 28.

Das bisherige wird hoffentlich hinreichend seyn, um meinen Lesern einen deutlichen Begriff von diesen Centripetalbewegungen zu geben.

§. 29.

Ich habe mich nicht darauf eingelassen, die erforderliche Art von Centripetalkraft bestimmen zu lehren, wodurch ein Körper zur Beschreibung irgend einer gegebnen krummen Linie genöthigt werden kann. Dies hängt von dem Grade der Krümmung ab, den die Linie in ihren ein-

einzelnen Punkten hat, und läßt sich ohne eine weitläuftige und verwickelte mathematische Demonstration nicht einsehn. Ich will hier indessen doch ein Wort über den ersten Satz sagen, der die Grundlage von der newtonschen Theorie darüber ist. Man will wissen, ob ein Körper, der eine krumme Linie beschreibt, durch eine stets gegen einerlei Mittelpunkt gerichtete Kraft in dieser krummen Linie gehalten wird; und im Fall das letztere ist, wo dieser Mittelpunkt liege. Nun heißt der Satz so: Wenn eine Linie von einem festen Punkt zu einem Körper gezogen, und an diesem Punkt befestigt, mit dem Körper um denselben herumbewegt wird; so wird diese Linie, vorausgesezt, daß die Kraft, welche den Körper in seinem Laufe erhält, stets gegen diesen festen Punkt, wie gegen ihren Mittelpunkt gerichtet ist, gleiche Räume in gleichen Zeiten beschreiben. Gesezt ein Körper durchlaufe die krumme Linie ABCD, und Fig. 14. beschreibe die Bogen AB, BC, CD, in gleichen Zeiten; so muß man einen Punkt ausfindig machen, wie E, aus welchem man die Linie EA zieht, die den Körper auf seinem ganzen Wege begleitet, und die gleichen Ausschnitte EAB, EBC, und ECD beschreibt, unterdessen der Körper die gleichen Bogen AB, BC und CD durchläuft; eben dies muß in Ansehung aller übrigen, großen und kleinen Bogen der krummen Linie ABCD eintreffen, daß nämlich die durchlaufenen Räume gleich sind, wenn die Zeiten gleich sind: alsdann wird der Körper in seiner Bahn von einer Kraft gehalten, die stets gegen E, als gegen ihren Mittelpunkt gerichtet ist.

§. 30.

§. 30.

Der Grundsatz, vermöge dessen Newton dies bewiesen hat, läßt sich ohne viele mathematische Vorkenntnisse begreifen. Ich will also zum Schlusse dieses Kapitels den Lesern diese Demonstration deutlich zu machen suchen, die ihnen zugleich ein auffallendes Beispiel davon geben wird, wie dieser große Naturkundiger die Mathematik in der Astronomie anwandte.

§. 31.

Fig. 85. Er schließt folgendergestalt. Ein Körper bewege sich vom Punkt A aus, und erhalte, nachdem er einen Theil der Linie AB durchlaufen ist, einen gegen den Punkt C gerichteten Stoß. Er bekomme diesen Stoß in D und beschreibe folglich die Linie DE; der Körper wende nach diesem Stoß eine gleiche Zeit an, um von D nach E zu kommen, als er auf dem Wege von A nach D brauchte. In diesem Fall beweißt Newton, daß wenn man die geraden Linien CA, CD und CE zieht, die Dreiecke CAD und CDE gleich sind. Und dies thut er auf folgende Weise.

§. 32.

Man ziehe EF mit CD parallel. Dann folgt offenbar aus dem, was wir über das zweite Gesetz der Bewegung (Kap. 1.) gesagt haben, daß der Körper, da er sich in der Linie AB bewegte, als er den Stoß erhielt, durch den er in eine gegen C sich neigende Richtung gerieth, nach dem Stoß die Linie DE in eben der Zeit durchlaufen muß, worinn er, wenn er nicht von

sei-

seinem Wege gebracht wäre, sonst DF beschrieben hätte. Aber vermöge der Voraussetzung ist die Zeit welche der Körper um von D bis E zu kommen braucht, derjenigen gleich, worinn er AD durchläuft: die Zeit worinn der Körper DF beschrieben haben würde, wenn er nicht in D von seinem Wege gebracht wäre, ist also der Zeit gleich, worinn er AD beschrieben hat: DF ist also AD gleich; denn, wenn der Körper fortgefahren wäre, AB ohne Hinderung zu beschreiben, so hätte er alle Theile davon mit gleicher Geschwindigkeit durchlaufen, und gleiche Theile dieser Linie in gleichen Zeiten. Jezt ziehe man CF: so wird, da AD und DF gleich sind, das Dreieck CDF dem Dreieck CAD gleich seyn. Ferner, da EF mit CD parallel ist; so wird das Dreieck CED dem Dreieck CFD gleich seyn: das Dreieck CED ist also gleich dem Dreieck CAD.

§. 33.

Wenn der Körper in E einen neuen Stoß gegen C erhält, und die Linie EG dergestalt zu durchlaufen anfängt, daß er von E nach G in derselben Zeit kommt, worinn er von D nach E, oder von A nach D kam; so wird gleichermaaßen das Dreieck CEG dem Dreieck CDE gleich seyn. Ein dritter, dem vorhergehenden gleicher Stoß, unter denselben Umständen wird das Dreieck CGH dem Dreieck CEG gleich machen. Ein gleiches gilt von den Dreiecken CHI und CIK, die unter einander und jedem der übrigen Dreiecke gleich seyn werden. Da die Zeit, worinn der Körper ADE durchläuft,

läuft, derjenigen gleich iſt, worinn er EGH beſchreibt; ſo wie auch derjenigen, worinn er HIK durchläuft; ſo wird der Raum CADE dem Raum CEGH und dem Raum CHIK gleich ſeyn. Da auch die Zeit, worinn der Körper ADLG beſchreibt, derjenigen gleich iſt, die er um GHIK zu durchlaufen braucht; ſo wird auch der Raum CADLG dem Raum CGHIK gleich ſeyn.

§. 34.

Vermöge dieſes Grundſatzes hat Newton den §. 12. angezeigten Satz bewieſen, indem er ſich der von ihm in die Geometrie eingeführten Methode bediente, das was er von einer geradelinichten Figur bewieſen hatte, auf krumme Linien anzuwenden; und indem er zeigte, daß, da in jenem gleiche Räume in gleichen Zeiten beſchrieben werden, auch eben dies Verhältniß zwiſchen Räumen und Zeiten Statt finden wird, wenn die Figur aus einer einzigen krummen Linie beſteht, anſtatt daß ſie in dem gegebenen Beiſpiel aus einer gewiſſen Anzahl gerader Linien beſtand. Hieraus leitet er auch den umgekehrten Satz her, und beweißt, daß, ſo oft gleiche Räume in einer ſtetigen Bewegung in gleichen Zeiten beſchrieben werden, der Körper von einer Centripetalkraft gegen einen Mittelpunkt angezogen wird, in welchem alle Räume zuſammenlaufen.

Viertes Kapitel.

Ueber den Widerstand der Flüssigkeiten.

§. 1.

Ehe wir die Ursache entdecken können, welche die Planeten in ihren Bahnen hält, müssen wir nothwendig wissen, ob der Raum, worinn sich die Himmelskörper bewegen, leer oder mit Materie angefüllt ist. Man hat die Meinung sehr allgemein angenommen, daß jeder Raum einige Materie enthält, so daß sich auch da, wo keine empfindbare Materie zu spüren ist, dennoch eine flüssige Substanz befinde, die alles bis auf das kleinste nur mögliche Zwischenräumchen durchdringe. Um diese Meinung gehörig zu beurtheilen, hat Newton mit aller möglichen Sorgfalt den Widerstand untersucht, den Körper von Flüssigkeiten zu erleiden haben, wenn sie sich darinne bewegen.

§. 2.

Die Entdeckungen dieses großen Mannes über diese Materie lassen sich auf drei Hauptpunkte zurückbringen. Zuerst zeigt er, daß der Widerstand den die Körper finden, wenn sie sich in einer Flüssigkeit bewegen in einem Verhältniß wächst, das aus dem Raum, den sie in der Flüssigkeit durchlaufen, aus der Geschwindigkeit, und aus der Dauer ihrer Bewegung zusammen-

sammengesezt ist. Alsdann untersucht er, welchen Grad von Widerstand verschiedene Körper leiden, die sich in einerlei Flüssigkeit bewegen, nach dem verschiedenen Verhältniß zwischen der Dichtigkeit der Flüssigkeit und der Dichtigkeit des bewegten Körpers. Die Dichtigkeiten der Körper, so wohl der festen als der flüssigen, werden nach der Menge der Materie gemessen, die sie in gleichen Räumen enthalten; derjenige Körper nämlich ist der dichteste, der in gleichem Umfange die größte Menge von Materie enthält, oder welcher (wenn die Räume gleich sind) am meisten wiegt: denn das Gewicht eines Körpers steht, wie wir oben (Kap. 1.) angemerkt haben, mit der in ihm enthaltenen Menge von Materie in gleichem Verhältniß. So ist Wasser dichter als Korkholz, Eisen dichter als Wasser und Gold dichter als Eisen. Die dritte Untersuchung, die Newton über diesen Gegenstand anstellte, betrift den Widerstand, der aus der verschiedenen Figur der Körper entsteht; die sich in den Flüssigkeiten bewegen.

§. 3.

Um den ersten Punkt deutlicher zu entwickeln, bemerkt er genau, was in folgenden drei Fällen geschehen muß. Erstens wenn der Körper einen größern oder geringern Widerstand in gleichem Verhältniß mit seiner Geschwindigkeit leidet, so daß eine doppelte Geschwindigkeit einen doppelten Widerstand hervorbringt, und so ferner. Zweitens, wenn der Widerstand wächst wie die Quadrate der Geschwindigkeit; so daß bei zwei-

facher

facher Geschwindigkeit der Widerstand vierfach, bei dreifacher, neunfach wird, und so weiter. Drittens wenn der Widerstand theils in gleichem, theils im Quadratverhältniß der Geschwindigkeit wächst.

§. 4.

In allen diesen Fällen werden die Körper aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten angesehn; entweder wie sie bloß sich bewegen und durch die ihnen eigenthümliche Trägheitskraft, vermöge deren sie jeder Veränderung ihres Zustandes, sie mag Uebergang von Ruhe zu Bewegung oder von Bewegung zu Ruhe seyn, widerstehn, der Flüssigkeit entgegenwirken; oder auch, wie bei ihrem Hinaufsteigen und Hinabfallen die Schwerkraft mit dieser andern Kraft verbunden ist. Unser Verfasser hat in allen drei Fällen gezeigt, welchen Widerstand die Körper in einer gleichartigen Flüssigkeit in jener fortschreitenden Bewegung finden, und wie groß der Widerstand ist, wenn sie senkrecht steigen oder fallen. Ferner, daß ein Körper, wenn er in schräger Richtung in einer gleichartigen Flüssigkeit stiege oder fiele, und der Widerstand in gleichem Verhältniß mit der Geschwindigkeit zunähme, eine Linie beschreiben würde, welcher die Hyperbel zum Maaß diente, eben dieselbe, wovon der Dr. Barrow zuerst die merkwürdigsten Eigenschaften untersucht hat, und die jezt unter dem Namen der logarithmischen krummen Linie bekannt ist. Für den Fall, wenn der Widerstand in dem Quadratverhältniß der Geschwindigkeit wächst, hat der Verfasser

faſſer nicht die in einer gleichartigen Flüſſigkeit vom Körper zu beſchreibende krumme Linie angegeben; aber ſtatt deſſen eine Aufgabe aufzulöſen geſucht, die gewiſſermaaßen die Umkehrung von jener iſt. Dieſe Aufgabe, die er ſo abgehandelt hat, daß ſie ſich auf jeden Widerſtand anwenden läßt, beſteht eigentlich darinn: die Dichtigkeit einer Flüſſigkeit in jedem Punkt ihrer Höhe zu finden, die durch ihren Widerſtand den Körper eine gegebene krumme Linie zu beſchreiben nöthigt. Er macht hernach eine Anwendung von dieſer Speculation, indem er beweiſt, daß ein Körper, der eine Flüſſigkeit von beſtimmter Dichtigkeit, z. B. die Luft durchſtreicht, eine Linie beſchreiben wird, die der Hyperbel näher kommt, als der Parabel. Dann lehrt er, wie man dieſe Art von Hyperbel verzeichnen muß, und löſt in wenig Worten die Aufgabe über das Bombenwerfen vermittelſt dieſer Linie auf, ſo wie es Torricelli und andere, deren Erfindungen oben der Länge nach aus einander geſetzt ſind, vermittelſt der Parabel gethan hatten.

§. 5.

Newton hat auch deutlich von der Art der Bewegung gehandelt, die beim Pendul Statt findet; und hat gleichfalls eine kleine Anzahl von Fällen unterſucht, worinn ſich Körper in Flüſſigkeiten um einen Mittelpunkt bewegen, gegen welchen ſie von einer Centripetalkraft hingezogen werden, um von dieſer Art von Bewegungen einen Begriff zu geben.

§. 6.

§. 6.

Der Artikel von dem Widerstande, den die Pendeln leiden, hat ihm Gelegenheit gegeben, an einer andern Stelle seines Werks einige sehr angenehme Untersuchungen über ihre Bewegung, ohne Rücksicht auf irgend einen Widerstand anzubringen. Er sieht sie daselbst so an, als ob sie durch eine Gravitation bewegt würden, die sie demselben Gesez unterwirft, was wie er bewiesen hat bei der Erde unterhalb ihrer Oberfläche Statt findet (siehe in diesem Werk B. II. Cap. 6. §. 7.) und leitet von dieser Art von Gravitation, da wo die Kraft in gleichem Verhältniß mit der Entfernung des Mittelpunktes steht, alles das her, was Huygens einst aus der gewöhnlichen Voraussetzung von ihrer Gleichförmigkeit und von ihrer Wirkung in Parallellinien abgeleitet hatte.

§. 7.

Huygens sagt uns gegen das Ende seiner Abhandlung über die Ursache der Schwere, daß er in seinen Untersuchungen auf den ersten der vorher angeführten Fälle gerathen sei, daß der Widerstand der Flüssigkeiten mit der Geschwindigkeit der bewegten Körper in gleichem Verhältniß stehe, eben so wie unser Verfasser. Da er aber hernach durch die Erfahrung gefunden habe, daß der zweite mehr mit der Natur übereinstimme, habe er auf diesem Wege einige Fortschritte gemacht, bis er sich dadurch aufgehalten fand, daß er den senkrechten Fall der Körper nicht mit dieser Voraussetzung vereinigen

nigen konnte, weil er nicht bemerkte, daß das Maas der von ihm bei dieser Gelegenheit gebrauchten krummen Linie von der Quadratur der Hyperbel abhing: ein Irrthum, der diesem großen Mann wohl zu verzeihn ist, da unser Verfasser damals noch nicht sein vortreffliches Werk über die Quadratur der krummen Linien bekannt gemacht hatte; denn ohne die in diesem Werk vorgetragenen Sätze würde unser Verfasser selbst, in dieser Rücksicht so wohl, als in manchen andern Stellen seiner Werke, schwerlich so glücklich gewesen seyn, als jezt.

§. 8.

Was Huygens gefunden hat, daß die Körper im Quadratverhältniß ihrer Geschwindigkeit widerstehn, stimmt mit den Schlüssen unsers Verfassers überein, welcher den Widerstand, den die Flüssigkeiten durch den Zusammenhang ihrer Theile und durch das Reiben des bewegten Körpers an ihnen bewirken, von demjenigen unterscheidet, der aus ihrer Trägheitskraft entsteht, welche den Partikelchen der flüssigen Körper eben so wohl, als den Bestandtheilen der festen eigen ist.

§. 9.

Der aus dem Reiben des bewegten Körpers gegen die Flüssigkeiten entstehende Widerstand kann nicht sehr beträchtlich seyn; derjenige, welcher von dem Zusammenhange der flüssigen Körper herrührt, ist gewöhnlich nicht sehr groß, und hängt sehr wenig von

der

der Geschwindigkeit des Körpers in der Flüssigkeit ab; denn da die Theile der Flüssigkeit mit einem gewissen Grade von Kraft zusammenhängen, so kann der Widerstand, den der Körper dadurch erleidet, nicht viel von der Geschwindigkeit, womit er sich bewegt, abhängen; aber seine Wirkung muß so, wie die Wirkung der Schwerkraft, in gleichem Verhältniß mit der Zeit stehn, während deren er wirksam ist: eine genauere Entwickelung dieses Satzes von Newton selbst findet der Leser in seinem Nachschreiben zu einer von mir in No. 371. der Transactions philosophiques bekannt gemachten Abhandlung. Der hauptsächlichste Widerstand der Flüssigkeiten gegen die in ihnen bewegten Körper rührt von der Trägheitskraft ihrer Bestandtheile her, und hängt von dem Grade der Geschwindigkeit des Körpers aus folgenden beiden Gründen ab. Zuvörderst steht die Menge von Flüssigkeit, welche der bewegte Körper in einer bestimmten Zeit aus ihrer Stelle drängt, mit seiner Geschwindigkeit in gleichem Verhältniß: zweitens steht auch die Geschwindigkeit, womit jeder Theil der Flüssigkeit in Bewegung gesetzt wird, mit der Geschwindigkeit des bewegten Körpers ebenfalls in gleichem Verhältniß: da nun der Widerstand eines Körpers gegen eine ihm mitzutheilende Bewegung mit der Menge seiner Materie, und ebenfalls mit der Geschwindigkeit, die man ihm mittheilen will in gleichem Verhältniß steht; so muß der Widerstand einer Flüssigkeit durch die zunehmende Geschwindigkeit des bewegten Körpers quadrirt werden; das heißt der Widerstand

wird

wird sich verhalten, wie die Quadrate der Geschwindigkeit des bewegten Körpers.

§. 10.

Ueberdem ist offenbar, da der aus dieser Quelle entstehende Widerstand mit der Geschwindigkeit, und so gar wie die Quadrate derselben wächst, daß das Verhältniß des vorher erwähnten Widerstandes gegen diesen, mit der Zunahme der Geschwindigkeit des bewegten Körpers immer kleiner werden wird: noch mehr; die lezte Art von Widerstand kann durch eine erforderliche Vermehrung der Geschwindigkeit dergestalt wachsen, daß der erstere in Vergleichung gegen sie kleiner wird, als jede anzugebende Größe. Auch ist durch mehrere Erfahrungen bewiesen, daß kein anderer, als der durch die Trägheitskraft der Bestandtheile der Flüssigkeit entstehende Widerstand in Anschlag kommen darf, wenn sich der Körper mit einer sehr starken Geschwindigkeit bewegt.

§. 11.

Außer den bisher erwähnten Arten von Widerstand giebt es noch eine Art desselben, die aber nur in denen Flüssigkeiten Statt findet, die so wie unsre Luft elastisch sind. Vermöge dieser Eigenschaft kann eine Quantität Luft in einen engern Raum zusammengedrängt werden, nimmt aber wieder eben so viel Raum als vorher ein, so bald die zusammendrängende Kraft weggenommen wird. Die Luft, welche wir einathmen, hat

hat den Grad von Dichtigkeit, den sie durch den Druck der über uns befindlichen Luft erhält. Da die Winde und andre Ursachen allerlei Veränderungen in der Schwere der Luft hervorbringen, wie man bei Beobachtung des Barometers sehen kann; so athmen wir bald eine dichtere, bald eine dünnere Luft ein. Wir wissen nicht, bis zu welchem Grade sich die Luft vermöge ihrer Elasticität ausdehnen könnte, wenn sie durch gar keine Kraft zusammengedrängt würde; auch nicht, bis zu welchem Grade von Dichtigkeit sie sich zusammendrängen lassen kann. Boyle hat durch einen Versuch bewiesen, daß eine in einem gewissen Raum eingeschlossene Luft sich in einen Raum ausbreiten kann, der sich zu dem ersten verhält, wie einige hunderttausend zu eins. Wir werden in der Folge (B. II. Kap. 6.) hierauf zurückzukommen Gelegenheit haben. Hier kommt es nur darauf an, den Widerstand zu bestimmen, den die Elasticität der Luft der Bewegung der Körper entgegensezt.

§. 12.

Ehe unser Verfasser zeigt, wie diese Ursache des Widerstandes wirke, giebt er eine Methode an, wodurch die Flüssigkeiten elastisch gemacht werden können; er zeigt, wenn ihre Bestandtheile die Kraft haben einander zurückzustoßen, die mit den Entfernungen der Mittelpunkte ihrer Bestandtheile in verkehrtem Verhältniß steht, daß alsdann dergleichen Flüssigkeiten, wenn sie zusammengedrückt werden sollen, eben das Gesetz befolgen werden, das in Ansehung unsrer Luft Statt

findet, daß nämlich der Raum, worinn die Flüssigkeit durch den Druck eingeengt wird, mit der zusammendrückenden Kraft in umgekehrtem Verhältniß steht. Der Ausdruck eines umgekehrten Verhältnisses ist schon oben (B. I. K. 2. §. 30.) erklärt. Wenn aber die Centrifugalkraft der Bestandtheile andre Gesetze hat, so werden dergleichen Flüssigkeiten nach andern Verhältnissen zusammengedrückt werden.

§. 13.

Unser Verfasser entscheidet nicht, ob die Luftpartikelchen eine dergleichen Kraft haben, womit sie, ohne mit einander in Berührung zu stehn, einander entgegen wirken, sondern überläßt die Entscheidung dieser Frage andern Naturkundigen. Er nimmt bloß davon Veranlassung, den Widerstand elastischer Flüssigkeiten nach diesen Begriffen zu untersuchen; und streuet nebenbei einige Bemerkungen über die Verschiedenheiten ein, welche daraus entstehn würden, wenn ihre Elasticität von einer andern Ursache herrührte. Man kann nicht läugnen, daß er bei dieser Gelegenheit sehr viel Beurtheilungskraft gezeigt hat; denn diese Erklärung ist bei weitem die vernünftigste von allem, was man über diese sonderbare Kraft gesagt hat, wie man leicht einsehn wird, wenn man die Unzulänglichkeit aller übrigen Muthmaßungen über diesen Gegenstand erwägt, und wenn man bedenkt, daß man den Körpern keineswegs die Kraft absprechen kann, ohne Berührung auf einander zu wirken, da wir unläugbar ein Beispiel dieser

Art

Art an der Schwerkraft haben, die, wie wir in der Folge (B. II. Kap. 5.) zeigen werden, eine allen Körpern des Weltalls und jedem Bestandtheil derselben eigenthümliche Kraft ist. Ueberdem scheint es auch, wenn man den Magnet betrachtet, daß er außer seiner anziehenden, noch eine zurückstoßende Kraft habe. Wir werden am Ende dieses Werks Gelegenheit haben, darauf zurückzukommen.

§. 14.

So öffnet sich unser Verfasser die Bahn, um den Widerstand zu erklären, den die Luft und andre ähnliche Flüssigkeiten durch ihre Elasticität den Körpern entgegensetzen. Er verfährt dabei folgendermaßen: Wenn die elastische Kraft der Flüssigkeit so abwechselte, daß sie immer im Quadratverhältniß der Geschwindigkeit des bewegten Körpers wäre, dem die Flüssigkeit widersteht; so wird alsdann der durch die Elasticität verursachte Widerstand im Quadratverhältniß der Geschwindigkeit zunehmen; so daß der ganze Widerstand in diesem Verhältniß stehen wird, jenen kleinen Theil desselben ausgenommen, der von dem Reiben der Flüssigkeit gegen den bewegten Körper herrührt. Da nun die Elasticität von einerlei Flüssigkeit stets dieselbe bleibt, wenn auch die Geschwindigkeit des bewegten Körpers abnimmt, so folgt hieraus, daß der von der Elasticität verursachte und also der gänzliche Widerstand in einem kleinern Verhältniß, als im Quadratverhältniß der Geschwindigkeit, das heißt, in einem kleinern Verhält-

niß, als der durch die Trägheitskraft der flüssigen Bestandtheile entstehende Widerstand, abnehmen wird. Hieraus folgt, daß der von der Elasticität herrührende Widerstand mit dem vom Zusammenhange der Flüssigkeit und von ihrem Reiben verursachten, eine Eigenschaft gemein hat; daß nämlich die Geschwindigkeit dergestalt wachsen kann, daß der von der Elasticität der Flüssigkeit herrührende Widerstand nur äußerst geringe, gegen den von der Trägheitskraft der Flüssigkeit verursachten, werden muß. Unser Verfasser schließt hieraus, daß der Widerstand gegen einen Körper, der sich mit der höchsten Geschwindigkeit in einer elastischen Flüssigkeit bewegt, beinahe derselbe ist, als ob die Flüssigkeit nicht elastisch wäre; wenn nämlich die Elasticität von der Centrifugalkraft der mittleren Theile, nach der oben angeführten Meinung herkommt, vorzüglich wenn die Geschwindigkeit so groß ist, daß die Centrifugalkraft zur Aeußerung ihrer Wirksamkeit keine Zeit behält. Man muß aber nicht aus der Acht lassen, daß unser Verfasser diesen Beweis bloß auf die Voraussetzung gebauet hat, daß sich wirklich eine solche Centrifugalkraft in den Bestandtheilen der Flüssigkeit befinde: wäre aber die Elasticität durch die Ausdehnung der Theile, so wie das Zusammendrücken der Wolle und ähnlicher Körper geschieht, verursacht, so daß die Bestandtheile der Flüssigkeit gewissermaaßen durch einander gemengt, und in ihrer Bewegung verwirrt wären, so werden die Theile gewissermaaßen an einander hängen, und der Bewegung des Körpers außer dem von ihrer Elasticität her-

herkommenden noch einen neuen Widerstand verursachen, der alsdenn nach der oben angezeigten Art bestimmt werden muß.

§. 15.

Im zweiten Theil dieser Theorie sucht er das Maas des Widerstandes nach dem Verhältniß zu bestimmen, das zwischen der Dichtigkeit des bewegten Körpers und der Flüssigkeit ist. Der Ausdruck Dichtigkeit ist schon oben (§. 2.) erklärt. Da unser Verfasser schon zwei verschiedene Fälle von Körpern, die sich in einer Flüssigkeit bewegen, untersucht hatte; theils wenn sie dem Körper einzig durch ihre Trägheitskraft widersteht, theils wenn ihre Schwere beim Steigen oder Fallen mit dieser andern Kraft verbunden ist; so müssen nun auch die Flüssigkeiten aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten angesehn werden; theils wie ihre Theile in Ruhe, in einer freien ungezwungenen Lage, theils wie sie durch ihr eignes Gewicht oder durch irgend eine andre Ursache zusammengedrückt sind.

§. 16.

Im ersten Fall, wenn die Bestandtheile der Flüssigkeit gar nicht mit einander verbunden sind, so daß sich ein jeder frei nach allen Richtungen ohne einiges Hinderniß bewegen kann, wenn nun eine Kugel sich in einer solchen Flüssigkeit bewegt, und wenn sowohl die Kugel als die Partikeln der Flüssigkeit vollkommen elastisch sind, so daß diese Partikelchen, wenn die Kugel

auf

auf eins derſelben trift, zurückſpringen und ſich mit eben der Geſchwindigkeit von der Kugel trennen, womit dieſelbe ſie angeſtoßen hat: in dieſem Fall muß man den Widerſtand, den die Kugel leidet, wenn ſie ſich mit einem bekannten Grade von Geſchwindigkeit bewegt, folgendermaaßen beſtimmen. Die Geſchwindigkeit der Kugel giebt an, wie viel Zeit ſie brauchen würde, um mit eben dieſer Geſchwindigkeit zwei Drittheile ihres Durchmeſſers zu durchlaufen. Das Verhältniß der Dichtigkeit der Flüſſigkeit zur Dichtigkeit der Kugel iſt daſſelbe, wie das Verhältniß des Widerſtandes, den die Kugel erleidet, zu der Kraft, welche, wenn ſie gerade wie die Schwerkraft ſtetig auf die Kugel wirkte, während des vorher angegebenen Zeitraums in der Kugel denſelben Grad von Bewegung hervorbringen würde, womit ſie ſich in der Flüſſigkeit bewegt. Sind aber weder die Theile der Flüſſigkeit noch die Kugel elaſtiſch, ſo daß jene, wenn die Kugel ſie trift, nicht zurückſpringen, ſo wird der Widerſtand nur halb ſo groß ſeyn. Sind endlich die Theile der Flüſſigkeit und der Kugel unvollkommen elaſtiſch, ſo daß ſich die Theile der Flüſſigkeit von der Kugel nur mit einem Theil derjenigen Geſchwindigkeit entfernen, womit die Kugel ſie anſtoßt; ſo wird der Widerſtand zwiſchen den beiden vorigen Fällen das Mittel halten, und ſich einem oder dem andern mehr nähern, je nachdem die Elaſticität größer oder kleiner iſt.

§. 17.

§. 17.

Die Elasticität, die hier den Theilen der Flüssigkeit beigelegt wird, ist nicht jene Kraft, sich einander, wenn sie sich auch nicht unmittelbar berühren, zurückzustoßen, vermöge welcher jede Flüssigkeit, wie wir oben gesagt haben, elastisch werden kann; sondern bloß jene Art von Elasticität, vermöge welcher feste Körper die vorige Lage ihrer Theile und ihre Gestalt wieder annehmen, wenn der Stoß eines andern Körpers darinn eine Veränderung hervorgebracht hat. Wir haben diese Art von Elasticität oben (Kap. I.) weitläuftiger erklärt.

§. 18.

Dies ist der Fall in Rücksicht auf die Flüssigkeiten, deren Theile ein Körper vor sich her treibt, so daß er den Raum hinter sich leer läßt. Bei denjenigen aber, die dergestalt zusammengedrückt sind, daß diejenigen Partikeln, die der Körper, dessen Bewegung sie widerstehn, aus ihrer Stelle drängt, sich sogleich hinter ihn ziehn und den Raum ausfüllen, der nach der vorigen Voraussetzung leer blieb, ist der Widerstand weit kleiner; denn eine Kugel wird in einer solchen unelastischen Flüssigkeit nur die Hälfte von dem geringsten im vorigen Fall zu besorgenden Widerstande antreffen. Durch Elasticität verstehe ich hier jene Kraft, die jede Flüssigkeit elastisch macht. Hat die zusammengepreßte Flüssigkeit diese Eigenschaft, wie das bei der Luft unläugbar ist, so wird der Widerstand größer seyn, als die

die vorige Regel aussagt; denn da die Flüssigkeit einiger Verdichtung fähig ist, so wird der Fall einige Aehnlichkeit mit dem bei den nicht zusammengedrückten Flüssigkeiten haben.

§. 19.

Hernach bemüht sich unser Verfasser, die Grade des Widerstandes zu bestimmen, den Körper von verschiedenen Figuren leiden; und dies ist der lezte von den drei Hauptpunkten, unter welche wir alles geordnet haben, was wir über den Widerstand der flüssigen Körper zu sagen hatten. In dieser Untersuchung findet er einen erstaunlichen Unterschied zwischen den freien und zwischen den zusammengedrückten Flüssigkeiten. Er beweißt, daß eine Kugel in den ersten nur halb so großen Widerstand leidet, als ein Cylinder dessen Grundfläche dem größten Kreise der Kugel gleich ist, wenn er sich nach der Richtung seiner Axe bewegte; anstatt daß in den lezteren die Kugel und der Cylinder gleichen Widerstand leiden werden. Er beweißt überhaupt, daß der Widerstand den die Körper bei ihrer Bewegung finden immer gleich seyn wird, so verschieden auch ihre Figur seyn mag, wenn sich nur die größten Schnitte der Körper senkrecht auf die Axe ihrer Bewegung gleich sind.

§. 20.

So wie unser Verfasser den Unterschied zwischen dem Widerstande gefunden hat, den die Kugel und der Cylinder in nicht zusammengepreßten Flüssigkeiten leiden; so theilt er uns auch die Resultate von einigen

andern

andern Untersuchungen dieser Art mit. Er lehrt, wie man von allen Stücken eines Kegels, den man auf einerlei Grundfläche und mit einerlei Höhe beschreibt, dasjenige finden kann, welches unter allen den kleinsten Widerstand leidet, wenn es sich in der Richtung seiner Axe bewegt. Und daraus leitet er eine leichte Methode her einem sphäroidischen festen Körper eine solche Figur zu geben, daß die Sphäroide vergrößert, und dennoch der Widerstand den sie leidet vermindert wird: eine Aufgabe, deren Auflösung ihm bei der Schiffebaukunst einigen Nutzen zu haben scheint. Er endigt diese Untersuchung durch Angabe desjenigen festen Körpers, der unter allen in diesen nicht zusammengedrängten Flüssigkeiten den geringsten Widerstand finden wird.

§. 21.

Damit diejenigen Leser, die in der Mathematik weniger Kenntnisse haben, mich besser verstehn, will ich hier erklären, was ich unter einem Stück von einem Kegel und unter einem sphäroidischen festen Körper verstehe. Das Wort Kegel ist schon weiter oben erklärt. Ein Stück eines Kegels, oder ein abgekürzter Kegel ist derjenige Theil desselben, welcher übrig bleibt, wenn die Spitze und ein Theil des ganzen Kegels durch einen Schnitt, der mit seiner Grundfläche parallel läuft fortgenommen ist, wie in der 86sten Figur. Eine Sphäroide wird durch die Bewegung einer Ellipse hervorgebracht, so wie eine Kugel durch die Bewegung eines

eines Kreises. Wenn sich ein Kreis um seinen Durchmesser dreht; so bringt er durch seine Bewegung eine Kugel hervor: eben so wenn sich eine Ellipse (eine schon oben erklärte krumme Linie, wovon wir in der Folge (B. II. K. 1. §. 6.) noch weitläuftiger handeln werden) um die grösste oder kleinste Linie, wodurch sie in zwei gleiche Theile getheilt werden kann, bewegt: so bringt sie eine Art von länglichter Kugel hervor, wie in der 87sten Figur. Beide dort vorgestellte Körper heißen Sphäroiden, und ein sphäroidischer fester Körper ist ein jeder der ihnen ähnlich ist.

§. 22.

Wenn man frägt, wie eine Veränderung in der Figur eines sphäroidischen Körpers die Bewegung des Schiffs erleichtern kann, da wir nur so eben behauptet haben, daß die Figur der Körper, die sich in einer zusammengedrückten, nicht elastischen Flüssigkeit bewegen, weder Vermehrung noch Verminderung des Widerstandes verursacht; so antworten wir, daß das oben gesagte solche Körper angeht, die bis zu einer gewissen Tiefe gänzlich in solche Flüssigkeit eingesenkt sind, aber gar nicht diejenigen, die auf ihren Oberflächen schwimmen; denn in diesem Fall steigt die Flüssigkeit durch Bewegung der vordern Theile des Körpers etwas in die Höhe, und senkt sich hinter demselben etwas hinab; so daß wegen dieser Unebenheit auf der Oberfläche der Flüssigkeit der erhabenste Theil der-

derselben der Bewegung des Körpers beinahe auf eben die Weise widerstehn wird, als in einer nicht zusammengedrückten Flüssigkeit geschehn würde; dies ist beinahe eben das, was der Körper in der Luft von der Elasticität derselben leiden würde; ob er gleich von allen Seiten mit ihr umgeben ist (§. 17. dieses Kapitels). In so fern diese Ursachen wirksam sind, trägt die Gestalt des bewegten Körpers mehr oder weniger zu dem Widerstande bei, den er leidet; denn es ist offenbar, daß diejenige Figur, die am wenigsten geradezu auf die Theile der Flüssigkeit stößt, und also die Theile einer unelastischen Flüssigkeit am wenigsten zu einer Erhebung nöthigt, und eine elastische Flüssigkeit am wenigsten zusammendrückt, den geringsten Widerstand leiden wird.

§. 23.

Das wahre Mittel den Unterschied des Widerstandes anzugeben, den die Verschiedenheit der Figur in einem Körper hervorbringt, besteht in Erwägung der verschiedenen Wirkungen der Bestandtheile der Flüssigkeit, auf den Körper, der sie aus der Stelle zu drängen sucht, nach der verschiedentlich schrägen Richtung der Theile des Körpers gegen die Theile der Flüssigkeit. Jedermann weiß, daß ein schräge gegen eine Ebene treffender Körper sie nicht so stark anstößt, als wenn er sie senkrecht getroffen hätte, und daß der Stoß um desto schwächer wird, je schräger seine Richtung ist. Anders

würde

würde es ſich verhalten, wenn der Körper in Ruhe wäre, und die Ebene ſtieſſe auf ihn.

§. 24.

Hier iſt der Beweis davon, daß es keinen Zuſammenhang zwiſchen der Figur eines Körpers und zwiſchen dem Widerſtande giebt, den er in zuſammengedrückten Flüſſigkeiten leidet. Geſezt ABCD ſei eine Röhre, worinn eine Flüſſigkeit z. B. Waſſer enthalten ſei, welches ſie mit einer gleichförmigen Geſchwindigkeit durchläuft; und ein in der Axe der Röhre befindlicher Körper wie E widerſetze ſich dem Durchgange des Waſſers. Offenbar wird hier die Figur des vordern Theils von E ſehr wenig dazu beitragen, die Bewegung des Waſſers zu verhindern, ſondern die Schwierigkeit wird bloß von dem Raum herrühren, den der Körper einnimmt, und der den Raum für den Durchgang des Waſſers verengt. die Verſtopfung der Bewegung des Waſſers wird mit der Kraft, womit es gegen den Körper ſtoßt, in gleichem Verhältniß ſeyn. Geſezt nun die beiden Oeffnungen der Röhre wären verſtopft, und das Waſſer darinn in Ruhe; der Körper E bewege ſich ferner darinn, ſo daß die Waſſertheilchen mit eben der Geſchwindigkeit bei ihm vorbeigehen können, die ſie vorher hatten; ſo wird der Druck des Waſſers auf den Körper, oder der Widerſtand, den es ſeiner Bewegung entgegenſezt, derſelbe bleiben,

und

und folglich sehr wenig davon auf die Figur des Körpers ankommen.

§. 25.

Nach eben diesen Grundsätzen kann man den Widerstand messen, den zusammengedrückte Flüssigkeiten bewegten Körpern entgegensetzen, in Rücksicht auf das Verhältniß der Dichtigkeit des festen Körpers zur Dichtigkeit der Flüssigkeit: es ist hier aber der Ort nicht, mich auf eine ganz umständliche Entwickelung dieser Methode einzulassen.

§. 26.

Jezt sind wir die verschiedenen Hauptpunkte dieser Theorie durchgegangen. Wir haben nur noch die Versuche zu erwähnen, die Newton anstellte, indem er Körper im Wasser, oder in der Luft senkrecht herabfallen ließ, oder Versuche mit Penduln machte: Versuche, die alle mit seiner Theorie übereinstimmen. Bei fallenden Körpern entsprach die Zeit ihres Falls aufs genaueste der Theorie: bei den Penduln leidet die Stange, woran das Gewicht befestigt ist, so wie auch das Gewicht selbst einigen Widerstand, und das leztere theilt noch ohnehin der Flüssigkeit eine Bewegung mit, die ihren Widerstand vermehrt. Die Wirkung, welche diese Ursachen natürlich hervorbringen, ist die einzige Abweichung der Versuche von der Theorie.

§. 27.

§. 27.

Vermöge dieser beiden Mittel hat unser Verfasser die so vielfach untersuchte Frage entschieden: ob es in der Natur einen leeren Raum gebe oder nicht? Die Schüler des Aristoteles und Descartes haben sich für das durchaus Volle, die Atomisten haben sich für die entgegengesezte Meinung erklärt. Unser Verfasser hat diesen langwierigen Streit durch seine Untersuchungen über den Widerstand der Flüssigkeiten geendigt, wie wir in dem folgenden Kapitel sehen werden.

Anmerkungen.

(Zu Seite 31.)

Um die Natur der Bewegung zu begreifen, muß ich erst, da Bewegung nichts anders ist, als Veränderung eines Verhältnisses im Raume, den richtigen Begrif vom (leeren und erfüllten) Raume vorausschicken.

Die Vorstellung vom Raume setzt die Vorstellung der sinnlichen Verschiedenheit voraus. Der Raum ist keine dem Körper inhärirende Eigenschaft und kein Verhältniß in demselben, wie schon Kant gegen die Dogmatiker bewiesen hat. Er ist aber auch keine transzendentale Form der äussern Objekte überhaupt, wie es Kant haben will, sondern er ist, meiner Meinung nach, die transzendentale Form von der Verschiedenheit der äussern Objekte und wird blos durch eine Illusion der Einbildungskraft, für eine transzendentale Form der äusseren Objekte überhaupt gehalten.

Hier ist meine Debuzion desselben! Es ist eine bekannte Wirkungsart der Einbildungskraft, daß sie Vorstellungen, die sich ursprünglich auf gewisse Objekte beziehen, auf andere überträgt, die mit ihnen in irgend einem Verhältnisse stehen.

Der Raum ist ursprünglich die Form der Verschiedenheit der äussern (von unserem Ich und seinen Modifikazionen verschiedenen) Objekte, d. h. wir könnten uns vermöge der Einrichtung unserer Natur keine sinnliche Objekte als verschieden von uns und von einander vorstellen, wo wir sie nicht zugleich im Raume ausser uns und ausser einander vorstellen.

Dieſem zufolge können wir nur verſchiedenartige nicht aber einartige Objekte im Raume verſtellen.

Ein Fluß z. B. müßte uns daher an ſich als ein einartiges Objekt nicht im Raume erſcheinen. Warum erſcheint er uns aber dennoch im Raume?

Dieſes geſchieht durch die vorerwähnte Wirkungsart der Einbildungskraft; wären keine andere ſinnliche Objekte auſſer dem Fluß anzutreffen, ſo würde er ein Objekt ſeyn das blos im Raume vorgeſtellt werden kann; das aber wirklich nicht im Raume vorgeſtellt wird. Da aber auſſer dem Fluß noch andere Objekte an ſeinem Ufer befindlich ſind, die ſelbſt wegen ihrer Verſchiedenheit im Raume (auſſer dem Fluß und auſſer einander) vorgeſtellt werden, ſo überträgt die Einbildungskraft die Vorſtellung des Raumes von dieſen Objekten auch den damit in eben dem Verhältniß des Raumes (des Auseinanderſeyns) ſtehenden Fluſſes. Wir ſtellen uns ihn daher nicht bloß auſſer den Objekten am Ufer, ſondern wir ſtellen uns ſelbſt ſeine einartige Theile (wegen den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben zu den verſchiedenen Objekten) als auſſer einander vor.

Eben ſo iſt auch die Zeit nicht Form der innern Anſchauungen überhaupt, ſondern bloß ihrer Verſchiedenheit. Wo keine Verſchiedenheit der Vorſtellungen unſeres innern Zuſtandes anzutreffen iſt, kann auch keine Zeitfolge ſtatt finden. Aber davon bei einer andern Gelegenheit.

Der Raum kann alſo von uns nicht an ſich, ſondern unmittelbar durch verſchiedenartige und mittelbar durch ſinnliche Objekte überhaupt vorgeſtellt werden.

Der

Der leere Raum ist gar keine Anschauung. Wenn wir uns vorstellen, daß wenn auch alle Dinge in der Welt zernichtet werden, der Raum den sie jezt ausfüllen demnach bleiben würde, so beruhet dieses auf einer andern merkwürdigen Illusion der Einbildungskraft, wodurch sie das, was von keiner besondern Bedingung abhängt, mit demjenigen verwechselt, was von gar keiner Bedingung abhängt. Raum ist eine Vorstellung die nicht blos in gewissen, sondern in äussern sinnlichen Objekten überhaupt statt findet. Die Vorstellung des Raumes wird also nicht durch besondere, sondern durch sinnliche Objekte überhaupt bestimmt. Durch eine Illusion der Einbildungskraft aber wird die Vorstellung des Raumes als von sinnlichen Objekten ganz unabhängig gehalten.

Man hat sich sowohl in den ältern als in den neuern Zeiten über den leeren Raum genug gestritten. Wir wollen sehen was man bisher für und wider denselben vorgebracht hatte.

Thales von Milet behauptete die Realität des leeren Raumes, indem er jemanden der ihn fragte: Was ist das Gröste in der Welt, zur Antwort gab: Der Raum der alles in sich fasst. (Erasmi Apophthegm. L. 7. n. 3.) Dieses behauptete gleichfalls die demokritische oder epikuräische Schule: wie auch in den neuern Zeiten Gassendus.

Auch Aristoteles soll nach einer Stelle in seiner Phylic 3. Kap. 1. dieses behauptet haben: wo es heißt: sine loco et vacuo et tempore impossibile est motum esse.

Vornemlich ist darüber zwischen Leibnitz und Newton gestritten worden.

Die Beweise für den leeren Raum sind:

1) Im vollen Raum kann keine Bewegung statt finden, ohne daß die Körper sich einander durchdringen sollten, welches unmöglich ist.

2) Wenn die Theile eines festen Körpers von einander getrennt werden, so muß nothwendig in dem Moment der Trennung, ehe ein anderer Körper dazwischen kommt, ein leerer Raum entstehen.

3) Die Kometen laufen verschiedene Himmelsräume durch, ohne daß irgend etwas ihnen einen merklichen Widerstand thut. Diese Himmelsräume müssen folglich leer seyn.

Unter den Gründen wider die Realität des leeren Raumes führt

H. Kraft (Physic. Cap. III. 33.) die Stelle aus dem Aristoteles an, wo es heißt: Im leeren Raume findet keine Bewegung statt, weil es darin nichts giebt was oberwärts, unterwärts u. dgl. seyn kann.

H. Kraft glaubt, daß diese Aeusserung des Aristoteles der vorerwähnten Aeusserung desselben geradezu widerspricht. Dort heißt es: ohne leeren Raum kann keine Bewegung statt finden und hier heißt es, im leeren Raume kann keine Bewegung statt finden.

Aber eben da wo H. Kraft im Aristoteles einen Widerspruch zu finden glaubt, finde ich in ihm den großen Philosophen. In jener Stelle spricht Aristoteles von der nothwendigen Voraussetzung des Daseyns vom leeren Raume an sich, er mag übrigens für uns als Objekt erkennbar seyn oder nicht, weil ohne dem Bewegung, deren Existenz als Faktum unbezweifelt ist, nicht daseyn könnte. In dieser Stelle hingegen spricht er nicht vom Daseyn des leeren Raumes an sich, sondern von der unmöglichen Erkennbarkeit desselben für uns, d. h. von der Unmöglichkeit

lichkeit seiner Darstellung, und behauptet daher, daß wir uns die Bewegung nicht in Beziehung auf den absoluten leeren Raum, sondern blos in Beziehung auf einen jeden angenommenen relativen Raum vorstellen müssen, wenn Bewegung für uns erkennbar seyn soll; weil im leeren Raume keine bestimmte von einander unterschiedene Punkte anzutreffen sind, in Beziehung auf welche die Bewegung für uns erkennbar seyn könnte. Wo ist hier also der Widerspruch? Ohne leeren Raum könnte der Begriff von Bewegung zwar in pleno dargestellt (indem man sich vorstellte, daß ein Körper A erst nach B, dann nach C u. s. w. gelange) wirklich aber konnte sie nicht statt finden. Dahingegen im leeren Raume allerdings Bewegung statt finden kann; sie kann aber nicht von uns durch irgend ein Merkmal erkannt werden.

Nach meiner Deduktion des Raumes ist der leere Raum nicht wirklich, ja wir haben von ihm, als Objekt nicht einmal einen reellen Begriff. Alle von uns erkennbare Bewegung ist blos relativ. Der Begriff einer absoluten Bewegung beruhet auf eben der Illusion als der, des absoluten (leeren Raumes, nämlich auf der Verwechslung der beiden des Absoluten) des von keiner besondern Bedingung abhängenden mit dem von gar keiner Bedingung abhängenden. Ein Schiff stößt vom Ufer in die See, wir legen dem Schiffe eine absolute, dem Ufer aber eine blos relative Bewegung bei, warum? weil das Schiff nicht blos in Beziehung auf das Ufer, sondern auch in Beziehung auf andere Gegenstände, das Ufer hingegen blos in Beziehung auf das Schiff den Ort verändert hat, nicht aber weil das Schiff in gar keiner Beziehung seinen Ort verändert, denn woher wissen wir dieses? und welchen bestimmten Begriff können

wir

wir uns von Veränderung des Ortes in gar keiner Beziehung machen? (Siehe mein philoſophiſches Wörterbuch. Art Fikzion.)

S. 37. Die Theorie der zuſammengeſezten Bewegung iſt in der Neutonianiſchen Philoſophie von großer Wichtigkeit. Es verlohnet ſich alſo der Mühe daß wir uns bei ihrer Vorſtellung ein wenig aufhalten. Zur Begreiflichmachung einer Wirkung iſt es nicht hinreichend wenn man zeigt, daß ihr Begriff keinen Widerſpruch enthält. Dieſe iſt blos die logiſche Möglichkeit von der Denkbarkeit dieſer Wirkung überhaupt, die conditio ſine qua non; man muß noch auſſerdem ihre objektive Möglichkeit, d. h. daß dieſe Wirkung einem reellen Objekt zukomme, und dadurch als ein reelles Objekt ſelbſt, von uns erkannt werden kann, zeigen. Ja es iſt nicht einmal dazu hinreichend, daß man die Urſache dieſer Wirkung angiebt, wo man nicht vorher die objektive Möglichkeit der Wirkung an ſich dargethan hatte.

Die äuſſere Möglichkeit eines Objekts (ſeine Verknüpfung mit andern Objekten nach Naturgeſezen) ſezt ſeine innere Möglichkeit an ſich ſchon voraus.

Es iſt alſo zur Begreiflichmachung einer zuſammengeſezten Bewegung nicht hinreichend, wenn man ſagt ſie entſtehet dadurch: daß verſchiedene bewegende Kräfte auf eben denſelben Körper zugleich wirken. Dadurch ſagt man nichts mehr, als daß verſchiedene Urſachen verſchiedene Wirkungen, und wenn ſie zugleich wirken, eine zuſammengeſezte Wirkung hervorbringen.

Die Frage aber: wie iſt dieſes begreiflich, daß ein Körper verſchiedene abſolute Bewegungen zu eben derſelben Zeit haben ſoll, iſt undenkbar. Gleiche Eindrücke nach entgegengeſezten Richtungen heben ſich einan-

einander wechselseitig auf, woraus gar keine Bewegung entspringen kann. Aber eben so wenig wenn sie nicht ganz nach entgegengesezten Richtungen geschehen, sondern einen Winkel mit einander machen. Denn die Bewegung in der kleinsten Zeit kann nicht anders als nach einer (der Richtung nach) bestimmten geraden Linie vorgestellt werden. Soll ein Körper verschiedenen Bewegungen folgen, so kann dieses nicht zu eben derselben Zeit, sondern in einer Zeitfolge geschehen. Die Zeiten worin diese verschiedene Bewegungen geschehen können, mögen so klein angenommen werden als man will, so sind sie doch immer verschiedene Zeiten. In einer krummlichten Bewegung (wie die der Himmelskörper) werden diese verschiedene Zeiten als unendlich klein angenommen; und doch können diese unendlich kleine Zeiten selbst von verschiedener Größe seyn (wie z. B. in der ellyptischen Bewegung, wo in der Gegend der größern Krümmung die den verschiedenen Bewegungen zugehörige Zeit kleiner als in der Gegend der kleinern Krümmung angenommen werden muß.)

Dahingegen kann ein Körper mehrere ja sogar unendliche relative Bewegungen zu gleicher Zeit haben. Man stelle sich einen Zirkel vor, in dessen Mittelpunkt ein Körper befindlich ist, und nehme an so viele Menschen als man will die sich zu gleicher Zeit von der Peripherie nach dem Mittelpunkt zu bewegen, so wird der darin befindliche Körper so viele relative Bewegungen zu gleicher Zeit haben, als die angenommene Anzahl sich nach ihm bewegender Menschen ist. Aber alle diese relative Bewegungen machen nicht (wie zu einer zusammengesezten Bewegung erforderlich ist) eine einzige aus, sondern eine jede derselben ist an sich vorstellbar.

Einige

Einige Neutonianer, wie z. B. Maclaurin suchen die Natur einer zusammengesezten Bewegung dadurch begreiflich zu machen, daß sie die eine Bewegung dem Körper an sich, die andere aber einem andern Körper mit dem er in Verbindung stehet, beilegen, und die er wegen dieser Verbindung, gleichfalls annehmen muß. Wie wenn z. B. die Fläche L. I. G. H. sich gleichförmig nach der Richtung und mit der Geschwindigkeit A. B. und der Körper A. sich durch seine eigene Bewegung zu gleicher Zeit nach der Richtung und mit der Geschwindigkeit A. D. bewegt, so muß der Körper durch diese zusammengesezte Bewegung die Linie A. C. (als die diagonale des Parallelogramms A. B. C. D.) beschreiben. Oder wenn eine Kugel sich auf einem steifen Drathe bewegt, während daß dieser selbst sich in einer mit selbst parallellen Richtung bewegt. u. dgl.

Aber diese Vorstellungsart widerspricht sich selbst, denn ist der in einer zusammengesezten Bewegung zu bewegende Körper mit dem andern nicht so in Verbindung, daß er, als ein Theil desselben seiner Bewegung folgen muß, so wird er bloß seine eigene Bewegung behalten. Ist er aber mit ihm in einer solchen Verbindung, so kann er nicht zugleich eine eigene von jener verschiedene Bewegung haben, der Körper muß also sukzessiv in Verbindung und ausser Verbindung mit dem andern gesezt werden. Aber alsdenn geschehen die verschiedene Bewegungen nicht zu gleicher Zeit, und machen in der That keine zusammengesezte Bewegung aus; ausser wenn man, wie schon oben bemerkt worden, die den verschiedenen Bewegungen zugehörigen verschiedenen Zeiten unendlich klein annimmt. Aber alsdenn ist die Vorstellung einer zusammengesezten Bewegung eine bloße Idee oder

Fik-

Fikzion, wozu man sich in der Darstellung immer nähern, die man aber nie völlig erreichen kann.

Es bleibt also nur eine einzige mögliche Konstrukzion einer zusammengesezten Bewegung übrig; wenn man nämlich dem Körper eine absolute und eine relative Bewegung beibringt, wie wenn z. B. der Körper A. sich absolut (durch eine ihm mitgetheilte Kraft) von A. nach D. bewegt, während daß die Fläche E I G H sich nach der perpendikulären Richtung von B nach A, folglich der Körper A in Ansehung ihrer sich von A nach B bewegt; der Körper A wird hier in keiner physischen, sondern in einer bloß idealischen Verbindung mit der Fläche gesezt. Er hat nur eine absolute Bewegung. Die andere aber ist bloß relativ. (Man vergleiche dieses mit Kants Methaphysik der Natur. 13.) Hier sind seine eigene Worte: „Den Begriff einer zusammengesezten Bewegung konstruiren heißt eine Bewegung, so fern sie aus zweyen oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entspringt, a priori in der Anschauung darstellen.

Zur Konstruktion der Begriffe wird erfordert: daß die Bedingung ihrer Darstellung nicht von der Erfahrung entlehnt sey, also auch nicht gewisse Kräfte voraussezze, deren Existenz nur von der Erfahrung abgeleitet werden kann, oder überhaupt, daß die Bedingung der Konstruktion nicht selbst ein Begriff seyn müsse, der gar nicht a priori in der Anschauung gegeben werden kann, wie z. B. der von Ursache und Wirkung, Handlung und Widerstand ꝛc.

Hier ist nun vorzüglich zu bemerken, daß Phoronomie durchaus zuerst Konstruktion der Bewegungen überhaupt als Grossen, und da sie die Materie blos als etwas bewegliches, mithin an welchem gar auf keine Größe derselben Rücksicht genommen wird, zum

Gegen-

Gegenstande hat, diese Bewegung allein als Grössen, sowohl ihrer Geschwindigkeit als Richtung nach, und zwar ihrer Zusammensezzung nach a priori zu bestimmen habe. Denn so viel muß gänzlich a priori und zwar anschauend zum Behuf der angewandten Mathematik ausgemacht werden. Denn die Regeln der Verknüpfung der Bewegungen durch physische Ursachen, d. i. Kräfte, lassen sich, ehe die Grundsäze ihrer Zusammensezung überhaupt vorher rein mathematisch zum Grund gelegt worden, niemals gründlich vortragen.

Eine jede Bewegung, als Gegenstand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben, als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers, und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengesezter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit angesehen werden.

Von der Bewegung eines Körpers eine Erfahrung zu machen, dazu wird erfordert, daß nicht allein der Körper, sondern auch der Raum, darin er sich bewegt, Gegenstände der äussern Erfahrung, mithin materiell seyn. Eine absolute Bewegung also, d. i. in Beziehung auf einen nicht materiellen Raum, ist gar keiner Erfahrung fähig und für uns also nichts (wenn man gleich einräumen wollte, der absolute Raum sey an sich etwas). Aber auch in aller relativen Bewegung kann der Raum selbst, weil er als materiell angenommen wird, wiederum als ruhig oder bewegt vorgestellt werden. Das erstere geschieht, wenn mir über den Raum, in Beziehung auf welchen ich einen Körper als bewegt ansehe, kein mehr erweiterter und ihn einschliessender gegeben ist, (wie wenn ich in der Kajüte eines Schiffs eine Kugel auf dem Tische bewegt sehe): das zweyte, wenn mir über

diesen

diesen Raum hinaus noch ein anderer Raum, der ihn einschließt, (wie im genannten Falle das Ufer des Flusses) gegeben ist, da ich denn in Ansehung des lezteren den nächsten Raum (die Kajüte) als bewegt und den Körper selbst allenfalls als ruhig ansehen kann. Da es nun schlechterdings unmöglich ist, von einem empirisch gegebenen Raume, wie erweitert er auch sey, auszumachen, ob er nicht in Ansehung eines in einem noch größeren Umfange ihn einschließenden Raumes selbst wiederum bewegt sey, oder nicht, so muß es aller Erfahrung und jeder Folge aus der Erfahrung völlig einerley seyn, ob ich einen Körper als bewegt, oder ihn als ruhig, den Raum aber in entgegengesezter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit bewegt ansehen will. Noch mehr; da der absolute Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ist, so sind auch die Begriffe einerley, ob ich sage: ein Körper bewegt sich in Ansehung dieses gegebenen Raumes in dieser Richtung mit dieser Geschwindigkeit, oder ob ich ihn mir als ruhig denken, und dem Raum alles, aber in entgegengesezter Richtung, beilegen will. Denn ein jeder Begriff ist mit demjenigen, von dessen Unterschied vom ersteren gar kein Beyspiel möglich ist, völlig einerley und nur in Beziehung auf die Verknüpfung, die wir ihm im Verstande geben wollen, verschieden.

Auch sind wir gar nicht im Stande, in irgend einer Erfahrung einen festen Punkt anzugeben, in Beziehung auf welchen, was Bewegung und Ruhe absolut heissen sollte, bestimmt würde; denn alles, was uns auf die Art gegeben wird, ist materiell, also auch beweglich, und (da wir im Raume keine äusserste Gränze möglicher Erfahrung kennen,) vielleicht auch wirklich bewegt, ohne daß wir diese Bewegung

woran wahrnehmen können. — Von dieser Bewegung eines Körpers im empirischen Raume kann ich nun einen Theil der gegebenen Geschwindigkeit dem Körper, den andern dem Raume, aber in entgegengesezter Richtung geben, und die ganze mögliche Erfahrung in Ansehung der Folgen dieser zwey verbundenen Bewegungen ist völlig einerley mit derjenigen, da ich den Körper mit der ganzen Geschwindigkeit allein bewegt, oder ihn als ruhig und den Raum mit derselben Geschwindigkeit in entgegengesezter Richtung bewegt denke. Ich nehme hier aber alle Bewegungen als geradelinigt an. Denn, was die krumlinigte betrift, da es nicht in allen Stücken einerley ist, ob ich den Körper (z B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt und den umgebenden Raum (den bestirnten Himmel) als ruhig, oder diesen als bewegt und jenen als ruhig anzusehen befugt bin, davon wird in der Folge besonders gehandelt werden. In der Phoronomie also, wo ich die Bewegung eines Körpers nur mit dem Raume, (auf dessen Ruhe oder Bewegung jener gar keinen Einfluß hat,) in Verhältniß betrachte, ist es an sich ganz unbestimmt und beliebig, ob und wie viel ich Geschwindigkeit dem einen oder dem andern von der gegebenen Bewegung beylegen will; künftig in der Mechanik, da ein bewegter Körper in wirksamer Beziehung auf andere Körper im Raume seiner Bewegung betrachtet werden soll, wird dieses nicht mehr so völlig einerley seyn, wie es an seinem Orte gezeigt werden soll.

Die Zusammensezzung der Bewegung ist die Vorstellung der Bewegung eines Punkts als einerley mit zweyen oder mehreren Bewegungen desselben zusammen verbunden.

In

In der Phoronomie, da ich die Materie durch keine andere Eigenschaft als ihre Beweglichkeit kenne, mithin sie selbst nur als einen Punkt betrachten darf, kann die Bewegung nur als Beschreibung eines Raumes betrachtet werden, doch so, daß ich nicht blos, wie in der Geometrie, auf den Raum, der beschrieben wird, sondern auch auf die Zeit darin, mithin auf die Geschwindigkeit, womit ein Punkt den Raum beschreibt, Acht habe. Phoronomie ist also die reine Größenlehre (Mathesis) der Bewegungen.

Der bestimmte Begriff von einer Größe ist der Begriff der Erzeugung der Vorstellung eines Gegenstandes durch die Zusammensezzung des gleichartigen. Da nun der Bewegung nichts gleichartig ist, als wiederum Bewegung, so ist die Phoronomie eine Lehre der Zusammensezzung der Bewegungen eben desselben Punkts nach ihrer Richtung und Geschwindigkeit, d. i. die Vorstellung einer einzigen Bewegung, als einer solchen, die zwey und so mehrere Bewegungen zugleich in sich enthält, oder zweyer Bewegungen eben desselben Punkts zugleich, so ferne sie zusammen eine ausmachen, d. i. mit dieser einerley sind, und nicht etwa so fern sie die leztere, als Ursachen ihre Wirkung, hervorbringen. Um die Bewegung zu finden, die aus der Zusammensezzung von mehreren, so viel man will, entspringt, darf man nur, wie bei aller Größenerzeugung, zuerst diejenige suchen, die unter gegebenen Bedingungen aus zweyen zusammengesezt ist; darauf diese mit einer dritten verbunden u. s. w. Folglich läßt die Lehre der Zusammensezzung aller Bewegungen sich auf die von zweyen zurückführen. Zwey Bewegungen aber eines und desselben Punkts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zwiefache Weise unterschieden seyn, und, als

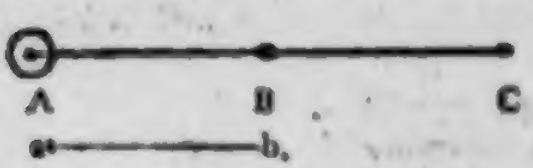
solche, auf dreyfache Art an ihm verbunden werden. Entlich geschehen sie entweder in einer und derselben Linie, oder in verschiedenen Linien zugleich; die lezte sind Bewegungen, die einen Winkel einschliessen. Die so in einer und derselben Linie geschehen, sind nur der Richtung nach entweder einander entgegengesezt, oder halten einerley Richtung. Da alle diese Bewegungen als zugleich geschehend betrachtet werden, so ergiebt sich aus dem Verhältniß der Linien, d. i. der beschriebenen Räume der Bewegung, in gleicher Zeit, so fort auch das Verhältniß der Geschwindigkeit. Also sind der Fälle drey. 1) Da zwey Bewegungen (sie mögen von gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten seyn) in einem Körper in derselben Richtung verbunden, eine daraus zusammengesezte Bewegung ausmachen sollen. 2) Da zwey Bewegungen desselben Punkts (von gleicher oder ungleicher Geschwindigkeit) in entgegengesezter Richtung verbunden durch ihre Zusammensezzung eine dritte Bewegung in derselben Linie ausmachen sollen. 3) Da zwey Bewegungen eines Punkts, mit gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten, aber in verschiedenen Linien, die einen Winkel einschliessen, als zusammengesezt betrachtet werden.

Die Zusammensezzung zweyer Bewegungen eines und desselben Punkts kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der andern aber eine mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesezter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raums, als mit derselben einerley, vorgestellt wird.

Erster

Erster Fall.

Da zwey Bewegungen in eben derselben Linie und Richtung einem und demselben Punkte zugleich zukommen.



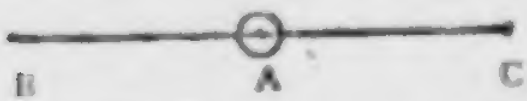
Es sollen in einer Geschwindigkeit der Bewegung zwei Geschwindigkeiten AB und ab als enthalten vorgestellt werden. Man nehme diese Geschwindigkeiten für diesmal als gleich an, so daß AB=ab ist, so sage ich, sie können in einem und demselben Raum, (dem absoluten oder dem relativen) an demselben Punkte nicht zugleich vorgestellt werden. Denn, weil die Linien AB und ab, welche die Geschwindigkeiten bezeichnen, eigentlich die Räume sind, welche sie in gleichen Zeiten durchlaufen, so würde die Zusammensezzung dieser Räume AB und ab=BC mithin die Linie AC als die Summe der Räume, die Summe beider Geschwindigkeiten ausdrücken müssen. Aber die Theile AB und BC stellen jede für sich, nicht die Geschwindigkeit =ab vor, denn sie werden nicht in gleicher Zeit wie ab zurückgelegt. Also stellt auch die doppelte Linie AC, die in derselben Zeit zurückgelegt wird, wie die Linie ab, nicht die zwiefache Geschwindigkeit der leztern vor, welches doch verlangt wurde. Also läßt sich die Zusammensezzung zweyer Geschwindigkeiten in einer Richtung in demselben Raume nicht anschaulich darstellen.

Dagegen, wenn der Körper A mit der Geschwindigkeit AB im absoluten Raume als bewegt vorgestellt wird

wird, und ich gebe überdem dem relativen Raume eine Geschwindigkeit ab=AB in entgegengesezter Richtung ba=CB, so ist dieses eben dasselbe, als ob ich die leztere Geschwindigkeit dem Körper in der Richtung AB ertheilt hätte (Grundsaz 1.) Der Körper bewegt sich aber alsdenn in derselben Zeit durch die Summe der Linien AB und BC= 2 ab, in welcher er die Linie ab=AB allein würde zurückgelegt haben, und seine Geschwindigkeit ist doch als die Summe der zweyen gleichen Geschwindigkeiten AB und ab vorgestellt, welches das ist, was verlangt wurde.

Zweyter Fall.

Da zwey Bewegungen in gerade entgegengesezten Richtungen an einem und demselben Punkte sollen verbunden werden.



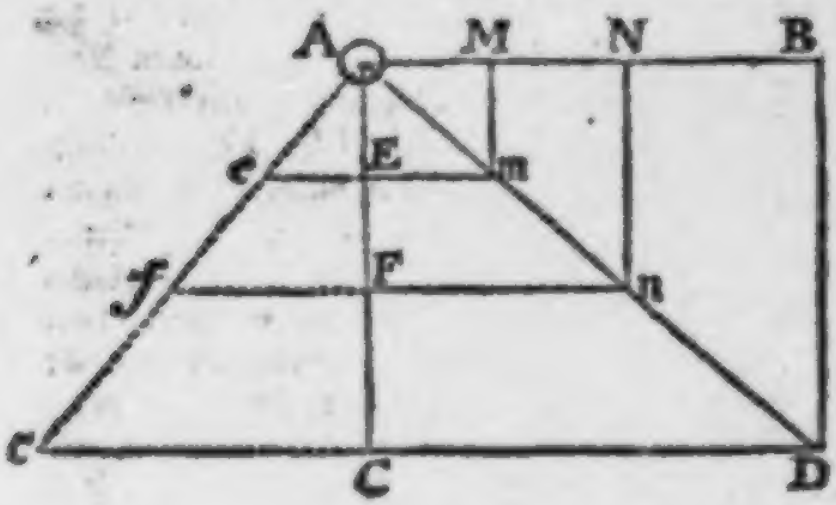
Es sey AB die eine dieser Bewegungen und AC die andere in entgegengesezter Richtung, deren Geschwindigkeit wir hier den ersten gleich annehmen wollen: so würde der Gedanke selbst, zwey solche Bewegungen in einem und demselben Raume an eben demselben Punkte als zugleich vorzustellen, mithin der Fall einer solchen Zusammensezzung der Bewegungen selbst unmöglich seyn, welches der Voraussezzung zuwider ist.

Dagegen denket euch die Bewegung AB im absoluten Raume, statt der Bewegung AC aber in demselben absoluten Raume, die entgegengesezte CA des relativen Raumes mit eben derselben Geschwindigkeit, die

die (nach Grundsatz 1) der Bewegung AC völlig gleich gilt und also gänzlich an die Stelle derselben gesetzt werden kann: so lassen sich zwei gerade entgegengesetzte und gleiche Bewegungen desselben Punkts zu gleicher Zeit gar wohl darstellen. Weil nun der relative Raum mit derselben Geschwindigkeit CA=AB in derselben Richtung mit dem Punkte A bewegt ist, so verändert dieser Punkt, oder der in ihm befindliche Körper, in Ansehung des relativen Raumes seinen Ort nicht, d. i. ein Körper, der nach zwei einander gerade entgegengesetzten Richtungen mit gleicher Geschwindigkeit bewegt wird, ruhet, oder, allgemein ausgedrückt: seine Bewegung ist der Differenz der Geschwindigkeiten in der Richtung der größeren gleich, (welches sich aus dem Bewiesenen leicht folgern läßt.)

Dritter Fall.

Da zwei Bewegungen eben desselben Punkts, nach Richtungen, die einen Winkel einschließen, verbunden vorgestellt werden.



Die zwei gegebenen Bewegungen sind AB und AC, deren Geschwindigkeit und Richtungen durch diese Linien, der Winkel aber, den die letztere einschließen, durch BAC ausgedrückt wird, (er mag, wie hier, ein rechter, oder auch ein jeder beliebiger schiefer Winkel seyn.) Wenn nun diese zwei Bewegungen zugleich in den Richtungen AB und AC und zwar in einem und demselben Raume geschehen sollen: so würde sie doch nicht in diesen beiden Linien AB und AC zugleich geschehen können, sondern nur in Linien, die diesen parallel laufen. Es würde also angenommen werden müssen: daß eine dieser Bewegungen in der anderen eine Veränderung (nämlich die Abbringung von der gegebenen Bahn) wirkte, wenn gleich beiderseits Richtungen dieselbe blieben. Dieses ist aber der Voraussetzung des Lehrsatzes zuwider, welcher unter dem Worte Zusammensetzung andeutet: daß beide gegebene Bewegungen in einer dritten enthalten, mithin mit dieser einerlei seyn, und nicht, daß indem eine die andere verändert, sie eine dritte hervorbringen.

Dagegen nehme man die Bewegung AC als im absoluten Raume vor sich gehend an, anstatt der Bewegung AB aber die Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung. Die Linie AC sey in drei gleiche Theile AE, EF, FC, getheilt. Während daß nun der Körper A im absoluten Raume die Linie AE durchläuft, durchläuft der relative Raum, und mit ihm der Punkt E, den Raum Ee=NA, während daß der Körper die zwei Theile zusammen =AF durchläuft, beschreibt der relative Raum, und mit ihm der Punkt F, die Linie Ff=NA; während daß der Körper endlich die ganze Linie AC durchläuft, so beschreibt der Raum, und mit ihm

der

der Punkt C, die Linie Ce=BA: welches alles eben daſſelbe iſt, als ob der Körper A in dieſen drei Zeittheilen die Linien Em, Fn, und CD=AM, AN, AB und in der ganzen Zeit, darinn er AC durchläuft, die Linie CD=AB durchlaufen hätte. Alſo iſt er im letzten Augenblicke im Punkte D und in dieſer ganzen Zeit nach und nach in allen Punkten der Diagonallinie AD, welche alſo ſo wohl die Richtung, als Geſchwindigkeit der zuſammengeſetzten Bewegung ausdrückt. —

Die geometriſche Konſtruktion erfodert, daß eine Größe mit der andern, oder zwei Größen in der Zuſammenſetzung mit einer dritten einerlei ſeyn, nicht daß ſie als Urſachen die dritte hervorbringen, welches mechaniſche Konſtruktion ſeyn würde. Die völlige Aehnlichkeit und Gleichheit, ſo fern ſie nur in der Anſchauung erkannt werden kann, iſt die Kongruenz. Alle geometriſche Konſtruktion der völligen Identität beruht auf Kongruenz. Dieſe Kongruenz zweier zuſammenverbundenen Bewegungen mit einer dritten (als dem motu compoſito ſelbſt) kann nun niemals ſtatt haben, wenn jene beide in einem und demſelben Raume z. B. dem relativen vorgeſtellt werden. Daher ſind alle Verſuche, obigen Lehrſatz in ſeinen drei Fällen zu beweiſen, immer nur mechaniſche Auflöſungen geweſen, da man nämlich bewegende Urſachen durch die eine gegebene Bewegung mit einer andern verbunden eine dritte hervorbringen ließ, nicht aber Beweiſe, daß jene mit dieſer einerlei ſind, und ſich, als ſolche, in der reinen Anſchauung a priori darſtellen laſſen.

Wenn z. B. eine Geſchwindigkeit AB doppelt genannt wird: ſo kann darunter nichts anders verſtanden werden, als daß ſie aus zwei einfachen und gleichen AB und BC (ſiehe Fig. 1) beſtehe. Erklärt

man aber eine doppelte Geschwindigkeit dadurch, daß man sagt, sie sey eine Bewegung, dadurch in derselben Zeit ein doppelt so grosser Raum zurückgelegt wird, so wird hier etwas angenommen, was sich nicht von selbst versteht, nämlich: daß sich zwei gleiche Geschwindigkeiten eben so verbinden lassen, als zwei gleiche Räume, und es ist nicht für sich klar, daß eine gegebene Geschwindigkeit aus kleinern und eine Schnelligkeit aus Langsamkeiten eben so bestehe, wie ein Raum aus kleineren; denn die Theile der Geschwindigkeit sind nicht ausserhalb einander, wie die Theile des Raumes, und wenn jene als Größe betrachtet werden soll, so muß der Begriff ihrer Größe, da sie intensiv ist, auf andre Art konstruirt werden, als der in der extensiven Größe des Raumes. Diese Konstruktion ist aber auf keine andere Art möglich, als durch die mittelbare Zusammensetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die des Körpers, die andere des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung, aber eben darum mit einer der gleichen Bewegung des Körpers in der vorigen Richtung völlig einerlei ist. Denn in derselben Richtung lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten in einem Körper gar nicht zusammensetzen, als nur durch äussere bewegende Ursachen, z. B. ein Schiff, welches den Körper mit einer dieser Geschwindigkeiten trägt, indessen daß eine andere mit dem Schiffe unbeweglich verbundene bewegende Kraft dem Körper die zweite, der vorigen gleiche, Geschwindigkeit eindrückt; wobei doch immer vorausgesetzt werden muß: daß der Körper sich mit der ersten Geschwindigkeit in freier Bewegung erhalte, indem die zweite hinzu kommt, welches ein Naturgesetz bewegender Kräfte ist, wovon gar nicht die Rede seyn kann, wenn die Frage lediglich ist, wie der Be-

griff der Geschwindigkeit als eine Größe konstruirt werde. So viel von der Hinzuthuung der Geschwindigkeiten zu einander. Wenn aber von der Abziehung einer von der andern die Rede ist, so läßt sich zwar diese letztere leicht denken, wenn einmal die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Größe durch Hinzuthuung eingeräumt worden, aber jener Begriff läßt sich nicht so leicht konstruiren. Denn zu dem Ende müssen zwei entgegengesetzte Bewegungen in einem Körper verbunden werden; aber wie soll dieses geschehen? Unmittelbar d. i. in Ansehung eben desselben ruhenden Raumes ist es unmöglich, sich zwei gleiche Bewegungen in entgegengesetzter Richtung an demselben Körper zu denken; aber die Vorstellung der Unmöglichkeit dieser beiden Bewegungen in einem Körper ist nicht der Begriff von der Ruhe desselben, sondern der Unmöglichkeit der Konstruktion dieser Zusammensetzung entgegengesetzter Bewegungen, die doch im Lehrsatz als möglich angenommen wird. Diese Konstruktion ist aber nicht anders möglich, als durch die Verbindung der Bewegung des Körpers mit der Bewegung des Raumes, wie gewiesen worden. Endlich was die Zusammensetzung zweier Bewegungen, deren Richtung einen Winkel einschließt, betrift, so läßt sie sich an dem Körper in Beziehung auf einen und denselben Raum gleichfalls nicht denken, wenn man nicht gar eine derselben durch äussere kontinuirliche einfliessende Kraft (z. E. ein den Körper forttragendes Fahrzeug) gewirkt, die andere als sich selbst hiebei unverändert erhaltend, annimmt, oder überhaupt, man muß bewegende Kräfte und Erzeugung einer dritten Bewegung aus zwei vereinigten Kräften zum Grunde legen, welches zwar die mechanische Ausführung dessen was ein Begriff enthält, aber nicht die mathematische

Kon-

Konſtruktion derſelben iſt, die nur anſchaulich machen ſoll, was das Objekt (als quantum) ſey; nicht wie es durch Natur oder Kunſt vermittelſt gewiſſer Werkzeuge und Kräfte hervorgebracht werden könne. Die Zuſammenſetzung der Bewegung, um ihr Verhältniß zur andern als Größe zu beſtimmen, muß nach den Regeln der Kongruenz geſchehn, welches in allen dreien Fällen nur mittelſt der Bewegung des Raums, die mit einer der zwei gegebenen Bewegungen kongruirt, und dadurch beide mit der zuſammengeſetzten kongruiren, möglich iſt.

Zum dritten Geſetz der Bewegung. S. 37.

Kant beweißt dieſes Geſetz durch eine Konſtruktion a priori. Hier ſind ſeine eigenen Worte (Metaph. der Naturwiſſenſchaft. 12. d.)

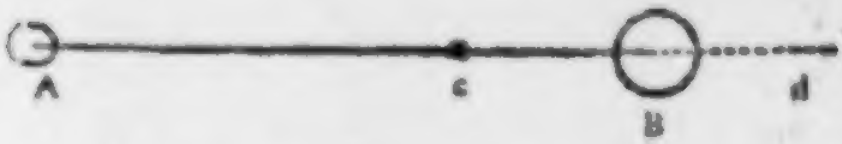
„In aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.

(Aus der allgemeinen Metaphyſik muß der Satz entlehnt werden, daß alle äußere Wirkung in der Welt Wechſelwirkung ſey. Hier ſoll, um in den Schranken der Mechanik zu bleiben, nur gezeigt werden, daß dieſe Wechſelwirkung (actio mutua) zugleich Gegenwirkung (reactio) ſey; allein ich kann, ohne der Vollſtändigkeit der Einſicht Abbruch zu thun, jenes metaphyſiſche Geſetz der Gemeinſchaft hier doch nicht ganz weglaſſen.) Alle thätige Verhältniſſe der Materien im Raume und alle Veränderungen dieſer Verhältniſſe, ſo fern ſie Urſachen von gewiſſen Wirkungen ſeyn können, müſſen jederzeit als wechſelſeitig vorgeſtellt werden, d. i. weil alle Veränderung derſelben Bewegung iſt, ſo kann keine Bewegung eines Körpers in Beziehung auf einen abſolut ruhigen, der dadurch auch in Bewegung geſetzt werden ſoll, gedacht

gedacht werden, vielmehr muß dieser nur als relativruhig in Ansehung des Raums, auf den man ihn bezieht, zusammt diesem Raume aber in entgegengesetzter Richtung als mit eben derselben Quantität der Bewegung im absoluten Raume bewegt vorgestellt werden, als der Bewegte in eben demselben gegen ihn hat. Denn die Veränderung des Verhältnisses (mithin die Bewegung) ist zwischen beiden durchaus wechselseitig; so viel der eine Körper jedem Theile des anderen näher kommt, so viel nähert sich der andere jedem Theil des ersteren, und weil es hier nicht auf den empyrischen Raum, der beide Körper umgiebt, sondern nur auf die Linie, die zwischen ihnen liegt, ankommt, (indem diese Körper lediglich in Relation auf einander, nach dem Einflusse, den die Bewegung des einen auf die Veränderung des Zustandes des anderen, mit Abstraktion von aller Relation zum empyrischen Raume, haben kann, betrachtet werden,) so wird ihre Bewegung als blos im absoluten Raume bestimmbar betrachtet, in welchem jeder der beiden Körper an der Bewegung, die dem einen im relativen Raume beigelegt wird, gleichen Antheil haben muß, indem kein Grund da ist einem von beiden mehr davon, als dem andern, beizulegen. Auf diesen Fuß wird die Bewegung eines Körpers A gegen einen andern ruhigen B, in Ansehung dessen er dadurch bewegend seyn kann, auf den absoluten Raum reducirt, d. i. als Verhältniß wirkender Ursachen blos auf einander bezogen, so betrachtet, wie beide an der Bewegung, welche in der Erscheinung dem Körper A allein beigelegt wird, gleichen Antheil haben, welches nicht anders geschehen kann, als so, daß die Geschwindigkeit, die im relativen Raume blos dem Körper A beigelegt wird, unter A und B in umgekehrten Verhältniß der

Massen,

Massen, dem A allein die seinige im absoluten Raume, dem B dagegen zusammt dem relativen Raume, worin er ruht, in entgegengesetzter Richtung ausgetheilt werde, wodurch dieselbe Erscheinung der Bewegung vollkommen beibehalten, die Wirkung aber in der Gemeinschaft beider Körper, auf folgende Art konstruirt wird.



Es sey ein Körper A mit einer Geschwindigkeit =AB in Ansehung des relativen Raumes gegen den Körper B, der in Ansehung eben desselben Raumes ruhig ist, im Anlaufe. Man theile die Geschwindigkeit AB in zwei Theile, Ac und Bc, die sich umgekehrt wie die Massen B und A gegen einander verhalten, und stelle sich A mit der Geschwindigkeit Ac im absoluten Raume, B aber mit der Geschwindigkeit Bc in entgegengesetzter Richtung zusammt dem relativen Raume bewegt vor, so sind beide Bewegungen einander entgegengesetzt und gleich, und da sie einander wechselseitig aufheben, so verhalten sich beide Körper beziehungsweise auf einander, d. i. im absoluten Raume, in Ruhe. Nun war aber B mit der Geschwindigkeit Bc in der Richtung BA, die der des Körpers A, nämlich AB gerade entgegengesetzt ist, zusammt dem relativen Raume in Bewegung. Wenn also die Bewegung des Körpers B durch den Stoß aufgehoben wird, so wird darum doch die Bewegung des relativen Raums nicht aufgehoben. Also bewegt sich nach dem Stoße der relative Raum in Ansehung beider Körper A und B, (die nunmehr im absoluten

Raume

Raume ruhen,) in der Richtung BA mit der Geschwindigkeit Bc, oder, welches einerlei ist, beide Körper bewegen sich nach dem Stoße mit gleicher Geschwindigkeit Bd=Bc in der Richtung des Stoßenden AB. Nun ist aber, nach dem vorigen, die Quantität der Bewegung des Körpers B in der Richtung und mit der Geschwindigkeit Bc, mithin auch die in der Richtung Bd mit derselben Geschwindigkeit, der Quantität der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit und in der Richtung Ac gleich: folglich ist die Wirkung, d. i. die Bewegung Bd, die der Körper B durch den Stoß im relativen Raume erhält, und also auch die Handlung des Körpers A mit der Geschwindigkeit Ac der Gegenwirkung Bc jederzeit gleich. Da dieser Beweiß etwas dunkel ist, so sehe ich mich gezwungen, denselben auf meine eigne Art zu führen und überlasse es dem denkenden Leser so wohl seine Richtigkeit an sich zu prüfen, als darüber zu urtheilen, ob er mit dem Kantischen einerlei oder von demselben verschieden ist.

Man stelle sich vor der Körper A bewege sich nach der Richtung und mit der Geschwindigkeit AB (so daß er vermöge seiner eigenen Bewegung den Raum AB in einer bestimmten Zeit T durchlaufen würde). Der Körper B sey ruhig in dem Punkte B, dieser Punkt aber selbst bewege sich mit dem Körper nach der Richtung BA mit der Geschwindigkeit Bc die sich zur Geschwindigkeit AB wie A zu B verhält. Nach Verlauf der Zeit T werden sich also beide Körper im Punkte c befinden, die eigene Bewegung des A wird alsdann durch die ihr gleiche aber entgegengesetzte Bewegung von B zernichtet werden. Der Körper B aber wird sich vermöge der Bewegung des Punkts B mit der Geschwindigkeit Bc (die noch immer fortdauert, sammt

ſammt A in einer gleichen Zeit T von c nach B in abſoluten und von B nach d im relativen Raum, bewegen. Dieſes geſchieht vermöge der Wirkung von A auf denſelben. Die Wirkung von A auf in der zweiten Zeit T beſtehet alſo darin, daß B der am Ende der erſten Zeit T im Punkte c des abſoluten Raumes dem der Punkt B des relativen Raumes entſpricht, ruhig war, ſich in der zweiten Zeit T von c nach B im abſoluten und von c nach d im relativen Raum bewegt. Dieſe Wirkung iſt der Gegenwirkung von B auf A gleich, d. h. eben ſo viel Bewegung verliert A als er dem B mittheilt. Denn die ganze Bewegung von A iſt A. AB In der zweiten Zeit T aber iſt ſeine Bewegung A. c B. Sein Verluſt iſt alſo A. Ac welches ſeiner Wirkung B. c B oder B. c d gleich iſt.

Seite 50. Ein ſchärferes Beweiß von der Beſtimmung der Richtung und des Ortes des Körpers der von zwei Kräften die auf ihn nach einem Winkel wirken, in Bewegung geſetzt wird. Es wirken auf den Körper A zwei Kräfte, die eine nach der Richtung AB und mit einer Geſchwindigkeit, daß der Körper in einer Sekunde Zeit z. B. die Linie AB durchlaufen würde. Die andere wirkt auf ihn nach der Richtung AC die mit AB den Winkel BAC macht, mit einer Geſchwindigkeit, daß der Körper in einer Sekunde Zeit die Linie AC durchlaufen würde. Man ergänze das durch die gegebenen Linien AB, AC beſtimmte Parallelogram ABCD, ſo wird die Diagonale AD die Richtung von der Bewegung des Körpers und der Punkt D ſeinen Ort nach einer Sekunde Zeit vom Anfange ſeiner Bewegung beſtimmen. Die Zeit worin der Körper die Linie AB oder AC durchlaufen würde, ſey T. Laßt uns annehmen der Körper gelange in einer

kleinern

kleinern Zeit t in dem Punkt der Diagonale I. Man ziehe durch diesen Punkt EG mit AC parallel. Nun verhalten sich in einer gleichförmigen Bewegung die durchgelaufenen Räume wie die Zeiten vom Anfange der Bewegung, daher: AE: AB=t: T. Aber aus eben demselben Grund ist auch EI: EG oder BD=t: T. folglich AE: AB=EI: BD oder AE: EI=AB: BD. eine Proportion die nur dem geradlinichten Dreiecke BAD zukommen kann, wenn EI der Basis BD parallel ist, folglich AID eine einzige gerade Linie und die Diagonale des gedachten Parallelograms seyn muß. Da nun in einem Dreieck die Summe zweier Seiten gröſer als die dritte seyn muß, so folgt daraus, daß die zusammengesetzte Geschwindigkeit, die durch die eine Seite AD vorgestellt wird, immer kleiner als die Summe der sie zusammensetzenden Geschwindigkeiten die durch die beide Linien AB, AC vorgestellt wird, seyn muß.

Das genaue Verhältniß der durch die Zusammensetzung entspringenden Geschwindigkeit zu den zusammensetzenden kann in einer allgemeinen Formel auf folgende Art bestimmt werden.

Es sey die Geschwindigkeit nach der Richtung AB=C die nach AC=c der sinus des Direktionswinkels BAC=n, sein Cosinus = r. So wird, wenn der sinus totus = 1 angenommen wird, die Diagonale oder zusammengesetzte Geschwindigkeit $AD=\sqrt{(C^2+2nCc+c^2)}$

Fallen beide Richtungen zusammen, d. h. wenn der Richtungswinkel gänzlich verschwindet, so ist m=o, und n=1 und die gedachte Formel auf folgende reduzirt wird: $AD=\sqrt{(C^2+2Cc+c^2)}=C+c$

Eine

Sind beide Richtungen AB, AC ſich einander gerade entgegengeſetzt, ſo iſt $m=o$ und $n=-1$, woraus dieſe Formel entſpringt: $AD=\sqrt{(C^2-2Co+c^2)}=C-c$.

Hieraus erhellet, daß je übereinſtimmiger die Richtungen ſind, deſto gröſſer wird auch die zuſammengeſetzte Geſchwindigkeit, oder die Diagonale AD ſeyn. Denn je übereinſtimmender die Richtungen ſind, um deſto kleiner wird der Richtungswinkel, und folglich auch ſein sinus m und deſto gröſſer ſein cosinus n und folglich deſto gröſſer wird die Formel $\sqrt{(C^2+2nCc+c^2)}$ ſeyn.

(Zur Seite 51.)

Die Streitigkeit zwiſchen Leibniz und Newton über die Schätzung der lebendigen Kräfte, iſt bekannt. Jener nimmt nur auf die abſolute Quantität der Kräfte Rückſicht, ohne darauf zu ſehen in welcher Zeit ſie erſchöpft werden. Dieſer aber betrachtet die abſolute Quantität der Kräfte im Verhältniß zu der Zeit. Denn es iſt offenbar, daß die Kräfte die eine Wirkung in einer kürzern Zeit hervorbringen, gröſſer ſeyn müſſen, als diejenigen, die eben dieſe Wirkung in einer längern Zeit hervorbringen. Jene Vorſtellungsart iſt der metaphyſiſchen Abſtraktion, dieſe aber dem gemeinen Sprachgebrauche am angemeſſenſten. Newton argumentirt auf folgende Weiſe:

Die Wirkung effectus einer lebendigen Kraft beſteht darin, daß ſie eine beſtimmte Maſſe durch einen beſtimmten Raum bewegt. Das Maaß dieſer Wirkung iſt alſo mit Recht = M. S. (das Produkt der Maſſe in den Raum) Das Wirken (actio) der Kraft wird durch die Gröſſe der Kraft oder Wirkung

sung (in jedem Moment) und ihre Dauer bestimmt; folglich = V. T. (am Produkte der absoluten Kraft in der Zeit des Wirkens.) Da nun die Wirkung (Effectus) dem ungehinderten Wirken (actioni non impeditae) gleich seyn müßte, so ist M. S. = V. T. Nun ist aber S = C. T. (der Raum ist dem Produkte der Geschwindigkeit in die Zeit gleich) folglich M. C. T = V T. und MC = V. Leibnitz hingegen macht gegen diese Schätzung der lebendigen Kräfte folgenden Einwurf. Laßt uns annehmen zwei Körper A und B wovon jener mit der Masse = 4 durch die Höhe = 1, dieser aber mit der Masse = 1 durch die Höhe = 4 herunter falle, sie erhalten dadurch eine gleiche lebendige Kraft, wodurch sie zu eben denselben Höhen heraufsteigen können (wie dieses in der Lehre von den geworfenen Körpern bewiesen wird) Nun verhalten sich aber die durch den Fall erlangten Geschwindigkeiten wie die Quadratwurzel der Höhen, die Geschwindigkeit des Körpers A wird also nach dem Falle = 1 und die des B = 2 seyn. Beider Kräfte aber werden gleich seyn, denn eben dieselbe Kraft die erfodert wird die Masse = 1 vier Fuß zu heben, wird auch erfodert die Masse = 4 ein Fuß zu heben. Zufolge der Schätzung der Kräfte nach dem Produkte aus den Massen in die einfache Geschwindigkeiten aber können diese Kräfte nicht gleich seyn, indem die Kraft des A = 1 und die B = 2 seyn wird.

Dahingegen, wenn die Kräfte durch die Produkte der Massen in die Quadrate der Geschwindigkeiten bestimmt werden, diese Kräfte allerdings einander gleich sind, indem beide Produkte = 1×4 sind.

Leibnitz nimmt also auf die Zeit worin eine jede Masse von ihrer respektiven Höhe fällt, keine Nachricht. Newton hingegen behauptet, daß man

hier

hier die Zeit nicht aus der Rechnung lassen darf, die Kräfte sind also hier in der That nicht gleich, indem es eine längere Zeit erfodert, den Körper B vier Fuß zu heben, als den Körper A ein Fuß; da nun die Zeiten (beim Herunterfallen und wieder Aufsteigen) sich wie die Quadratwurzel der Höhen (folglich auch die am Ende des Fallens erhaltnen Geschwindigkeiten) verhalten, so sind im gedachten Falle beide durch die Produkte der Massen in ihren einfachen Geschwindigkeiten bestimmten Kräfte (wenn man die Zeit der Wirkung mit in Rechnung bringt) allerdings gleich.

Dieses auf eine allgemeine Art ausgedrückt, läßt uns annehmen zwei Körper A und B. Jener fällt durch den Raum a wodurch er die Geschwindigkeit a dieser durch den Raum b wodurch er die Geschwindigkeit B erhält. die Wirkung in A war derjenigen gleich, wodurch er nach dem Fall in die Höhe geworfen, wiederum den Raum a mit der Geschwindigkeit a durchlaufen wird. Aber diese Wirkung wird er in einer Zeit, die sich wie a verhält, hervorbringen, indem die Zeit, so wie die Geschwindigkeit der Quadratwurzel des durchzulaufenden Raums proportionirt ist; die Kraft des Körpers A wird also seyn $= \frac{AAa}{a}$ (dem Produkte der Masse in die Geschwindigkeit d. h. in dem Quotient des Raumes in die Zeit getheilt). Eben so wird die Kraft $B = \frac{BBb}{b}$ seyn. Nun ist aber $a : b = a^2 : B^2$ (R die Räume verhalten sich wie die Quadrate der Zeiten oder der Geschwindigkeiten) diese nun jenen substituirt werden diese Kräfte sich zu einander $= \frac{Aa^2}{a} : \frac{BB^2}{B}$ verhalten $= Aa : BB$ d. h. gleich den Produkten der Massen in die einfachen Geschwindigkeiten.

seiten, woraus erhellet, daß so bald man die Zeit aus der Rechnung wegläßt Leibnitzens, so bald man aber sie mit hineinbringt Newtons Schätzung der Kräfte statt findet. Daß aber Newton die Zeit des Wirkens mit in die Rechnung bringt, Leibnitz hingegen sie davon ausschließt, beruhet meiner Meinung nach auf folgenden Gründen. Eine Wirkung kann entweder an sich ohne Rücksicht auf das wirkende Subjekt oder in Rücksicht auf dasselbe betrachtet werden. Im ersten Fall wird die Kraft durch die Wirkung, als Quantum an sich, im zweiten hingegen durch den Verlust des wirkenden Subjekts (wodurch es mit der übergebliebenen Kraft eine kleinere Wirkung als vorher hervorzubringen im Stande ist,) bestimmt. Wird die Kraft durch die Wirkung an sich bestimmt, so wird auf die Dauer des Wirkens keine Rücksicht genommen. Ein Pferd das eine Last mit gleichförmiger Geschwindigkeit eine Meile in einer Stunde fortbringt, wirkt mit eben derselben Kraft womit es wirken würde wenn es dieselbe Last 10 Meilen in 10 Stunden fortbringen wird. Nimmt man hingegen auf den Verlust der Kraft Rücksicht, so wird das Pferd allerdings im letzten Falle 10mal so viel verlieren als im ersten. Wenn also die Körper A und B wovon jener mit 4 Masse von der Höhe 1, dieser aber mit 1 Masse von der Höhe 4 fällt, mit der durch den Fall erlangten Geschwindigkeit in die Höhe geworfen werden, so wird freilich die Kraft an sich in B zweimal als die Kraft in A seyn. Dahingegen in Beziehung auf das wirkende Subjekt der Verlust in Ansehung beider gleich seyn muß, so wie ein Pferd, das eine gewisse Last in zwei Stunden zwei Meilen fortbringt, doppelt so viel Kraft verliert, als wenn es in einer Stunde eine Meile fortbringt. In dem von Leibnitz vorgetragen

letzten Falle iſt, nach Newtons Schätzung die Kraft B zweimal ſo groß als die Kraft A an ſich in Anſehung des Verluſtes vom Subjekte aber ſind ſie doch einander gleich.

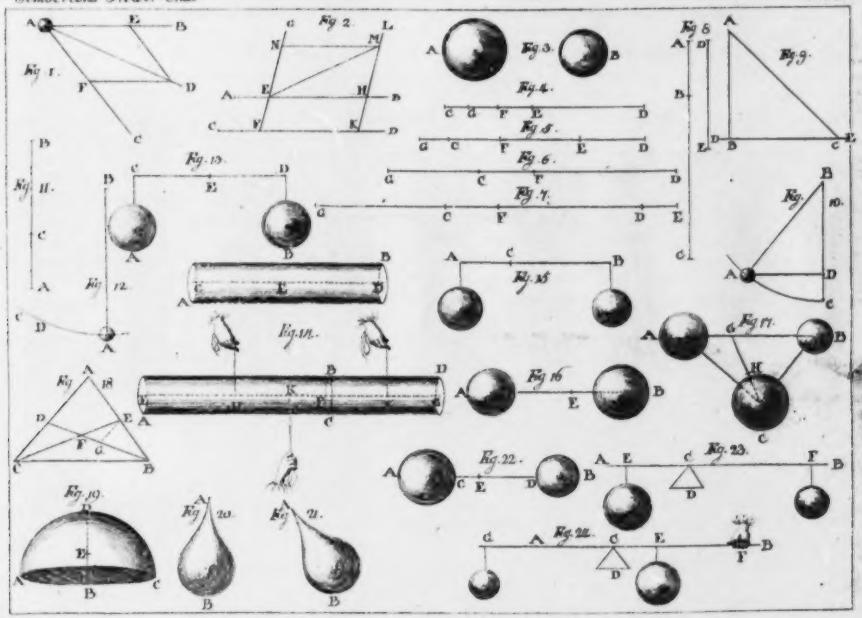


Fig. 1.
Fig. 2.
Fig. 3.
Fig. 4.
Fig. 5.
Fig. 6.
Fig. 7.
Fig. 8.
Fig. 9.
Fig. 10.
Fig. 11.
Fig. 12.
Fig. 13.
Fig. 14.
Fig. 15.
Fig. 16.
Fig. 17.
Fig. 18.
Fig. 19.
Fig. 20.
Fig. 21.
Fig. 22.
Fig. 23.
Fig. 24.

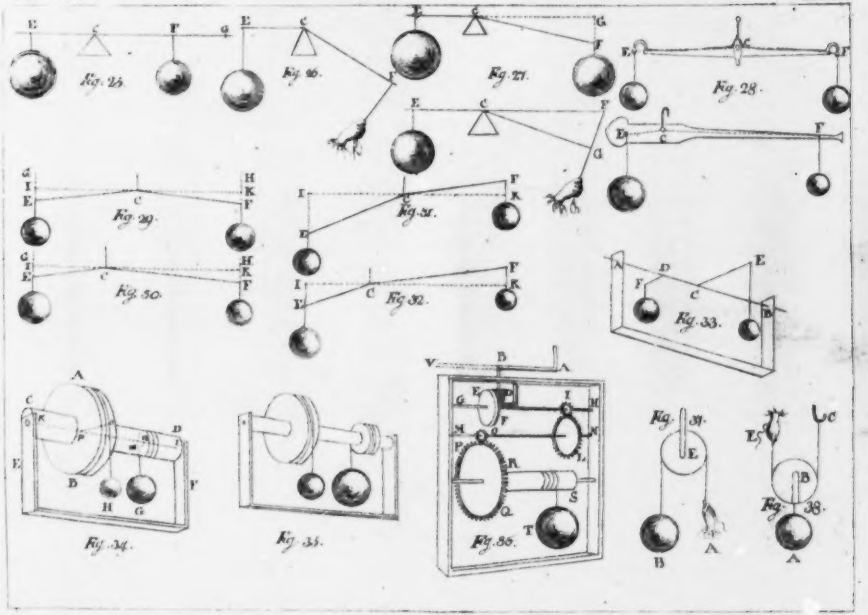


Fig. 25.
Fig. 26.
Fig. 27.
Fig. 28.
Fig. 29.
Fig. 30.
Fig. 31.
Fig. 32.
Fig. 33.
Fig. 34.
Fig. 35.
Fig. 36.
Fig. 37.
Fig. 38.

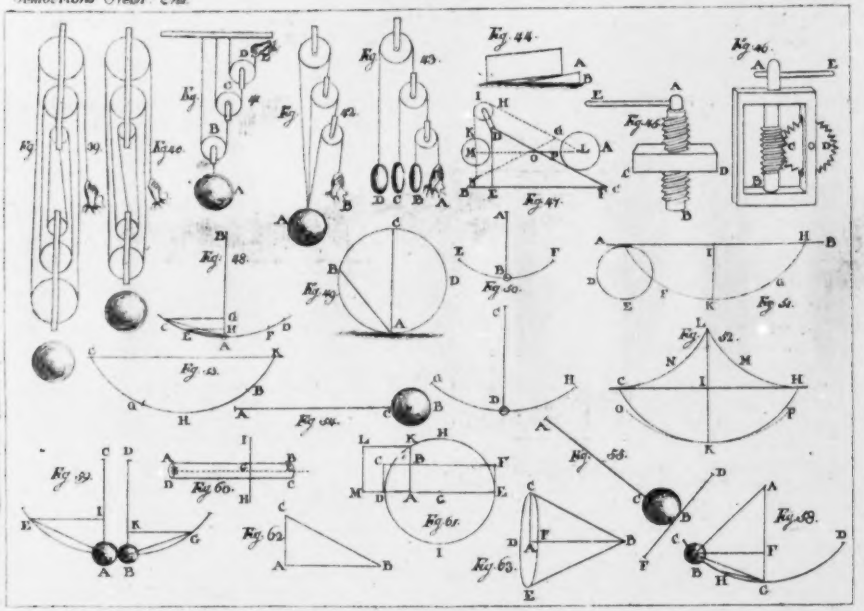


Fig. 39.
Fig. 40.
Fig. 41.
Fig. 42.
Fig. 43.
Fig. 44.
Fig. 45.
Fig. 46.
Fig. 47.
Fig. 48.
Fig. 49.
Fig. 50.
Fig. 51.
Fig. 52.
Fig. 53.
Fig. 54.
Fig. 55.
Fig. 56.
Fig. 57.
Fig. 58.
Fig. 59.
Fig. 60.
Fig. 61.
Fig. 62.
Fig. 63.

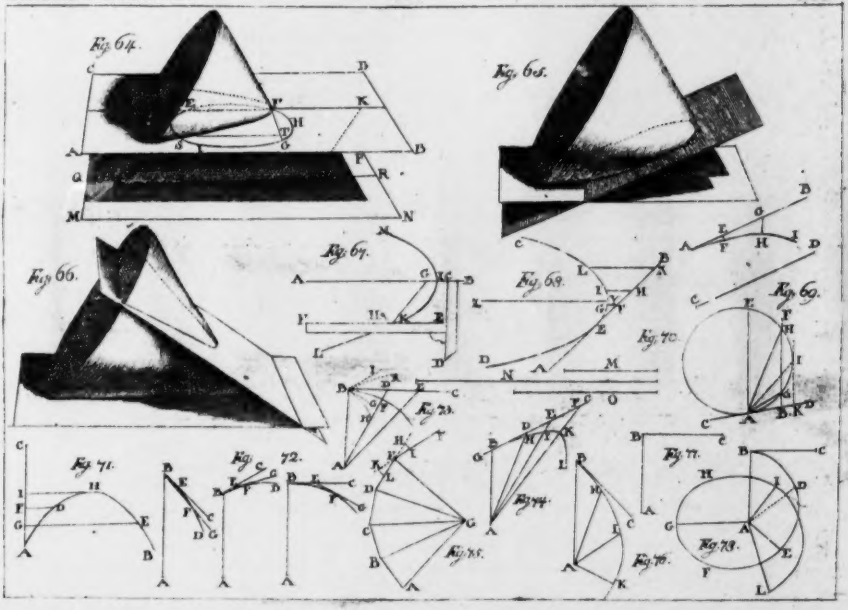


Fig. 64.
Fig. 65.
Fig. 66.
Fig. 67.
Fig. 68.
Fig. 69.
Fig. 70.
Fig. 71.
Fig. 72.
Fig. 73.
Fig. 74.
Fig. 75.
Fig. 76.
Fig. 77.
Fig. 78.

BACONS VON VERULAM

NEUES ORGANON.

DEM LATEINISCHEN ÜBERSETZT

VON

GEORGE WILHELM BARTOLDY.

MIT ANMERKUNGEN

VON

SALOMON MAIMON.

ZWEI BÄNDE.

MIT KUPFERN.

BERLIN,
BEI GOTTFRIED CARL NAUCK
1793.

A D
BIBL. UNIV
MONAC.

Universitäts
München
Bibliothek

Vorrede des Übersetzers.

Wenn man den Menschen mit den übrigen Geschöpfen dieser Erde vergleicht; so springt kein Unterschied stärker hervor, als dafs er an *wirklichen Gaben* der Natur ungleich weniger, und an *Anlagen* unendlich mehr erhalten hat. Pflanze und Thier werden an der Hand der Natur ihrer Bestimmung und einem verhältnifsmäfsigen Grade von Wohlseyn untrüglich entgegengeführt: von Vegetationskraft und Instinct ist ihr ganzes Schicksal unwandelbar abhängig: die allliebende Mutter hat mit gleich freigebiger und vester Hand ihre Bedürfnisse gegen ihren Genufs abgewogen, und ihnen ein Loos zugetheilt, das sie eben so wenig aus eigner Kraft ändern, als sich darüber beklagen können. Der Mensch hingegen, so wie er von der einen Seite, als Freigelassener der Natur, stolz sein Haupt emporhebt, steht von der andern auch als eine verlassene Waise mitten unter ihren Reichthümern. Was den vernunftlosen Wesen dargebothen ist, mufs Er sich erwerben; was jene

finden, muſs Er suchen; wo jene geleitet werden, kann Er sich verirren; die Bestimmung, die jene unfehlbar erreichen, muſs Er mit Mühe erforschen: kurz, Er hat *Nichts* von der Natur, als die Möglichkeit, *durch sich selbst Alles zu werden.* Jedes vernunftlose Individuum gelangt zu seinem Ziel; allein der Sohn der Vernunft bleibt immer nur *unterwegs.* Sein ganzes Daseyn ist eine fortgesetzte, nie vollendete Ausbildung: und sein eigenthümliches Prärogativ, — die Bemühungen seiner Vorgänger nutzen zu können, und mit Riesenschritten denjenigen Theil seiner Laufbahn zurückzulegen, den frühere Geschlechter schon geebnet haben, — läſst uns in der Gattung, eben so wie im Einzelnen ein *endloses Fortschreiten* erblicken, wodurch sich die Menschheit, wie der Mensch, ihrer höchsten Bestimmung *nähert*, ohne sie je zu *erreichen.*

Es kann daher nicht gleichgültig seyn, das *gemeinsame Merkmahl* in allen menschlichen *Fortschritten* zu entdecken, weil uns dadurch das Ziel der Menschheit deutlicher wird, und weil wir, so bald wir es einmal vest ins Auge gefaſst haben, sicherer vor Verirrungen sind und unsre Schritte zu ihm aus eigner Kraft beschleunigen können. Und dieſs gemeinsame Merkmal aller menschlichen Entwickelung scheint mir in *Annäherung zur Freiheit* zu bestehn.

Unter *Freiheit* verstehʼ ich hier nicht blofs das Vermögen uns *willkürlich*, entweder durch die Idee des moralischen Gesetzes oder durch die Eingebungen der Neigung, bei unsern Handlungen zu bestimmen; oder das Vermögen zwischen dem Gesetze der Sittlichkeit und zwischen den Regeln der Klugheit zu wählen, welche von beiden wir zu unserer Maxime annehmen wollen; sondern *Unabhängigkeit* von allem was *Natur* ist und unter ihren Gesetzen steht, von der Herrschaft der leblosen Natur eben so wohl, als von der Tyrannei fremder und eigner Begierden.

Diese Unabhängigkeit ist von zweierlei Art, *moralisch* und *physisch*: beide sind weit von einander verschieden und scheinen gewissermafsen einander entgegen zu stehn.

Die *moralische Unabhängigkeit* des Menschen besteht darin, dafs er auf die Forderungen seiner Bedürfnisse und seiner Neigungen, durch welche ihn die Natur zu ihrem Sclaven machen würde, gar keine Rücksicht nimmt, dafs er nach Gesetzen der Freiheit handelt, die er sich selbst durch seine Vernunft gibt, und dafs er, indem er sich so über die ganze Sinnenwelt unendlich *erhebt*, zugleich freiwillig den sinnlichen Theil seiner selbst allen den unangenehmen Folgen *unterwirft*, die seine Vernachläfsigung der Naturforderungen etwa haben möchte.

Die *physische Unabhängigkeit* von der Natur hingegen besteht, wie schon das Beiwort *physisch* ankündigt, keinesweges darin, dafs sich der Mensch als durch Freiheit über die Natur erhaben betrachtet, sondern vielmehr darin, dafs er, indem er sich als Naturwesen ansieht und sich der Naturordnung *unterwirft*, dennoch dieselbe nach seinen Absichten zu leiten und zu benutzen weifs, dafs er nach Gesetzen, die auf ihrem Gebiete einheimisch, und ihm selbst, als moralischem Wesen, völlig fremde sind, handelt, um die Natur zu *beherrschen*.

Vermöge der *moralischen Unabhängigkeit* sind wir *Catonen*, die für die angeborne Freiheit fechten, die immer unüberwindlich bleiben, weil sie ihre Freiheit dem *Leben*, als dem Inbegriff alles dessen, was Natur ihnen frommen oder schaden kann, weit vorziehn, weil sie lieber das Band zwischen sich und der Natur gewaltsam zerreifsen, als es zu einer Fessel ausarten lassen. In der *physischen Unabhängigkeit* sind wir *Sejane* oder *Tigelline*, die bei einem *Tiber* oder *Nero*, der alle Macht in Händen hat, Sclavendienste verrichten; aber Klugheit genug besitzen, um bei der unbegränztesten Unterwürfigkeit, die sie dem Tyrannen gegen jede seiner Launen bezeigen, diese Launen selbst zu ihrem Vortheil zu lenken, und ihn zu einem blofsen Werkzeuge ihrer Absichten zu machen.

Unsere *moralische Unabhängigkeit* hängt blos von unserm selbst eignen *Entschluss* ab. So bald jemand das moralische Gesetz in seiner Würde und Verbindlichkeit anerkennt, bedarf es nichts weiter, als seinen *Vorsatz*, auf alle Verkettung der Naturursachen keine Rücksicht zu nehmen, und immerdar dem selbstgegebenen Vernunftgesetze unerschütterlich treu zu bleiben; so hat er die Ketten zerbrochen. Seine Unabhängigkeit hängt von der Anstrengung ab, womit er diesen Vorsatz ausführt, und nichts als eine *freiwillige* Wiederkehr kann ihn in die alte Sclaverei zurückführen. Zwar die *Offenbarung* dieser moralischen Selbstbestimmung kann veränderlich seyn, allmählig erfolgen, zunehmen und abnehmen, je nachdem Wachsamkeit, Anstrengung und Hülfsmittel des handelnden Subjects verschieden sind; aber ungeachtet dieser Veränderlichkeit in den *Erscheinungen*, die durch Freiheit gewirkt werden, hängt doch die moralische Abhängigkeit oder Unabhängigkeit selbst einzig von einem bösen oder guten *Entschlusse* der *Willkür* ab: und um moralisch unabhängig zu seyn, darf man nur *wollen*.

Ganz anders verhält es sich mit der *physischen Unabhängigkeit*. Um den Gang der Natur nach *unsern Absichten* zu lenken, ist der *Wille* allein *nicht* hinreichend; denn der Wille ist hier auf einem fremden Gebiet, wo er

keine gesetzgebende Kraft hat. Die *Gesetze der Natur* unterscheiden sich eben dadurch von den *Gesetzen der Freiheit*, dafs sie immer erfüllt *werden*, anstatt dafs diese nur immer erfüllt werden *sollten*. Was wir also auch *wollen* mögen; so geht die Natur unveränderlich ihren Gang, ohne auf unsern Willen zu achten, der *jenseits ihrer Gränzen* liegt. Veränderungen in diesem Gange können wir nur durch *Handlungen* hervorbringen, die in dem Reiche der Natur nach ihren *Folgen* einheimisch sind, wenn gleich die erste *Quelle*, woraus sie entsprangen, aufser demselben liegt. Diese *Folgen* hängen aber nicht weiter von unserm *Wollen* ab, so bald die *Handlung*, woraus sie fliefsen, in das Gebiet der *Sinnenwelt* übergegangen ist; sie richten sich dann gänzlich nach den Gesetzen ihrer neuen Heimath und wir haben sie nur in so fern in unserer Gewalt, als wir unsre Handlungen, denen sie ihr Daseyn verdanken, so einzurichten vermögen, dafs sie in ihren, blofs durch die Naturgesetze bestimmten Wirkungen, unsern Absichten entsprechen.

Zu einer solchen Einrichtung unsrer Handlungen, wodurch wir die Natur zur Erfüllung eines von uns gewollten Zweckes bringen, gehört daher nothwendig eine *richtige Einsicht* in die Folgen, die aus einer bestimmten Veränderung der Sinnenwelt entstehn müssen, in den Zusam-

menhang der sinnlichen Erscheinungen und in die Gesetze, wodurch derselbe bestimmt wird. Wer diese Einsicht besitzt, kann sich, in wie fern er sie zur Richtschnur seiner Handlungen macht, die Natur unterwerfen. Das Mafs unsrer *Erkenntnifs* von der Natur liefert also den Mafsstab für den Grad unserer Herrschaft über sie; und jede Vervollkommnung unseres Erkenntnifsvermögens trägt folglich eben so zu unserer *physischen*, wie die Verbesserung unseres Begehrungsvermögens zu unserer *moralischen* Unabhängigkeit bei.

Freiheit also ist das grofse Ziel, dem sich der Mensch mit jedem Schritte auf der Laufbahn seiner Entwickelung nähert. Zum unumschränkten Herrn über die Natur in ihm und aufser ihm soll er sich durch eigne Thätigkeit emporschwingen, und mit jedem Bemühen sich zu vervollkommnen, worauf es auch gerichtet seyn mag, erringt er sich eine höhere Stufe auf der Leiter freier Wesen, einen erhabenern Rang in ihrem seligen Reiche.

Dafs die *moralische Würde* des Menschen in nichts anderm, als in seiner *moralischen Freiheit*, in der Unabhängigkeit seines Willens von den Forderungen und Neigungen der sinnlichen Natur bestehe, dafs sein *übersinnlicher* Werth blofs auf seinem Entschlusse, diese Unabhängigkeit zu behaupten oder aufzugeben, be-

ruhe, und dafs hingegen sein *erkennbarer* Werth, in wie fern er vor einem menschlichen Richterstuhl, dem eignen oder fremden *beurtheilt* wird, blofs nach dem Mafse bestimmt werde, worin man vermöge seiner sämmtlichen Handlungen, als Erscheinungen seines intelligiblen Characters, einen Entschluss zu freier Unabhängigkeit oder zur Unterwürfigkeit gegen die Natur bei ihm voraussetzen mufs — — das alles sind Sätze, bei denen ich von demjenigen Theil meiner Leser, mit welchem ich über die ersten Gründe und Gesetze der Sittlichkeit einig zu seyn hoffe, keinen Widerspruch besorge. Die Bemühung, mich auch mit denen darüber zu verständigen, welche über das Wesen der Sittlichkeit entgegen gesetzte Meinungen hegen, würde mich, wenn ich auch nicht an ihrem glücklichen Erfolge verzweifelte, zu weit über die Gränzen einer Vorrede hinausführen.

Das aber scheint eher noch einer Erörterung zu bedürfen, dafs die Erhöhung unserer *Erkenntnifskräfte* eben so gewifs die *physische* Unabhängigkeit des Menschen, als die Fortschritte in der Moralität seine moralische Freiheit, vermehre.

Um sich davon zu überzeugen, darf man sich nur an die schon von *Baco* und *Kant* vorgetragenen Sätze erinnern, »was in der Betrachtung die *Ursache* ausmacht, das dient in der

»Verrichtung zur *Regel*« *) — und »der Ver»stand, als das Vermögen der *Begriffe* und der »Spontaneität der *Erkenntnifs*, ist auch das »Vermögen der *Regeln*.« Wenn ich *erkannt* habe, dafs Feuer das Wachs schmelzt; so weifs ich auch, was ich *thun* mufs, um *geschmolzenes Wachs* zu erhalten, und so dient auf ähnliche Weise jede Berichtigung der Begriffe zur Berichtigung der Regeln, nach denen wir die Gegenstände, diesen Begriffen gemäfs, verändern können. Mann könnte einen neuen Zuwachs unserer Erkenntnifs, in wie fern er blofs als Vermehrung unserer Einsichten angesehen wird, eine *Entdeckung*, in wie fern aber Regeln für unsere Herrschaft über die Natur daraus hergeleitet werden, eine *Erfindung*, oder, wie Baco, ein *Werk* nennen, und dann mit ihm behaupten, dafs die Vermehrung unserer Erkenntnifs blofs auf die Vermehrung der *Werke* gehe, dafs die Wissenschaft eine Mutter der Erfindungen sei, dafs aus neuen Grundsätzen ganze Scharen von neuen Werken entspringen müfsten, u. s. w. Man sieht leicht, dafs nicht blofs die leblose, sondern überhaupt die ganze unvernünftige Natur, der ganze Inbegriff der Erscheinungen, also die sämmtlichen Gegenstände der Erfahrung, aus diesem Gesichtspunkte angesehen

*) Neues Organon, I. 54.

werden können, und dafs die Psychologie z. B. eben so die Mutter der eigentlichen Politik sei (der Kunst, die Menschen, in wie fern sie nicht nach Gesetzen der Freiheit handeln, seinen Absichten gemäfs zu lenken), wie die Kenntnifs der Electricität die Mutter der Blitzableiter.

In Ansehung derjenigen Wahrheiten, deren Erkenntnifs keinen praktischen Vortheil zu versprechen scheint, würde sich leicht zeigen lassen, dafs sie theils *mittelbar* einen Einfluls in das menschliche Thun haben, wenn gleich der Zusammenhang zwischen beiden, wegen der Menge von Mittelgliedern, nicht immer vor Augen liegt; und theils, dafs mit *jeder Vervollkommnung unsers Erkenntnifsvermögens* auch unsere *Besonnenheit* zunehme; in wie fern jeder neuerzeugte und jeder verdeutlichte Begriff eine Aufserung und Erhöhung unserer Selbstthätigkeit ist, und in wie fern er, da wir ihn jedesmal mit einem Zeichen verbinden, vermöge dessen wir ihn wieder hervorrufen können, die Sphäre unserer Spontaneität erweitert: dafs folglich mit dem Anwachse der Vorstellungen, welche wir unserer *Selbstmacht* unterworfen haben, auch ohne Rücksicht auf alle *physischen* Vortheile, die *Aufserungen* unsers moralischen Charakters, oder die *Erscheinungen der moralischen Freiheit* sich nothwendig vervielfältigen. Um aber nicht zu weitläuftig zu werden, berufe ich mich in

Ansehung des letztern Satzes nur auf die Erfahrung, dafs im allgemeinen ein Mensch von Geistesbildung zwar nicht *besser*, aber doch zur Verbergung seiner Leidenschaften und zur *Zurückhaltung* ihrer Ausbrüche geschickter ist, als Uncultivirte, die bei einem geringeren Grade von Herrschaft über ihre Vorstellungen und bei einer sehr eingeschränkten Zahl derselben, weit leichter von einer leidenschaftlichen Vorstellung überwältigt werden, und einer weit gröfsern moralischen Anstrengung bedürfen, um eben die äufsere Zucht und Ehrbarkeit zu beobachten, die der gebildete Mensch fast ohne Mühe behauptet.

Diese Erörterungen werden hoffentlich hinreichend seyn, um zu zeigen, dafs ich nicht ohne Grund oben behauptete: *Annäherung zur Unabhängigkeit von der physischen Natur sei der allgemeine Charakter jedes Fortschrittes in der menschlichen Entwickelung.* Begehrungsvermögen und Erkenntnifsvermögen sind die beiden Kräfte, durch deren Ausbildung der Mensch in seiner Vollkommenheit vorwärts schreitet, und von beiden glaub' ich gezeigt zu haben, dafs ihre Bahnen endlich an diesem gemeinschaftlichen Ziel zusammentreffen. Ich übergehe manche nicht unwichtig scheinende Bemerkung, die sich mir hiebei aufdringt, um noch ein Paar Worte von dem Werthe der *Erfindungen* zu

sagen, da ich es hier mit ihnen besonders zu thun habe.

Nach dem eben angeführten Resultat hat jede Erfindung einen desto höheren Werth, je mehr sie zu unsrer Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur in und aufser uns beiträgt: und die Erfahrung zeigt uns dabei, dafs jede wichtige Erfindung, so wie sie einerseits einen gewissen Grad von Ausbildung des Verstandes voraussetzt, zugleich in eben dem Verhältnisse, worin sie nach dem hier angegebenen Mafsstabe *wichtig* ist, auch einen vortheilhaften Rückflufs auf die fernere Entwickelung unserer geistigen Kräfte äufsert.

Unläugbar gehört, wenn man auf die Vermehrung menschlicher Unabhängigkeit Rücksicht nimmt, der *Ackerbau* unter die Erfindungen vom ersten Range. Ohne ihn stand der Mensch in dem niedrigsten Grade der Knechtschaft unter der Hand der Natur. Der Ertrag seiner Jagd, seines Fischfangs, seines Suchens nach wilden Früchten und Wurzeln, war ein Spiel des Zufalls, und folglich stand sein Leben von Tage zu Tage in diesem Spiele gewagt. Wenn er auch nicht in Gefahr zu verhungern gerieth; so war er doch wenigstens seines Unterhalts, der ersten Bedingung seines Daseyns, gar nicht gewifs. Aus dieser harten Sclaverei rifs er sich, als er die Hand an den Feldbau legte. Noth-

wendig gingen viele Erfahrungen, Übungen, und mechanische Kenntnisse vor dieser segenvollen Erfindung vorher. Man mufste physische Einsichten in die Natur des Erdreichs haben, ehe man die Behandlungsart desselben erfand, die seine Fruchtbarkeit vermehrt; ehe man überhaupt an die Möglichkeit einer solchen Vermehrung dachte; ehe man die Nothwendigkeit und die Vorschriften des Säens erkannte; ehe man die Pflanzen auswählte, die für Menschen und Vieh zur Speise dienen und aufbewahrt werden können; und ehe man auchnur hölzernes Ackergeräth verfertigen konnte. Was ist aber dieser Grad von Verstandesbildung, den die Erfindung des Ackerbaues *voraussetzt*, in Vergleich mit dem, den sie *erzeugte!* Die Unabhängigkeit, die der Mensch durch sie gewann, war der erste grofse Schritt zu seiner Herrschaft, die er von Tage zu Tage weiter ausbreitet. Durch den Ackerbau ward es möglich, dafs mehrere Menschen näher beisammen wohnen konnten, dafs nicht jede neue Familie in die verwildernde Wüste ausgestofsen werden durfte, dafs die Stimme der Natur und der Verwandschaft in immer zunehmenden geselligen Verhältnissen die Sittlichkeit weckte, dafs die vielfachere Gelegenheit zum schnelleren Austausch und zum rascheren Umlaufe menschlicher Vorstellungen fruchtbar an Berichtigungen und

neuen Verbindungen wurde. Durch den Ackerbau ward es erst möglich, dafs der menschliche Geist, nicht mehr von dem immerwährenden Gefühl seiner Bedürfnisse zur Erde gewaltsam hinabgezogen, einen freieren Schwung nehmen konnte. Seines Unterhalts versichert, fand er nun Mufse, sich dem Spiele seiner Vorstellungen zu überlassen, mit Entzücken zu dem Bewufstseyn seiner geistigen Kräfte zu gelangen, und dem Vergnügen an ihrer Thätigkeit einen Theil der Zeit zu widmen, der bisher von der quälenden Sorge für die Fristung seines Lebens gänzlich verschlungen war. Nur bei einem sichern Überflusse an Nahrungsmitteln in einer nicht gar zu kleinen Gesellschaft (eine Voraussetzung, die ohne Ackerbau keine Wirklichkeit haben kann) konnten sich Einige der Bemühung um ihren Unterhalt ganz entschlagen, um sich Versuchen zu überlassen, von denen sie neue Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens erwarteten, oder um ihrem Hange für die Speculation zu folgen. Nur unter eben dieser Voraussetzung konnte allmählig eine Absonderung der verschiedenen Stände und jene Vervollkommnung aller Wissenschaften, Künste, und Gewerbe entstehen, die in einem Lande unerreichbar ist, wo jedermann für alle seine Bedürfnisse selbst sorgt. Nur unter eben dieser Voraussetzung, die sich ohne den Ackerbau nicht

nicht denken läfst, konnte gegenseitiger Verkehr, Handel, kurz unsre ganze menschliche Cultur, so wie sie ist und werden kann, zum Vorschein kommen. Der Ackerbau ist also für die fernere Entwickelung des Verstandes in eben dem Grade wichtig, in welchem er zur Unabhängigkeit des Menschen von der Natur beigetragen hat.

Eben diefs, dafs eine Erfindung zu der fernern Entwickelung der Menschheit eben so sehr mitwirkt, als sie selbst durch den höhern Grad von Naturherrschaft, den sie uns gewährt, ein menschlicher Fortschritt in dieser Entwickelung ist, finden wir auch bestätigt, wenn wir uns an die Erfindung der Schifffahrt, des Magnets der Bearbeitung der Metalle u. s. w. erinnern.

Wie weit es das menschliche Geschlecht, durch immerwährende Vermehrung und Vervollkommnung seiner Erfindungen, in der Herrschaft über die Naturerscheinungen bringen könne, ist in der That gar nicht abzusehn. Zwar möchte ich die Vermuthung des *Doctor Price*, dieses so liebenswürdigen kosmopolitischen Enthusiasten, »dafs den Fortschritten der menschlichen Vernunft *nichts* unmöglich sei, und dafs »der Mensch endlich selbst über den *Tod* herrschen und sich Unsterblichkeit auf Erden verschaffen werde« für nichts mehr als für den lieblichen Traum einer durch die Gröfse ihres

Gegenstandes hingerissenen Phantasie erklären. Allein wenn man bedenkt, dafs sich der Mensch alle Elemente unterworfen, dafs er nicht ohne Glück ihre Zergliederung und Erzeugung versucht, dafs er die Gesetze des Himmels entdeckt hat, dafs er die Donnerkeile *Jupiters* durch Werkzeuge unschädlich zu machen weifs, wozu er den Stoff aus *Plutons* unterirdischen Reichen entlehnt, dafs er die drohende Scheidewand der Meere zwischen Welttheil und Welttheil zu einem bequemen Verbindungsmittel benutzt, dafs er Felsen nach seiner Willkür zersprengt, Berge ebnet und schafft, dafs er dem Ocean seinen Boden streitig macht, um Wohnungen darauf anzulegen; und dafs er sogar ein Mittel gefunden hat, den flüchtigen Gedanken zu fesseln, ihn seinen entferntesten Zeitgenossen und den spätesten Jahrhunderten noch mitzutheilen, und so die Scheidewand, die Raum und Zeit zwischen den Individuen unsers Geschlechts machen, grofsentheils zu vernichten: — so mufs man doch Anstand nehmen, der unendlich scheinenden göttlichen Kraft in unserm Innern irgend bestimmte Gränzen zu setzen, und für überhaupt unmöglich zu erklären, was wir bis jetzt noch nicht zu Stande gebracht haben.

Dieser Gedanke an die Wichtigkeit der Erfindungen, als menschlicher Schritte auf dem Wege

unsrer Bestimmung, und an die Unübersehbarkeit derselben beim Fortgange menschlicher Entwickelung, zeigt uns, dafs keine Erfindung für die Menschheit wichtiger seyn kann, als die Erfindung der *Erfindungskunst*. Jede einzelne Erfindung macht den Menschen von der Natur in irgend einem Punkte unabhängiger: so lange aber der Ursprung der Erfindungen selbst aufser dem Gebiete der menschlichen Selbstthätigkeit liegt und allein auf dem Zusammenflusse günstiger Umstände beruht; so lange ist unsre Unabhängigkeit selbst wieder abhängig von Naturursachen und wir üben nur eine Art von Lehnsherrschaft über ihre Erscheinungen, wobei wir uns nicht nur, wie billig, nach den in ihrem Gebiete üblichen Gesetzen richten, sondern deren Anfang wir auch, welches nicht seyn sollte, ihrer Gunst verdanken müssen. So bald wir uns im Besitze der Erfindungskunst befänden, wäre diese Oberherrschaft der Natur über den Menschen zerstört: wir dürften dann keine Belehnung über neue Theile ihres Gebiets von ihr *erwarten*, sondern könnten, mit den Waffen in der Hand, dieselben *erobern*, und *aus eigner Kraft* eine Provinz nach der andern siegreich in Besitz nehmen.

Alle *einzelnen Erfindungen*, so bedeutend sie auch seyn mögen, sind daher nur bloſse Einschränkungen der Naturherrschaft über den

Menschen, die wir, so lange sie nicht ohne ihre Zustimmung erhalten werden können, als bloſse *Begünstigungen* anzusehen haben. Hätten wir aber eine *Erfindungskunst;* so beſäſsen wir gleichsam eine *Constitution*, die uns eine immer wachsende Freiheit, selbst wider den Willen der Regentinn, zusicherte, und wodurch der Zuwachs unserer Macht nicht mehr *Begünstigung*, sondern *rechtmäſsig erworbenes Eigenthum wäre.* Erst durch die *Erfindungskunst* wird uns ein immerwährender Fortschritt zu unserer physischen Unabhängigkeit *unumstöſslich verbürgt*: und der Urheber derselben ragt also eben so sehr über alle übrigen Erfinder hervor, wie *Lykurg*, der einen unerschütterlichen Grund zur allgemeinen Freiheit aller seiner Bürger legte, über den *Trabanten*, durch welchen ein Morgenländischer Despot seinen Unterthanen eine Erlassung der Kopfsteuer, oder sonst eine *Gnade* ankündigt.

Dieſs war der hohe Preis, nach welchem *Baco* rang. Sein groſser Geist umfaſste das ganze Gebiet des menschlichen Wissens zu seiner Zeit, und durchdrang mit einem erstaunlichen Tiefsinn die düstern Wege, auf welchen man dazu gelangt war. Er entwarf eine treue Karte aller damaligen Kenntnisse, und bemerkte darauf eine Menge von wüsten und unbekannten Gegenden, die bloſs darum so lange vergebens auf einen betriebsamen Anbauer gehofft hatten,

weil sie theils nur das Auge dessen entdecken konnte, der nicht auf dem einzelnen Flecke, worauf ihn das Schicksal setzte, mit seinem Blicke haftete, sondern die Gestalt aller Welttheile und aller Länder im Ganzen übersah; und theils, weil man sich bis dahin immer auf's Gerathewohl zerstreuet hatte, ohne bestimmten Weg und ohne Wegweiser; so dafs man, wenn man auch durch die reizendsten Beschreibungen eines unbekannten Landes begierig nach seiner Entdeckung ward, doch nicht wufste, wie man dahin gelangen sollte. Kaum hatte *Baco* diese traurige Lage der Menschheit wahrgenommen; so entschlofs er sich auch, den längst schon nothwendigen Dienst eines Wegweisers zu übernehmen, die verschiedenen Wege, auf welchen man bisher zur Wahrheit gelangt war, oder zu ihr zu kommen versucht hatte, alle zu prüfen, die Gefahren und Unsicherheiten eines jeden aufzudecken, und eine neue, zuverlässige und gerade Bahn zu den grofsen Reichthümern, die wir noch aus dem Schoofse der Natur schöpfen können, seinen Mitmenschen vorzuzeichnen.

Das *Neue Organon* ist das Resultat dieses rühmlichen Entschlusses. Die Wichtigkeit des Unternehmens würde Ruhm genug für seinen Urheber seyn, wenn auch diefs Werk weniger vortrefflich wäre; allein jedermann, der solch eine Arbeit zu würdigen weifs, gesteht ihm zu,

dafs es eine reiche und grofsentheils noch nicht genug benutzte Fundgrube von scharfsinnigen, tiefgedachten und lehrreichen Beobachtungen, Anmerkungen und Winken, und dafs es, wenn es gleich den erhabenen Absichten seines grofsen Verfassers nicht vollkommen entspricht, für einen jeden, dem das Fortrücken der Wissenschaften, und die davon abhängige Vervollkommnung unserer Gattung, am Herzen liegt, von nicht geringer Erheblichkeit und von bedeutendem Nutzen ist.

Aufser diesem unbestrittenen Werthe, der für die Denker aller Zeiten unveränderlich ist, scheint mir dieſs Werk durch die jetzige Lage der Wissenschaften, und der Philosophie insonderheit, noch ein anderes doppeltes Interesse zu bekommen.

Man möchte sich wundern, dafs die augenscheinlichen Vortheile, welche *Bacons* Methode verspricht, dieselbe nicht längst in allen Erfahrungswissenschaften so einheimisch gemacht haben, dafs das *Neue Organon* nach dem Verlaufe von mehr, als anderthalb Jahrhunderten (die erste Ausgabe ist von 1620) wegen des allgemeinen Gebrauchs, den man schon davon gemacht hätte, jetzt für völlig entbehrlich gehalten werden könnte. Allein aufser andern Gründen, die eine allgemeine Anwendung der darin enthaltenen Vorschriften gehindert haben mögen, mufs

besonders der Hang, den alle vorzüglichen Denker, für die es doch hauptsächlich geschrieben ist, bisher für die Metaphysik haben mufsten, dem Gedeihen so nüchterner Grundsätze sehr schädlich geworden seyn.

Die Vernunft des Menschen reifst ihn unaufhörlich von der Sinnenwelt, so veste Bande ihn auch an sie fesseln, zu dem Gebiet des Übersinnlichen fort. Anstatt seine *Erkenntnifs* nach bestem Vermögen zu erweitern, wo er diese Erweiterung unbezweifelt hoffen kann, flattert er im leeren Raume des Übersinnlichen umher, und ergötzt sich an der süfsen Täuschung, dafs die Feenpaläste, die sein eigner Geist *geschaffen* hat, nicht minder wirklich wären, als wenn er sie nur *entdeckt* hätte, und bekümmert sich wenig darum, mit wie geringem Rechte er seine gepriesenen Eroberungen in einer andern Welt besitzt. Anstatt nach bestem Gewissen zu *handeln*, fühlt er sich unwiderstehlich gedrungen, den ersten Grund seiner Pflichten, nebst dem ursprünglichen Gesetze seines Wollens, zu entdecken und seine Handlungen in ein System zu bringen. Anstatt sich über die Unfälle dieses Lebens, so gut er's vermag, zu trösten, und seine Ruhe in der Zufriedenheit mit sich selbst zu suchen, brütet er mancherlei fröhliche und schreckliche Träume über ein künftiges Leben aus, um dort Ersatz für seine ge-

genwärtigen Leiden zu finden und sich die verwickelten Schicksale der Welt durch eine dereinstige Erfüllung aller Gerechtigkeit zu erklären. Man kann nicht läugnen, dafs alle diese Angelegenheiten aufs wärmste dem Menschen am Herzen liegen: man kann ihm, so bald man den wahren Grund seiner Strebsamkeit nach ihnen entdeckt hat, nicht einmal mit Recht einen Vorwurf darüber machen: aber eben so wenig kann man in Abrede seyn, dafs dieses Emporstreben in die *Lüfte* seine besten Kräfte vergebens verzehrte; dafs es ihn oft, wenn er sich ja nachher überzeugte, er habe die Wolke statt der Juno umarmt, von *allem* ernstlichen Untersuchen auch da zurückschreckte, wo eine sichere Ausbeute sein Lohn gewesen wäre; dafs es ihn dann verleitete, alles für unnütze Grübelei zu achten, was er nicht *unmittelbar* mit Handen *greifen* konnte; dafs es ihn alsdann geneigt machte, das was *ist*, für die einzige Regel dessen zu erklären, was seyn *soll*, *alle Wahrheit* für ein Hirngespinst oder für das Geschenk des blofsen Zufalls — ein blindes Hineingreifen in alle Systeme, um sich das behaglichste und scheinbarste auszuwählen, noch für das untrüglichste Mittel sie zu finden — und ein tiefes, speculatives Forschen nach ihren ersten Gründen, um uns ihren Besitz auf ewig zu sichern, für das aben-

teuerlichste Unterfangen eines *Ritters von Manche* zu halten.

Zwar gibt man schon dem *Sokrates* den schönen Lobspruch, »er habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde gerufen,«, und man kann ihm denselben nicht versagen, wenn man dieses grofse *Verdienst* aus dem *moralischen* Gesichtspunkte ansieht, wo *alles Verdienstliche* auf dem bloßen ernstlichen *guten Willen* beruht. Will man ihn aber menschlicher Weise nach *Thaten* beurtheilen; so mufs man zugestehn, dafs ihm diese rühmliche Absicht sehr fehlgeschlagen sei: denn sein unmittelbarer Schüler, *Plato*, verlor sich schon wieder eben so sehr, wie irgend einer seiner Vorgänger, in den anziehenden Gefilden des Überirdischen. Auch konnt' es nicht anders seyn, da dieses Streben tief in dem Wesen des Menschen gegründet ist, da *Sokrates*, um die Menschheit davon abzuhalten, nicht viel mehr als eine bloße *Warnung* geben konnte; ja, da er selbst, die Begriffe von Gutem und Bösem, von Tugend und Laster, von Gerechtigkeit und Pflicht, gleichfalls von einer übersinnlichen Idee außer dem Menschen, von den *Göttern* ableitete.

Zu einer gänzlichen Ausrottung dieses Erbfehlers der menschlichen Vernunft würde nichts geringeres gehören, als dafs man ihr theils, durch eine befriedigende Antwort auf die grofsen Fragen,

die sie beständig über die Sinnenwelt hinaustreiben, den *Reitz* zu jedem angeblichen Ausfluge dieser Art zu mindern wüfste, und ihr theils einen über alle Einwendungen erhabenen Beweis darüber führte, dafs alle dergleichen Versuche schlechterdings *vergeblich* seyn *müssen*. Hätte man auf solche Weise ihren *Antrieb* zu unnützen Wanderungen geschwächt, und ihr zugleich die *Flügel* so *beschnitten*, dafs sie alle Hoffnungen zu einem übersinnlichen Besitz aufzugeben sich entschliefsen müfste; so dürften wir nicht länger besorgen, dafs wir und jeder unserer Nachkommen anfangs sämmtlich, wie *Robinson*, in den weiten Ocean hineinsteuern müfsten, und nur erst nach einem harten Kampf mit vielen Gefahren zu Wasser und zu Lande, und nach einer auf wüsten Inseln zugebrachten Hälfte unsers Lebens, die Weisheit der bekannten Vorschrift einsehen lernen konnten: »bleib daheim und nähre dich redlich!«

Diese schwierigen Bedingungen, ohne deren Erfüllung man zwar die Philosophie auf die Erde *rufen*, aber nicht sie daselbst *festzuhalten* hoffen kann, glaubt ein beträchtlicher Theil der heutigen Weltweisen durch die *neueste Philosophie* erfüllt. Die wichtigen und unvermeidlichen Fragen: was kann ich wissen? was soll ich thun? was darf ich hoffen? sind für dieselben entweder in den Werken des *Königsbergischen*

Philosophen schon zu ihrer völligen Befriedigung beantwortet; oder sie glauben sich wenigstens durch dieselben in den Stand gesetzt, genugthuend darauf antworten zu können. Selbst ein grofser Theil ihrer Gegner gesteht, dafs durch manche wichtige Bemerkungen, durch scharfsinnige Bestimmungen, durch neue, oder doch glücklich wieder hervorgezogene Gesichtspunkte, die endliche Beantwortung um vieles gefördert worden ist: und auch diejenigen, die am allerungünstigsten von dem neuen System urtheilen, scheinen nur desto gewisser davon überzeugt zu zu seyn, dafs sie, durch ihre Widerlegung der so spitzfindigen *Kantischen* Sophismen, ihren eignen Meinungen über diese grofsen Gegenstände einen für alle Ewigkeiten sicheren Triumph verschafft haben. Die Gährung zwischen allen Parteien läfst den kalten Beobachter hoffen, dafs die grofsen Angelegenheiten, worauf es hier ankommt, wenigstens der Entscheidung näher gebracht werden müssen, und dafs der immer gleiche Eifer aller Theilnehmer des Streites vielleicht einen baldigen Frieden unter den Selbstdenkern verkündige, wobei ein jeder nur noch die vortheilhaftesten Bedingungen für sein System zu erringen sucht.

Sehr weit bin ich von der Anmafsung entfernt, vor dem Ausgange des Streites die dereinstigen Friedensartikel schon bestimmen

zu wollen: am wenigsten möcht' ich das *hier*, wo es mir an Raum zur Auseinandersetzung meiner Gründe gebricht. Indessen glaube ich doch, nach der jetzigen Lage des Streits — und das um so zuversichtlicher, da sich hier weniger als in andern Kriegen ein schleuniger Glückswechsel und ein plötzlicher Verlust eroberter Provinzen erwarten läfst — so viel, ohne sonderliche Gefahr, meine Prophezeiung durch den Erfolg widerlegt zu sehn, schon vorhersagen zu können: dafs bei dem endlichen Verein der Selbstdenker alle Ansprüche an *Erkenntnifs* jenseits der Erfahrungsgränzen *durch bloſse Vernunft*, für null und nichtig erklärt werden müssen, und dafs alle Parteien, sogleich nach diesem längst ersehnten Frieden, darauf bedacht seyn werden, die während der Kriegsunruhen verödeten Provinzen der Erfahrung, mit dem gröfsten Fleifse und durch die zweckmäfsigsten Mafsregeln, in höhere Aufnahme zu bringen.

Sollte sich aber der Friede, welches auch eben nicht ganz unwahrscheinlich ist, noch länger verzögern; so halte ich doch einen vorläufigen Waffenstillstand für möglich, worin man übereinkäme: dafs diejenige Partei, die im Besitze von der Kenntnifs der *Dinge an sich* und von *übersinnlicher Vernunfterkenntnifs* zu seyn behauptet, immerfort nach Erweiterung derselben streben möge, und dafs die *kritische* Par-

tei dagegen die *Erfahrungserkenntnisse* zu ,vervollkommnen suche; wobei aber beiden Mächten unbenommen bleiben müfste, auch an Verbesserung ihrer inneren Verfassung nach allen Kräften zu arbeiten, während die eine innerhalb und die andere aufserhalb der Sinnenwelt auf neue Eroberungen ausginge. Es würde sich dann mit der Zeit nothwendig zeigen müssen, welche von ihnen den besten Theil erwählt habe.

Diese Betrachtungen lassen mich hoffen, dafs den Wissenschaften eine neue und, wenn ich nicht irre, sehr wohlthätige Revolution bevorstehe, wodurch der menschliche Geist, entweder in allen denen, die ein vorzügliches Mafs davon besitzen, oder wenigstens in einem nicht unbeträchtlichen Theile derselben, eine vestere Richtung auf die *Erfahrung* erhalten, und so in seiner eignen Entwickelung, und im Erwerbe der Unabhängigkeit unsers Geschlechts von der Natur, gröfsere und merklichere Fortschritte machen werde, als bisher geschehen konnte, da er unaufhörlich durch die unüberhörbare Stimme seiner wesentlichsten Bedürfnisse in diesem Geschäfte gestört werden mufste. Wenn ich mir gleich nicht damit schmeicheln darf, diese Revolution durch eine Verbreitung der Gedanken *Bacons* über die Wichtigkeit und Nothwendigkeit derselben, über die Hülfsmittel, die er dabei angibt, und über den Weg, den er dazu vor-

schreibt, beschleunigen zu können: so hoffe ich doch, dafs *Bacons* Vorschläge bei dem Anfange derselben weder unwillkommen noch unnütz seyn werden; da seine *Inductionsmethode*, ob sie gleich noch einer gröfsern Vervollkommnung fähig seyn mag, wie er selbst nicht leugnet, nach meiner Überzeugung das einzig mögliche Mittel abgibt, wie wir in der Naturkenntnifs vesten Fufs fassen können; und da der grofse Urheber des kritischen Systems selbst öfter daran erinnert, dafs wir, nur durch eine sorgfältige *Beobachtung* und *Vergleichung* der Naturerscheinungen, jene *besondern Naturgesetze* entdecken können, die bei Erforschung und Benutzung der Natur von der gröfsten Erheblichkeit sind, und sich aus den allgemeinsten, durch das Wesen unsers Verstandes bestimmten, Gesetzen keinesweges herleiten lassen, ob sie gleich denselben niemals widersprechen können.

Diesen Vortheil aber, den ich mir von der Erinnerung an die *Baconische* Methode für die Vervollkommnung der Erfindungskunst überhaupt verspreche — so bald sich die menschliche Aufmerksamkeit, wie es mir nächstens erfolgen zu müssen scheint, nach dieser Seite lenket — mufs ich vorzüglich von dem *zweiten Theil* des *Neuen Organons* erwarten. Indessen scheint mir der erste, welcher jetzt erscheint, wieder in einer andern Rücksicht eine besondere, nicht

minder wichtige Beziehung auf die dermalige Lage der Wissenschaften zu haben, vermöge deren ich mir gerade jetzt einen gröfseren Vortheil von ihm verspreche, als ich zu einer andern *Zeit* hoffen würde.

Man kann ohne sonderlichen Scharfsinn eine Menge von Ähnlichkeiten zwischen *Baco* und *Kant* bemerken. Beide haben laute Unzufriedenheit über den Zustand bezeigt, worin sie die Philosophie vorfanden: beide haben Vorschläge zur Verbesserung desselben gethan: beide haben allen vormaligen philosophischen Systemen Unhaltbarkeit und Unfruchtbarkeit vorgeworfen: beide haben die Hoffnung, durch „*reine Vernunft*„ oder, wie *Baco* sich ausdruckt, durch den bloſsen *Syllogismus*, zu irgend einer *Erkenntnifs* zu gelangen, für eine Chimäre erklärt: beide haben den Vorschriften der *Logik* die Hinlänglichkeit zur Hervorbringung objectiver Behauptungen abgesprochen: beide haben dieser Wissenschaft nichts weiter zugestanden, als daſs ihre Regeln, so fern sie allgemeine und nothwendige Regeln des Denkens sind, zum Prüfstein für die *formale* Wahrheit dienen, daſs die Übereinstimmung mit denselben eine *unerlaſsliche Bedingung* aller Wahrheit sei, weil der Verstand, bei jedem Verstoſs gegen diese Regeln, sich selbst widerstreitet: beide sind darauf bestanden, daſs man den *Inhalt* jeder Erkenntniſs an-

derswoher suchen, und auf andern Wegen seine Richtigkeit prüfen müsse: beide haben behauptet, dafs der *sämmtliche Stoff* aller menschlichen *Erkenntnifs* nur in der *Erfahrung* zu finden sei: beide sträuben sich dagegen, ihre neuen Behauptungen, wodurch sie die alten über den Haufen zu werfen suchen, nach eben diesen angegriffenen für falsch erklärten Grundsätzen, beurtheilt zu sehn: beide haben den Vorwurf der Dunkelheit und wohl gar der Inconsequenz erdulden müssen, weil es ihnen unmöglich war, durch den Schlag einer Zauberruthe die Begriffe ihrer Leser zu verwandeln und sie daran zu hindern, dafs sie nicht in alle Worte, so genau auch ihre veränderte Bedeutung bestimmt seyn mochte, den bisher gewohnten Sinn hineinlegen, und mit den neugemachten nicht einen andern als den wahren neuen Begriff, ohne Verminderung, Vermehrung oder Verfälschung eines einzigen seiner Merkmale, verbinden: beide haben ein zahlreiches Heer von Vorurtheilen gegen sich gerüstet gefunden, die ihre Meinungen mifsverstanden, verdreht, als gefährlich ausgeschrieen und durch allerlei Mittel ihren Eingang erschwert haben. — — Wegen aller dieser Aehnlichkeiten, die sich sehr leicht noch weiter fortführen liefsen, scheint mir die Bekanntschaft mit *Bacons Organon* durch die jetzige Lage der kritischen Philosophie noch besonders nützlich.

Alle

Alle die Sätze, worin *Baco* mit *Kant* übereinstimmt, erscheinen hier in einem andern Zusammenhange: manches Gemüth kann daher zur Aufnahme derselben vorbereitet werden, indem sie durch dieses Zeugnifs eines früheren Vorläufers das gefährliche und verdächtige Ansehen von Neuerungen verlieren: manchem kann dadurch die Unentbehrlichkeit einer Reformation in der Philosophie gewisser werden und dadurch kann der Entschluss in ihm entstehn, die neue Lehre wenigstens nicht ungeprüft, zu verdammen: mancher wird vielleicht Vorurtheile, die er gegen *Kant* fafste, durch den *Baco* schon widerlegt finden. Die Vergleichung beider Systeme wird für diejenigen, die in den Geist der neueren Philosophie schon mehr eingedrungen sind, eben so angenehm als belehrend seyn. Was aber für mich bei weitem das wichtigste ist; so werden *alle Parteien* in diesem ersten Theile des *Neuen Organon*, durch Enthüllung und Widerlegung der mancherlei Vorurtheile, welche der Wahrheit den Zugang verwehren, eine sehr nachdrückliche Aufforderung erhalten, bei ihren Untersuchungen und bei der Bekanntmachung derselben, unermüdeten und unüberwindlichen Eifer, mit einer ruhigen und gegen sich selbst stets mifstrauischen Gemüthsstimmung zu vereinigen. Es ist Pflicht, die Wahrheit über alles zu lieben, keine Mühe

bei ihrer Erforschung, kein Leiden bei ihrer Verbreitung zu scheuen: es ist eine tadelhafte Gleichgültigkeit, sich nicht um sie zu bekümmern, und seine Trägheit mit dem schalen Argumente zu entschuldigen, sie lasse sich doch nicht entdecken, oder jedermann befinde sich ohnehin schon in ihrem Besitz, in jeder menschlichen Behauptung sei Wahrheit und Irrthum so innig vermischt, dafs ihre Scheidung unsre Kraft übersteige, oder nicht der Mühe verlohne: allein, so gerecht und pflichtmäfsig unsre höchste Anstrengung um sie seyn mag, niemals mufs sie in Leidenschaft ausarten. Bei der innigsten Wärme für die *Wahrheit* müssen wir uns stets erinnern, dafs das, was wir vortragen, nur *unsre persönliche Überzeugung* bleibt, dafs es *unsre* Lehren, und nicht immer die Lehren der *Wahrheit* sind, für welche wir glühen. Wir müssen unser eignes Selbst, wir müssen alle Rücksicht auf *Personen* von uns entfernen, um mit ganzer Seele an der ehrwürdigen *Sache* zu hangen. Wir sind verbunden, bei unsern Gegnern den lautersten Eifer für die Wahrheit, vereinigt mit Kenntnifs und Scharfsinn, anzunehmen, in uns selbst Mifstrauen zu setzen, wenn wir das Gegentheil zu finden glauben, und stets zu bedenken, dafs wir vielleicht die Waffen gegen die Wahrheit führen, wo wir uns noch so sicher dunken, nur den Irrthum zu bekämpfen. Lei-

denschaftlichkeit verwirrt unsern eignen Blick, und setzt auch Andre in Gefahr, die nöthige, Unparteilichkeit des Forschens zu verlieren. Die Wahrheit, die für das Heil der Menschheit nicht früh genug enthüllt und anerkannt werden kann, wird so *in Ungerechtigkeit aufgehalten*: wir zürnen auf die Übel, die der Irrthum hervorbringt, und lassen uns von diesem Zorne hinreifsen, ihre Dauer zu verlängern.

Diese Betrachtungen sind mir beim Lesen des *Baco* oft so unwiderstehlich aufgedrungen worden, dafs ich sie zuversichtlich als eine nothwendige Folge davon ansehen kann. Sie scheinen mir äufserst wichtig, und die Ausübung dieser Vorschriften ist, wie uns eine Menge von Beispielen zeigt, noch so wenig allgemein, und, in wie fern ich nach meinem individuellen Gefühl urtheilen darf, auch so wenig leicht, dafs jede Erinnerung daran, selbst bei denen nicht überflüfsig seyn dürfte, die sich schon längst und mit dem meisten Glücke bemüht haben, die Kälte der Prüfung stets mit dem Feuer für die Wahrheit zu vereinigen. Es würde mir daher für den geringen Antheil, den ich an diesem Werke habe, eine mehr als hinreichende Belohnung seyn, wenn ich mir schmeicheln dürfte, zur Verbreitung einer milden Gesinnung unter den Freunden der Wahrheit und zu jener Eintracht des Herzens, ohne welche niemals

eine Vereinigung in Lehrsätzen zu hoffen ist, auch nur das geringste durch diese Arbeit beigetragen zu haben.

Doch genug von den Vortheilen, die ich mir von einer allgemeinen Bekanntschaft mit *Bacons Organon* verspreche! Schon mufs ich den Vorwurf besorgen, den man nicht ohne Grund manchem Philologen macht, dafs er, um sich für die Mühe zu entschädigen, die ihm das Studium seines Werkes verursacht hat, alle Schätze der Weisheit darin gefunden zu haben wähnt; und ich selbst vermag freilich nicht darüber zu urtheilen, in wie fern dieser Vorwurf hier gegründet seyn möchte. Sollte ich ihn aber nicht in gar zu hohem Mafse verdient haben; so glaube ich durch alles bisherige das Unternehmen dieser Übersetzung überflüfsig gerechtfertigt. Die Übersetzung selbst würd' ich mit ruhiger Resignation dem Urtheil der Kenner unterwerfen, wenn mich nicht die Gerechtigkeit gegen Andre und gegen mich selbst zwänge, noch ein Paar Worte darüber zu verlieren.

Schon vor drei Jahren etwa sprach mein Freund Herr Salomo Maimon mit mir über die Nützlichkeit einer mit Anmerkungen versehenen Übersetzung des *Neuen Organon*. Wir waren darüber völlig einig; erkannten aber auch die grofsen Schwierigkeiten einer solchen Arbeit. Da wir indessen keine Hoffnung hatten,

durch unsern bloſsen guten Wunsch irgend einen, mit den zu diesem Geschäfte erforderlichen Kräften und Geschicklichkeiten reichlicher versehenen Mann, erwecken zu können; so entschlossen wir uns, lieber nach unserm besten Vermögen ein schweres und nützliches Unternehmen, wenn auch nicht ganz glücklich, zu Stande zu bringen, als es, aus Mifstrauen in unsere Kräfte, dem Zufalle zu überlassen, ob sich irgend einmahl jemand dazu finden würde. Diesem Entschlusse zufolge übersetzte ich gleich damals die Vorrede zur grofsen Instauration und einen Theil der Vorrede zum neuen Organon. Bei dieser Arbeit wurden mir die Gedanken über die Schwierigkeiten des Übersetzens oft nur gar zu lebendig, die einer unserer vortrefflichsten Meister dieser Kunst so schön auseinandersetzt, *) so wie ich in *Hume's* Klagen über die Dunkelheiten und Unbestimmtheiten in *Bacons* Schreibart sehr herzlich einstimmte; indessen gab ich mir so viel Mühe bei dieser Arbeit, bis ich, ohne mit mir zufrieden zu seyn, doch daran verzweifelte, sie besser machen zu können. Zerstreuungen und anderweitige Beschäftigungen hinderten meinen Freund und mich an

*) Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drei Büchern aus dem Lateinischen des Cicero, übersetzt von Christian Garve. Neue Ausgabe in der Vorrede.

der Fortsetzung dieses Unternehmens. Auch nachdem wir uns im Anfange des vorigen Jahres aufs neue dazu entschlossen hatten, wäre es wahrscheinlich noch nicht so bald, und ganz gewifs nicht so gut, zu Stande gekommen, wenn nicht mein Freund Treichel die Güte für mich gehabt hätte, es mir gröfstentheils abzunehmen. Seine Bescheidenheit würde mir schlechten Dank dafür wissen, wenn ich hier seinen Talenten und seiner Geschicklichkeit eine Lobrede halten wollte; ich schränke mich daher auf blofse Thatsachen ein. Nachdem er seine Übersetzung mit unbeschreiblichem Fleifse gemacht hatte, gingen wir beide, und sehr oft noch in Herrn Maimon's Gesellschaft, Stück vor Stück dieselbe durch, wählten unter den mancherlei Übersetzungen die er aufgezeichnet hatte und unter den Vorschlägen, die dabei entstanden, was nach unserer Meinung dem Gedanken des Verfassers und, wenn wir über diesen in's Reine waren, dem Genius unserer Sprache am angemessensten schien. Gewöhnlich wichen wir in unsern Erklärungen nur in dem Mehr oder Weniger, was in einem Ausdrucke liegen sollte, von einander ab; doch gab es auch Stellen (mag man auch diefs Bekenntnifs für einen entscheidenden Beweis von grober Unwissenheit ansehn!) worin jeder von uns dreien einen *verschiedenen* und mit der Auslegung der

beiden übrigen unvereinbaren Sinn fand, und wo wir dann alle Kunstgriffe der Hermeneutik aufboten, um die Wahrheit herauszufinden, und mit einem sehr innigen Vergnügen halbe und ganze Stunden zubrachten, um durch fortgesetzte Zergliederung der Baconischen Worte und unserer Gedanken einander näher an's Ziel zu bringen. Damit man aber nicht etwa meine Fehler einem andern zurechnet, mufs ich noch hinzusetzen, dafs mir bei der Übersetzung, eben so wie Herrn Maimon bei seinen Anmerkungen, an deren Inhalt ich nicht den geringsten Anspruch habe, das Urtheil zur letzten Instanz überlassen blieb, und dafs ich die Übersetzung meines Freundes, nachdem wir sie durch dieses Fegefeuer hatten gehen lassen, mit dem *Baco* in der Hand, noch einmal abschrieb, um allenthalben die Gleichförmigkeit der Schreibart zu erhalten, die ein Übersetzer um desto weniger behaupten kann, je mehr er sich anstrengt, bei jeder einzelnen Stelle von dem Gedanken des Verfassers nichts verlieren zu wollen. Wahrscheinlich habe ich oft unter den vorgeschlagenen Übersetzungen nicht die beste Wahl getroffen: nicht selten mag ich wegen einer leichteren Wendung oder zur Vermeidung eines Übellauts, etwas von der Richtigkeit aufgeopfert haben: und eben so oft hätte ich vielleicht mehr davon aufopfern sollen, um den Verfasser mehr

zu *verdeutschen* als zu *übersetzen*. Man wird indessen der *gegründeten* Klagen gegen mich so viele haben, dafs ich wegen des letzteren Punktes noch wohl hinzusetzen darf: die Grundsätze, die mich bei dieser Übersetzung leiteten, die man aber freilich noch bestreiten kann, hätten mich oft gehindert, mehr für den *Geschmack* meiner deutschen Leser zu sorgen, wo ich es nicht ohne Verletzung der *Treue* vermochte. *Baco* gehört zu den Schriftstellern, deren Schreibart sehr viel *charakteristisches* hat, und ich wünschte, ihn meinen Lesern, so weit ich es im Stande war, gerade so zu zeigen, wie er ist. Defshalb macht' ich's mir zur Pflicht, von seiner Originalität *nichts mehr* aufzuopfern, als was ich mit dem Geiste unserer Sprache *durchaus unverträglich* glaubte, wenn mir gleich eine etwas gröfsere Freiheit gegen das Urbild meine Arbeit um vieles erleichtern konnte. Ich dachte mir eine Mittellinie zwischen *Treue* und *Lesbarkeit*, nach welcher ich immerfort strebte: in wie fern ich sie richtig gezogen habe, in wie fern ich von meiner eignen Zeichnung abgewichen bin, darüber erwart' ich Urtheil und Belehrung.

Doch genug von der Übersetzung! Die zu diesem ersten Bande gehörigen *Anmerkungen* des Herrn Maimon, die theils erläuternd, theils erweiternd seyn sollen, fanden wir rath-

sam, bis zum zweiten Bande aufzuschieben, da seine Übersicht der Geschichte philosophischer und mathematischer Entdeckungen, welche denselben zur Einleitung dient, nebst unsern beiden Vorreden so vielen Raum einzunehmen drohen, dafs ohne diese Anordnung die Stärke beider Bände zu ungleich geworden wäre.

Um indessen *Bacons* Werk so nützlich und lesbar zu machen, als in meinen Kräften steht, scheint es mir nicht undienlich, hier einen kurzen Abrifs von dem Inhalte dieses ersten Theils voranzuschicken, damit man an demselben einen Faden habe, wodurch man den Zusammenhang des Ganzen und aller einzelnen Abschnitte leicht *auffassen und übersehen* könne.

Mir scheint dieses erste Buch des Neuen Organon in vier Hauptabschnitte zu zerfallen,

1) Einleitung § 1 — 9.

2) Allgemeine Angabe des Unterschiedes zwischen allen vorigen und zwischen der *Baconischen* Methode zur Erweiterung unserer Kenntnisse. §. 10 — 37.

3) Widerlegung der Vorurtheile. §. 38 — 114.

4) Einige Anmerkungen, wodurch die Leser dieses Werkes in den rechten Standpunkt gesetzt werden sollen. §. 115 — 130.

I. Einleitung. §. 1 — 9.

Die Einsicht und Wirksamkeit des Menschen hängt ganz von seinen Beobachtungen und Versuchen über die Natur ab. §. 1.

Bei beiden bedarf er mechanischer und geistiger Hülfsmittel. §. 2.

Die Macht des Menschen wird durch das Mafs seiner Einsichten bestimmt. §. 3.

Der Mensch vermag nichts, als Verbindung und Trennung der Naturkörper. §. 4.

Diejenigen, welche die Natur nach ihren Absichten zu leiten suchen, vermögen nicht viel. §. 5.

Neue Verbesserung der Methode kann diesem Mangel abhelfen. §. 6.

Die Producte der Wissenschaften und Künste sind in der That bei weitem nicht so zahlreich, als sie scheinen. §. 7.

Dennoch verdanken sie ihren Ursprung mehr dem Zufall als der Einsicht. §. 8.

Diese Übel rühren blofs daher, dafs wir die *Hülfsmittel für unsern Geist* vernachlässigen. §. 9.

II. *Allgemeine Angabe des Unterschiedes zwischen der* Baconischen *und zwischen den sonst gebräuchlichen Methoden zur Erweiterung der menschlichen Erkenntnifs.* §. 10 — 37.

Weder die sich selbst überlassenen Sinne, noch der blofse Verstand, noch die Logik und

der Syllogismus sind zur Erweiterung unserer Erkenntnifs tauglich. §. 10 — 14.

Unsere Begriffe sind mangelhaft und unrichtig. §. 15. 16.

Wir übereilen uns bei Vestsetzung der Grundsätze. §. 17.

Man mufs eine bessere Methode zur Erforschung der Wahrheit in Gang bringen. §. 18.

Es gibt zur Erfindung der Wahrheit zwei Wege. §. 19.

Der erstere ist der gewöhnlichere. §. 20.

Der zweite wird zuweilen, aber nicht anhaltend genug, versucht. §. 21.

Ähnlichkeit und Unterschied beider Wege. §. 22.

Unbrauchbarkeit des erstern. §. 23 — 25.

Man kann ihn die *Anticipation*, so wie den zweiten die *Interpretation* der Natur nennen. §. 26.

Die Anticipationen erhalten leichter Beifall. §. 27. — 29.

Sie können aber nimmermehr zu grofsen Fortschritten in den Wissenschaften führen. §. 30. 31.

Diese Behauptung ist der Ehre der Alten gar nicht nachtheilig. §. 32.

Die neue Methode darf keinesweges nach der Anticipationsmethode beurtheilt werden. §. 33.

Schwierigkeiten bei dem Vortrage neuer Wahrheiten. §. 34.

Der Verf. wünscht vorbereitete Gemüther zu finden, da man mit entgegengesetzten Principien einander nicht widerlegen kann. §. 35.

Die Leser müssen sich einige Verläugnung ihrer bisherigen Begriffe gefallen lassen. §. 36.

Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen den Behauptungen *Bacons* und der Skeptiker. §. 37.

III. *Widerlegung der Vorurtheile.* §. 38 — 115.

Die Vorurtheile erschweren der Wahrheit den Zugang, und würden sie auch nach ihrer Entdeckung wieder ersticken, wenn man sich nicht gegen sie verwahrt. §. 38.

1. *Anzeige der Vorurtheile.*

Es giebt ihrer *vier* Arten §. 39.

Sie können allein durch die Ableitung *) der Begriffe und Grundsätze aus einer richtigen Induction vertilgt werden; doch ist auch ihre bloße Anzeige schon vortheilhaft. §. 40.

2. *Erklärung der verschiedenen Arten von Vorurtheilen.*

*) Statt *Abtheilung*, wie es durch einen Druckfehler heißt, bitte ich in diesem Paragraphen *Ableitung* zu lesen.

a. Vorurtheile der *Gattung* (der Zunft) die in der *menschlichen Natur* gegründet sind. §. 41.

b) Vorurtheile des *Standpuncts* (der Höhle) oder *einzelner* Menschen. §. 41.

c) Vorurtheile der *Gesellschaft* (des Marktes) aus dem unrichtigen und unbestimmten Gebrauch der Worte im *menschlichen Verkehr.* §. 43.

d) Vorurtheile der *Bühne,* oder der philosophischen Schauspiele, die man vor dem Publicum aufführte. §. 44.

3. *Besondere Darstellung dieser Vorurtheile,* und zwar

a. der *ersten* Klasse (§. 41.)

a) Der Mensch hat die Eigenheit, unter den Dingen mehr *Ordnung* und *Gleichförmigkeit* vorauszusetzen, als er an ihnen wahrnimmt, und daher parallele, correspondirende und relative Glieder hinzuzudichten. §. 45.

b) Der Mensch sucht alles in sein angenommenes *System* zu bringen, bemerkt entweder die entgegen stehenden Thatsachen nicht, oder erklärt sie für unbedeutend; oder schafft sie durch spitzfindige Distinctionen fort. Überhaupt hat der Mensch mehr Neigung zu *bejahen,* als zu *verneinen.* §. 46.

[3 a.] c) Die meisten Wahrnehmungen werden durch Einschiebung von allerlei *Dichtungen* und *Voraussetzungen* verfälscht. §. 47.

d) Der menschliche Geist strebt *immer weiter*, aber vergeblich. — Daher *Unendlichkeit des Raums*, *Unendlichkeit der Zeit*, *unendliche Theilbarkeit der Linien*. Eben daher hat der Mensch, um noch eine Ursache von den letzten Ursachen anzugeben, die *Endursachen* ersonnen, die offenbar mehr aus der Natur des Menschen, als des Weltganzen geschöpft sind. §. 48. *)

e) Die menschlichen Einsichten werden durch mancherlei *Begierden* verunstaltet. §. 49.

f) Die meisten Irrthümer rühren von un-

---

*) Seite 64 bitte ich die Zahl 49 in der dritten Zeile zu streichen, und in der elften Zeile von unten dagegen dagegen 49 anstatt 50 zu lesen. Für die wenigsten Leser darf ich wohl hinzu setzen, dass eben die Quelle, welche die *Endursachen* nach *Bacon* erzeugt, die Hauptursache von dem Widerstande ist, womit sich der menschliche Geist gegen seine innigste Ueberzeugung von der *Freiheit* des Willens sträubt. Er will lieber das Allergewisseste bezweifeln, als etwas für wahr annehmen, was er nicht aus höheren Gründen ableiten, begreifen und erklären kann.

[3. a. ſ] sern. *stumpfen*, *unzulänglichen* und *täuschenden Sinnen* her. §. 50.

g) Der Mensch ist zu sehr zu *allgemeinen, abstracten* Sätzen geneigt. §. 51.

Wiederholender Überblick über die Vorurtheile der Gattung. §. 52. *)

β. Vorurtheile des *Standpuncts* entstehn aus individueller Natur, Erziehung, Umgang, Lectüre und dergleichen. §. 53. Die vorzüglichsten sind

a) Vorurtheile für gewisse *Lieblingsideen* und *Lieblingswissenschaften*. §. 54.

b) Größere Neigung und Anlage entweder zu *Witz* oder zu *Scharfsinn*. §. 55.

c) Vorliebe für das *Alte* oder *Neue*. §. 56

d) Mehr Lust und Kraft zur Untersuchung des *Einzelnen* (Detail) oder zum Überblick über das *Ganze*. §. 57.

Wiederholung dieser Art von Vorurtheilen und Empfehlung *reiner Unparteilichkeit*. §. 58.

γ. Vorurtheile der *Gesellschaft* sind die allerbeschwerlichsten. §. 59.

Hieher gehören die *Wörter ohne Gegenstand*., und die noch gefährlicheren, *unbestimmten Worte*. §. 60.

*) Seite 66 in der dritten Zeile des 5ten Paragraphs hätte es anstatt *aus der wesentlichen Gleichheit* heißen sollen *aus dem gleichartigen Wesen*.

[3.] 3. Vorurtheile der *Bühne*. §. 61.

a. Fehler der bisherigen Philosophie.

1) In Ansehung der *Quellen* ist die falsche Philosophie *sophistisch*, *empyrisch*, oder *abergläubig*. §. 62.

a) Unter den *Sophistikern* ist *Aristoteles* der Hauptanführer, er beschäftigt sich nur mit Logik und Metaphysik, er geht von den Begriffen des gemeinen Haufens aus, und macht die Erfahrung zur Gefangenen derselben. §. 63.

b) Die *empyrische* Philosophie baut auf einige eingeschränkte und nicht gehörig in's Licht gestellte Versuche ein ganzes System. §. 64. *)

c) Die *abergläubige* Philosophie sucht gar den Irrthum zu vergöttern. §. 65.

2) In Ansehung des *Inhalts* hat eine falsche *Analogie* mit mechanischen Kunstwerken das Mährchen von den *Elementen* und vom Entstehen aller Dinge durch ihre Vermischung — die Beobachtung der *Arten* hat die Erdichtung der *Urbilder* veranlafst — man hat sich zu viel mit den *ruhenden* Principien, *von welchen*, zu wenig mit den *thätigen*, *durch welche* alles erfolgt,

*) Seite 77 Zeile 17 lese man *nichts* statt *nicht*.

(3. 2. a. 2.) erfolgt, beschäftigt — man hat *logische* Eintheilungen der Naturveränderungen gemacht und die *reellen* verabsäumt — man hat zu viel Mühe auf die *ersten Gründe* der Dinge und auf die *letzten Ursachen* der Natur verwandt, anstatt sich gebührend um die *Mittelursachen* zu bekümmern. §. 66.

Man hat den Dogmatismus und Skepticismus zu weit getrieben §. 67. Allen solchen Vorurtheilen muss man feierlich entsagen. §. 68.

3) In Ansehung der *Beweisarten*, durch deren Fehlerhaftigkeit die vorher angezeigten Gebrechen der philosophischen Systeme verewigt werden.

In den *logischen* Beweisen geht man von *fehlerhaften Datis der Sinne*, und von *undeutlichen, unbestimmten Begriffen*, ohne eine *gehörig genaue Induction* zu den *allgemeinsten Grundsätzen*, um aus diesen die Mittelsätze zu erweisen und festzustellen. §. 69.

Die *Erfahrungsbeweise* werden durch ungeordnete, zu eingeschränkte, und zu voreilig nach Nützlichkeit strebende Versuche unnütz und trüglich. §. 70.

b. Zeichen von dem schlechten Zustande der bisherigen Philosophie.

1) Ihre *Stifter* unter den Griechen waren

[3. 1. b. 1.] in Zünfte und Secten abgetheilt, die mehr auf Ruhm, Glanz, Wortgepränge und Niederlagen der Gegner, als auf Untersuchung der Wahrheit ausgingen. Selbst die bessern *Alten*, die keine Schulen errichteten, sind von dem Ehrgeize, Secten stiften zu wollen, nicht ganz frei zu sprechen. §. 71.

a) Man hatte damals fast noch gar *keine Erfahrungen* gesammelt. *Geographie* und *Geschichte* waren äufserst eingeschränkt und mager. §. 72.

3) Auch hat die bisherige Philosophie *keine Früchte* getragen. Unsre Erfindungen sind Werke des *Zufalls* und eines blinden Umhertappens. §. 73.

4) Der *Stillstand* der Philosophie und der Wissenschaften seit zwei Jahrtausenden beweiset, dafs *ihre Gründe* nicht von der rechten Art seyn müssen. §. 74.

5) Das *eigne Bekenntnifs* der Schöpfer neuer Lehrgebäude über die Feinheit der Natur, über die Dunkelheit der Dinge und über die Schwäche des menschlichen Geistes, wobei sie aber sehr unrecht, anstatt sich selbst die Schuld zu geben, die Natur anklagten, beweiset ebenfalls den schlechten Zustand der Wissenschaften. §. 75.

[3. b)] 6) Die ehemalige *Uneinigkeit* unter den Lehrern der Philosophie und die Verschiedenheit der vielen Schulen leitet auf eben dieses Resultat. §. 76.

7) Selbst die gemeinsame *Unterwerfung* der neuern Philosophen unter das Ansehn des Aristoteles ist kein gutes Zeichen. Theils ist sie erst von dem Schiffbruche an zu rechnen, den die menschliche Weisheit bei dem Stürmen der Barbaren litt; theils beweiset die Stimmenmehrheit in speculativen Angelegenheiten zwar für Faßlichkeit und Accommodation, desto weniger aber für Gründlichkeit und Wahrheit eines Vortrages. §. 77.

c. Die *Ursachen* von dem schlechten Fortgange und dem Stillstande der Philosophie sind sehr zahlreich.

1) man hat nur erst eine *sehr kurze Zeit*, höchstens *sechs Jahrhunderte*, auf die Wissenschaften gewandt. §. 78.

2) selbst in diesen, für die Wissenschaften überhaupt günstigen, Zeitpuncten ist nur ein sehr kleiner Theil der menschlichen Bemühungen auf die *Philosophie der Natur* gerichtet. §. 79.

a. unter den *abendländischen Europäern* haben sich die vorzüglichen Köpfe aus-

(3. b. c. a)] schliefsend der belohnendern und leichteren Theologie gewidmet.

b) unter den *Römern* beschäftigten sich die besten Geister mit Moral, mit Staatskunst, und Staatsverwaltung.

c) unter den *Griechen* richteten die meisten ihr Nachdenken auf Moral und bürgerliches Leben. Die wenige auf die Naturlehre gewandte Zeit ward durch Zänkereien und Neuerungsfucht verdorben.

3) auch die Freunde der Naturlehre widmeten ihr *nicht ganz und ungetheilt* ihre Kräfte. §. 80.

4) Das *Ziel der Wissenschaften* (Bereicherung des menschlichen Geistes mit neuen Kräften und Erfindungen) ward *verkannt* und also nothwendig *verfehlt*. Brot-Erwerb; handwerksmäfsiger Gebrauch, Gewinnst, oder guter Ruf, sind die gewöhnlichen Triebfedern des Studierens. Selbst die Uneigennützigen forschen mit flüchtiger, wenn's hoch kommt auch wohl mit ernstlicher, *Neugier*; aber keiner strebt nach *Erfindungen*. §. 81.

5) man schlägt beim Studieren einen durchaus *falschen* und *ungangbaren Weg* ein.

a) man sammelt entweder erst *fremde Behauptungen* über einen Gegenstand,

[3. 3. c. 5)] um dann seine *eignen Gedanken* hinzuzusetzen.

b) oder man verfährt nach Gesetzen der *Logik*, die aber nur die *formale* Wahrheit der Sätze prüfen, und keine *reellen* hervorbringen lehrt.

c) oder man jagt aufs *Gerathewohl*, der *Erfahrung* nach. §. 82. Der Grund von der übertriebenen Geringschätzung der Erfahrung beruht auf dem Wahn, als ob Versuche, und mühsame, schwierige Erforschungen einzelner Erscheinungen der Würde des menschlichen Geistes zuwider wären. §. 83.

6) wir achten das *Alterthum* und die *Stifter der Lehrgebäude* zu hoch, da doch eigentlich *wir* die *wahren Alten* sind. §. 84.

7) wir haben eine *zu hohe Meinung* von den *bisherigen Erzeugnissen* der Wissenschaften.

a) *Widerlegung* dieser irrigen Meinung.

α) die *mechanischen Künste* beruhen auf der Kenntniss und Nachahmung sehr weniger Naturgesetze.

β) die *freien Künste* und die *Bearbeitung der Naturproducte* sind äusserst langsam zu ihrer jetzigen Vollkommenheit gediehen, sind durch Beobachtung weniger Naturgesetze mög-

[2. c. 7) a) β)] lich, grofsentheils durch den Zufall aus aufgedrungen, älter als die Verstandeswissenschaften und also durch diese gewissermafsen in ihrem Fortgange gehemmt.

γ) die *Bücher* in allen Wissenschaften bestehen fast aus blofsen endlosen Wiederholungen.

δ) die etwanigen Erfindungen der *Alchymisten* und *Magier* sind zufällig, oder unwichtig. Die *Geisterbannerei* verdient gar keine Erwähnung. §. 85.

b) *Ursachen* dieses Irrthums.

α) die *bisherigen Lehrer und Pfleger* der Wissenschaften haben den Glauben an die schon erreichte Vollendung ihrer Wissenschaften durch den *systematischen Schein*, den sie ihnen zu geben wissen, erhöht. §. 86.

β) die *phantastische Grofssprecherei* derer, die *neue Entdeckungen versprachen*, hat ebenfalls die Achtung vor dem bisherigen verstärkt. §. 87.

8) wir haben uns zu *kleingeisterische*, *unbedeutende* und *geringfügige* Aufgaben vorgelegt: die *Vorsteher jeder Wissenschaft* suchten aus Eitelkeit zu beweisen, dafs die *unübersteiglichen Gränzen* derselben von ihnen schon erreicht wären: die *tieferen*

[3. B. c. 8)] *Forscher* schränkten sich zu sehr auf die Enthüllung *einzelner* Erscheinungen ein: und jede geringe *Verbesserung* und *Verfeinerung* einer Erfindung ward schon für eine *neue* erklärt. §. 88.

9) *Aberglauben* und *blinder Religionseifer* waren von je her eifrige und unversöhnliche Gegner der Naturkunde. §. 89.

10) Die *Einrichtungen* unserer *Schulen* und *Akademieen* unterdrücken das Selbstdenken und nehmen das *Hergebrachte* gegen jeden freieren Forscher zu sehr in Schutz, da doch Verbesserungen in Wissenschaften nicht so gefährlich sind, als in der bürgerlichen Verfassung. §. 90.

11) *Unternehmungen* und *Anstrengungen* zur *Erweiterung unserer Kenntnisse* werden nicht *gebührend belohnt*, da Anerkennung und Belohnung derselben von dem *gemeinen Haufen* und den *fast* eben so *unaufgeklärten Grossen* abhangen. §. 91.

12) Am allermeisten endlich hindert die *Hoffnungslosigkeit*, durch neue Provinzen das Reich der Wissenschaften erweitern zu können, allen Unternehmungsgeist. Die besseren und gereifteren Köpfe hegen gerade am wenigsten Hoffnung, und es verlohnt sich daher der Mühe, dieses wichtige Hindernifs gegen den Fortgang

[S. 1. c. 12] der Wissenschaften gründlich zu widerlegen und die *Spuren der Hoffnung* zu zeigen. §. 92. Sie bestehn in folgendem:

a) die Sache ist *gut* und kann also, wie wie mehrere ähnliche, von geringem Anfange zu großem Fortgange gedeihen. *) §. 93.

b) wenn man den bisher gänzlich *verfehlten Weg* in den Wissenschaften berichtigt: so kann man auf ganz andre Fortschritte rechnen. §. 94.

c) noch ist die *Verbindung* zwischen *Empyrismus* und *Rationalismus* nicht gehörig versucht. §. 95.

d) wir haben noch keine *reine Naturlehre*. §. 96.

---

*) Die in diesem Paragraphen angeführte Weissagung *Daniels* haben wir, ungeachtet wir die Zeit daran gewandt haben, jeder besonders diesen Propheten deßhalb zu durchblättern, nicht darin finden können. Wir haben also, wie bei mehreren angeführten Stellen aus den heiligen Büchern der Juden und Christen, die wir nicht auffinden konnten, *Barons* Worte so übersetzt, wie wir sie nach unserer Kenntniß von der lutherischen Übersetzung ungefähr *muthmaßen* konnten. Dieß schien mir um desto verzeihlicher, da *Baco* in manche biblische Stelle einen *Geist* hineinlegt, der nach dem Buchstaben und nach den Deutungen anderer Ausleger wohl nicht darin zu finden seyn möchte.

[3. 2. c. 12) b)] v) niemand hat noch nach einer eigentlichen *Wiedergeburt der Wissenschaften* gestrebt. §. 97.

3) unsre bisherige *Erfahrung* ist nicht bewährt, geläutert und reichhaltig genug: insbesondere enthält sie keine *Versuche*, sondern blofs *Wahrnehmungen*. §. 98.

e) die etwa vorhandenen Versuche gehen mehr auf *Nutzen* als auf Aufklärung. §. 99.

ζ) Der *Gang der Erfahrungen* ist zu *regellos* und durch keine Gesetze bestimmt. §. 100.

η) die bisherigen *Wahrnehmungen* sind nicht zum Behufe des Erfindens *schriftlich aufgezeichnet*. §. 101.

ϑ) Der gesammelte *Vorrath an Erfahrungen* mufs für die Bearbeitung des Verstandes *zweckmäfsig geordnet* werden. §. 102.

ι) man mufs *aus* den *Erfahrungen allgemeine Grundsätze* zu ziehn suchen. §. 103.

κ) der Weg dazu mufs eine nie *unterbrochene* und *lückenhafte*, sondern *stetige Stufenleiter* seyn. §. 104.

λ) die *festzustellenden Grundsätze* müssen auf eine weit *bessere*, *vollständi-*

[3. 8. c. 12) b)] *gere* und *genauere Induction*, als die bisherige, gebauet werden. §. 105.

μ) man muſs die wahre *Ausdehnung dieser Grundsätze* (die Sphäre ihrer Gültigkeit) zu bestimmen wissen. §. 106.

ι) man muſs die *Naturlehre* mit allen *übrigen Wissenschaften* in die *gehörige Verbindung* setzen. §. 107.

c) da die Menschen so manches Nützliche *zufällig* und *gelegenheitlich* entdeckt haben; so ist nicht zu bezweifeln, daſs sie noch weit mehr erfinden müſsten, wenn sie mit *absichtlicher, wohlgeordneter Anstrengung* darnach strebten. §. 108.

d) einige unserer *wichtigsten Erfindungen* (Schieſspulver, Seide und Compaſs) sind von der Art, daſs man sich vor ihrem Daseyn *gar keinen Begriff* von ihnen hätte machen können. §. 109.

e) andre, nicht weniger schätzbare Erfindungen z. B.s die Buchdruckerkunst, sind so geartet, daſs es *unbegreiflich* ist, wie sie so lange hätten *verborgen* bleiben können, wenn man nur eigentlich auf's Erfinden *ausgegangen* wäre. §. 110.

f) man hat bis jetzt noch nicht genug *Kraft*, *Zeit* und *Vermögen* auf *Erfindungen* gewandt. §. 111.

g) die *Erforschung der Natur* giebt ein *zuverlässigeres* und *näheres* Resultat, als *alle Speculation*. §. 112.

h) *Baco* selbst hat auf diesem neuen Wege, ungeachtet er der erste war, mehr geleistet, als ihm sonst möglich gewesen wäre. — Endlich können die Arbeiten und Geschäfte auf *diesem Wege* unter **mehrere vertheilt** werden, was bei der *Speculation* nicht angeht. §. 113. 114.

Durch dieses Alles sollten die *Blössen* der *sich selbst überlassenen menschlichen Denkkraft*, der bisherigen *Beweismethoden* und der *angenommenen Theorien* aufgedeckt werden. — Übergang zum letzten Abschnitt des ersten Buchs. §. 115.

IV. *Einige Anmerkungen, um die Leser dieses Werks in den gehörigen Standpunkt zu setzen.* §. 115 — 150.

Der Verf. will *nicht* ein *neues System* stiften, sondern die Herrschaft des Menschen über die Natur gründen. §. 116.

Er verheißt nicht neue Erfindungen, sondern will nur den Weg dazu *zeigen*. §. 117.

Etwanige *Fehler* bei seinen Versuchen, in seiner Naturbeschreibung und in seinen Erfin-

dungstafeln würden nichts gegen die Güte seiner Sache beweisen können. §. 118.

Das *scheinbar gemeine*, was er etwa aufgenommen hat, war desto nothwendiger, da man sich bisher um das gewöhnliche gar nicht bekümmerte. §. 119.

Das *scheinbar unnütze und niedrige*, mufs eben so wohl wie das glänzende in die Naturbeschreibung aufgenommen werden und entehrt dieselbe keinesweges. §. 120.

Die *scheinbaren Spitzfindigkeiten* sind anfangs nothwendig, wo es blofs auf Licht, nicht auf Vortheil ankommt. Theils sind sie auch bei weitem nicht so subtil, wie die scholastischen, theils kommen sie bei dem eigentlichen Erforschen der Natur vor, wo sie höchst fruchtbar, nicht bei den daraus gefolgerten Begriffen und Grundsätzen, wo sie weniger nützlich, oder gar nachtheilig sind. §. 121.

Der *Tadel alles Alten* wird eben durch seine Allgemeinheit wahrscheinlicher, weil derselbe auf ein Versehen in den ersten Grundbegriffen, in dem Ziel und der Methode des Forschens deutet: eben deswegen ist auch dieser Tadel gar nicht unbescheiden. §. 122.

Bei einer solchen *Verschiedenheit der Methoden* ist keine Zusammenstimmung möglich. §. 123.

Die *Vervollkommnung der Naturkenntnifs* ist nicht ohne die *genaueste Erforschung der Wahrheit* denkbar, es ist also einerlei, ob man *Nutzen* oder *Wahrheit* zum höchsten Ziel der Wissenschaften macht. §. 124.

Die *Inductionsmethode*, die sich an der Hand der Erfahrung hält, ist ganz *verschieden* von dem *Verfahren der Alten*, die von wenigen Erfahrungen sogleich zu den allgemeinsten Grundsätzen hinaufsteigen. §. 125.

Eben so grofs ist der Unterschied zwischen dem *genauen Untersucher* und dem *Skeptiker*, zwischen *Eukatalepsie* und *Akatalepsie*. §. 126.

Die neue Methode erstreckt sich auf *alle Wissenschaften*, auch auf Logik, Moral, Politik, in wie fern sie ebenfalls *Erfahrungswissenschaften* sind. §. 127.

Die bisherigen philosophischen Systeme nebst Künsten und Wissenschaften bleiben dennoch in ihrem alten Werthe. §. 128.

Vortrefflichkeit des Zwecks in diesem Werk: Vorzüglicher Werth der Erfindungen und der Naturerkenntnifs zur Beglückung der Menschheit: Mafsstab für die Würde des Einzelnen nach dem höchsten Zweck seiner Bemühungen, und daraus abgeleitete Erhabenheit der Vervollkommnung der Erfindungskunst. Der mögliche Mifsbrauch der Erfindungen kann dieselbe nicht schwächen. §. 129.

Die Erfindungskunst hat ihren unläugbaren Werth; kann aber mit den Erfindungen noch zunehmen. §. 130.

So weit die Inhaltsanzeige! Wer diese Vorrede zu lang finden sollte, entschuldige mich damit, dafs ich's für meine Pflicht hielt, alles was ich vermag, zur Empfehlung und Ausbreitung dieses Werks beizutragen. Nur den Wunsch setze ich noch hinzu, dafs diejenigen, von denen wir ein öffentliches Urtheil über unsere Arbeit zu erwarten haben, uns bald damit beehren mögen, wenn sie dieselbe nicht unter der Kritik finden, damit wir von ihren Belehrungen und Winken noch beim zweiten Theil dieser Übersetzung Gebrauch machen können.

Berlin den 1ten Februar 1795.

George Wilhelm Bartoldy.

Vorrede des Herausgebers.

Philosophiren heifst Zusammenhang oder Einheit in das Mannigfaltige unserer Erkenntnifs bringen.

Eine jede Wissenschaft mufs, als solche, über ihren Gegenstand philosophiren. Das Mannigfaltige darin mufs durch die Einheit der ihr zum Grunde gelegten Principien zu einem systematisch geordneten Ganzen verbunden werden.

Die Principien sind entweder *reell* d. h. an sich in einem bestimmten Objecte darstellbar, wie die Grundbegriffe und Grundsätze der Mathematik, die Naturgesetze u. d. gl. oder blofs *formell*, d. h. nicht Principien der Möglichkeit der Erkenntnifs *eines bestimmten*, sondern eines *Objects überhaupt*, wie die Principien der Logik und Transzendentalphilosophie; oder *willkürlich*, wie die verschiedenen bei den Systemen der Naturgeschichte zum Grunde liegenden Eintheilungsarten, wonach die Objecte der Natur klassificirt werden.

Die gröfste mögliche *formelle Vollkommenheit* einer Wissenschaft besteht in der gröfsten möglichen Vollkommenheit ihrer Principien als

solcher, d. h. in Tauglichkeit derselben zu Principien überhaupt, so dafs, wenn sie einmal zum Grunde gelegt werden, so wohl der Extension als Intension nach, der gröfste mögliche Zusammenhang des Mannigfaltigen bewerkstelligt wird.

Die gröfste mögliche *reelle Vollkommenheit* einer Wissenschaft bestehet in ihrer gröfsten möglichen Objectivität an sich.

Die gröfste mögliche *modale Vollkommenheit* derselben bestehet in ihrer absoluten Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Die erste Vollkommenheit hat den Vorzug in Ansehung der *Einheit*; die zweite, in Ansehung der *Bestimmtheit*, und die dritte, in Ansehung der *Nothwendigkeit* und *Allgemeingültigkeit* der Erkenntnifs.

Die *formelle* und *modale* Vollkommenheit stehen in einem *geraden*; hingegen diese und die *reelle* stehen in *umgekehrtem* Verhältnifs. Je weniger bestimmt der Gegenstand einer Wissenschaft ist, um desto weiter erstreckt sich der Gebrauch derselben (nämlich auf alle Gegenstände worin der Begriff dieses weniger bestimmten Gegenstandes als Geschlechtsbegriff anzutreffen ist). Um desto *strenger* können also die aus dem Begriff dieses weniger bestimmten Gegenstandes herzuleitenden Folgen von allen Gegenständen, worauf sich derselbe erstreckt, bewiesen werden; aber um desto *weniger* Folgen

gen können auch in Ansehung der Gegenstände worauf er sich erstreckt, daraus hergeleitet werden: und so auch umgekehrt.

Der Gegenstand der *Logik* z. B. ist der Begriff von einem (denkbaren) Dinge überhaupt. Ihr Gebrauch erstreckt sich daher auf alle möglichen Gegenstände. Was aus dem *Begriff* eines denkbaren Dinges überhaupt folgt, kann mit der gröfsten *Strenge* von allen bestimmten Dingen behauptet werden. Aber es kann aus der Logik auch nur sehr *wenig* in Ansehung dieser Dinge hergeleitet werden. Sie hat also die gröfste mögliche *formelle* und *modale*, und die kleinste *reelle* Vollkommenheit.

Die *Naturwissenschaft* hat empyrische, sich auf bestimmte Objecte beziehende Gesetze zum Gegenstande. Ihr Gebrauch erstreckt sich daher nicht weiter als auf diese Objecte, und sie hat in Ansehung derselben blofs *comparative* Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit; allein aus diesen Gesetzen läfst sich in Ansehung der Objecte, worauf sie sich beziehen, *vieles* herleiten.

Die verschiedenen Wissenschaften nähern sich, ihrer Natur nach, mehr oder weniger der einen oder der andern dieser Vollkommenheiten.

Die *Logik* hat die gröfste mögliche *modale Vollkommenheit*. Ihre Principien sind absolut nothwendig und allgemeingültig: auch haben

sie den gröfsten möglichen *Umfang*, denn ihr Gebrauch erstreckt sich auf alle Gegenstände des Denkens überhaupt, obschon dieser Gebrauch blofs *negativ* ist. Ihre *formelle Vollkommenheit* ist ebenfalls die gröfste, da ihr Mannigfaltiges *in Beziehung aufs Subject und Object* zusammenhängend ist. *Reelle Vollkommenheit* aber kommt ihnen gar nicht zu. Sie sind blofs die *Conditio sine qua non* zur Denkbarkeit eines Objects überhaupt; können aber keine *reellen Objecte* bestimmen.

Die *Transcendentalphilosophie* hat ebenfalls den höchsten Grad der *modalen Vollkommenheit*. Sie hat aber auch den höchsten Grad der *formellen Vollkommenheit*. Der Umfang ihres Gebrauchs ist kleiner, und nach eben dem Verhältnifs ist auch ihre *reelle* Vollkommenheit, ob zwar an sich sehr geringe, dennoch gröfser, als die der *Logik*.

Die *Mathematik* hat den höchsten Grad der *reellen*, und dem ersten Anschein nach auch der *modalen*, wie auch einen hohen Grad der *formellen* Vollkommenheit. Nach genauer Untersuchung aber ergibt es sich, dafs sie durch Verminderung der Anzahl der Axiome einen immer höhern Grad der modalen und formellen Vollkommenheit erhalten kann, indem dadurch die Sätze die man vorher für Axiomen gehalten hat, strenge bewiesen und mit den wahren Axio-

men (Indemonstrabilien) in Zusammenhang gebracht werden. Dadurch kann selbst ihr Umfang erweitert werden. Je richtiger die Principien an sich sind, und je mehr sie in ihrer Reinheit, abgesondert von allen fremdartigen, vorgestellt werden, um desto mehr sind sie auch zur Erweiterung der Wissenschaft tauglich, und so auch umgekehrt; ihre Unrichtigkeit legt nothwendig dem Fortschritt der Wissenschaft Hindernisse in den Weg. Die Zahlenrechnung war von alten Zeiten her bekannt. Die Algebra ist eine Erfindung der neuern. Was hat aber diese wichtige Erfindung so lange zurück gehalten? Nichts anders als der Mangel an Reinheit des Princips, indem man nicht bemerkte, dafs die Rechnungsmethoden sich nicht auf *bestimmte Zahlen*, sondern auf *allgemeine Verhältnisse bestimmter Gröfsen* überhaupt beziehen, und dafs folglich eine jede Auflosung in bestimmten Zahlen in der That eine allgemeine d. h. algebraische Auflösung ist: man hatte also in diesen Rechnungsmethoden etwas fremdartiges (die besondere Bestimmung der Zahlen) eingemengt u. d. g. mehr.

Die *Naturwissenschaft* kann durch die *angewandte Mathematik*, in Ansehung ihrer Principien berichtigt, erweitert, und zu einem immer höheren Grade der zu einer Wissenschaft erforderlichen *formellen* Vollkommenheit gebracht

werden. Um dieses nur durch ein einziges Beispiel zu erläutern, so ist bekannt, dafs *Cartesius* die Ursache der Schwere in seiner Hypothese von den *Wirbeln* zu finden glaubte. Die *Mathematik* hat aber gezeigt, dafs, indem die Geschwindigkeit des sich um die Erde bewegenden Wirbels, der Geschwindigkeit der Erde (in ihrer Bewegung um ihre Axe) (nach dem Gesetze der Mittheilung der Bewegung) gleich seyn müsse; so würde aus der Berechnung dieser Geschwindigkeit folgen, dafs ein schwerer Körper anstatt, wie es sich in der That verhält, 15 Fufs in einer Secunde zu fallen, nicht tiefer als einen halben Fufs fallen könnte. Dahingegen nach dem *Newtonianischen Centripetalgesetz* die nach diesem Gesetze berechnete Geschwindigkeit mit der Erfahrung aufs genaueste übereinstimmt. Durch die *Mathematik* ist also das Princip der Schwere *berichtigt*, in seinem Gebrauch *erweitert*, und zum Princip einer Wissenschaft tauglich gemacht worden. Wie weit die *Transcendentalphilosophie* auf die *Naturwissenschaft* anwendbar ist, hat sie ebenfalls auch den höchsten Grad der *modalen* Vollkommenheit. Dieses erstreckt sich aber blofs auf Bestimmung eines *Objects der Natur überhaupt*, nicht aber auf Bestimmung irgend eines *besondern* Objects. Dahingegen sich der Gebrauch der Mathematik auf *besondere* Objecte der Natur (in so fern sie der Quantität subsumirt werden) erstreckt.

Aber so wichtige Dienste die *Mathematik* auch der *Naturwissenschaft* leisten mag, so merkt man doch leicht, dafs sich dieses blofs auf Bestimmung der *Gröfsenverhältnisse*, keinesweges aber auf die *dynamischen Verhältnisse* der Objecte der Natur erstreckt. So bald ein Gesetz in Ansehung der Wechselwirkung der Objecte bekannt wird, d. h. wenn so wohl die *Wirkungsart*, als die *Gröfse* der Wirkung nach einer durch Induction allgemein gemachten Regel bestimmt wird, kann auch, durch Hülfe der *Mathematik*, eine jede besondere Naturerscheinung, die diesem Gesetze subsumirt werden kann, demselben gemäfs bestimmt werden. Man kann aber nicht mit Hülfe der *Mathematik* neue Gesetze entdecken, und das noch unbekannte *dynamische Verhältnifs* der Naturobjecte bestimmen.

Newton entdeckte die Gesetze der *Centralkräfte* d. h. das Verhältnifs der *Centripetal-* zur *Centrifugalbewegung* eines sich um einen Mittelpunkt bewegenden Körpers. Die, diese Bewegung hervorbringenden, *dynamischen Kräfte* selbst sind zwar unbekannt; aber dennoch ist das Verhältnifs ihrer Wirkungen zu einander bekannt. Er wandte diese auf die Bewegung der Erde um ihre Axe an; und bestimmte daraus mit Hülfe der *Mathematik* die *Figur der Erde*, dafs sie nämlich die Figur einer um die Pole eingedrückten Kugel oder einer Sphäroide hat, und

gab sogar das Verhältnifs beider Axen zu einander an. Nachdem er, durch eine richtige Induction, diese Kräfte oder *Wirkungsarten* allgemein angenommen hatte, konnte er daraus, mit Hülfe der *Mathematik*, das Verhältnifs der Gröfsen, Entfernungen, und Geschwindigkeiten aller Weltkörper bestimmen und die gröfste mögliche *kosmologische Einheit* zu Stande bringen. Mit Hülfe der *Mathematik* konnte er also keine *neue Kraft* entdecken: die Schwerkraft so wohl als die Schwungkraft an sich sind uns aus der täglichen Erfahrung bekannt. Er entdeckte blofs ihr *Gröfsenverhältnifs* zu einander, welches er in besondern Fällen, nach den Verhältnissen der Massen, Entfernungen und Geschwindigkeiten bestimmen lehrte.

Wir haben also gesehen, dafs so wenig die *Logik* und *Transcendentalphilosophie*, als die *Mathematik* zur Erweiterung der eigentlich so genannten *Naturwissenschaft* etwas beitragen können. Die *Logik* bestimmt blofs die Gesetze des Denkens in Beziehung auf ein Object überhaupt. Die *Transcendentalphilosophie* bestimmt die Gesetze des Denkens in Beziehung auf ein Object der *Erfahrung* überhaupt. Die *Mathematik* bestimmt blofs die nach den, durch Induction herausgebrachten, allgemein gemachten empyrischen Gesetzen entspringenden *Gröfsenverhältnisse* besonderer Objecte, und hat mit

ihren *Realverhältnissen* gar nichts zu thun. Wodurch kann also die eigentlich so genannte *Naturwissenschaft*, oder die Wissenschaft von den *Realverhältnissen* (von Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. d. gl.) empyrischer Objecte zu einander erweitert werden? Durch nichts anders als durch *Erfahrungen*, *Beobachtungen*, und *Versuche*. Diese setzen aber selbst eine Wissenschaft voraus, die uns lehret, wie man nicht *auf's gerathewohl*, sondern nach einer *sichern Methode*, Erfahrungen erlangen, Beobachtungen anstellen, Versuche machen, und gebrauchen kann. Man hat zwar in der *Experimentalkunst* schon einige Fortschritte gethan; diese waren aber bisher vielmehr ein Werk des *Genies* als Producte einer auf sichern Principien beruhenden *Wissenschaft*.

Es zeigt sich hier sogleich eine wichtige Schwierigkeit. Wo sollen wir ein solches Princip aufsuchen, da die Erweiterung der Naturwissenschaft blofs nach bekannten Gesetzen geschehen kann, und aus jedem Gesetze zwar um desto *strenger*, je allgemeiner es ist, d. h. auf je mehrere Objecte es sich erstreckt, das diesen Objecten *gemeinschaftliche*, worauf sich dieses Gesetz bezieht, hergeleitet, aber auch um desto *weniger* in Ansehung dieser Objecte daraus bestimmt werden kann; und umgekehrt? Soll also dieses Princip ein *transcendentales* Natur-

gesetz seyn, so wird freilich alles was sich daraus herleiten läfst, als nothwendig und allgemeingültig aufs strengste bewiesen werden, aber es wird sich sehr *wenig*, in Ansehung bestimmter Objecte, daraus folgern lassen. — Soll es ein *empyrisches*, auf besondere Objecte sich beziehendes Gesetz seyn, so würde durch ein solches die *Naturwissenschaft* freilich um die ihm zu subsumirenden Objecte erweitert, aber um desto weniger nach der strengen Methode einer *nothwendigen* und *allgemeingültigen* Wissenschaft behandelt werden können.

Ich glaube dessen ungeachtet ein Princip zur *Erfindung* in der *Naturwissenschaft* vestsetzen zu können, welches bei seiner *Allgemeinheit*, indem es sich auf alle Gegenstände der Natur erstreckt, dennoch zugleich zur Bestimmung der *Realverhältnisse besonderer Objecte* zu einander gebraucht werden kann, und dieses ist das *Gesetz der Stätigkeit*. Hierüber ist eine nähere Erklärung nothwendig.

Die eigentlich so genannte *Naturwissenschaft* (nicht *Metaphysik der Natur* welche die allgemeinsten empyrischen Begriffe von Materie und Bewegung zum Grunde legt, und dasjenige was sich daraus *a priori* nach *transcendentalen* Grundsätzen herleiten läfst, als nothwendig und allgemeingültig beweis't; nicht die *angewandte Mathematik*, welche *empyrische* Gesetze als *Quanta*

betrachtet, zum Grunde legt, und zur Bestimmung besonderer Erscheinungen gebraucht, welche die Entdeckung besonderer Realursachen von besondern Erscheinungen zum Gegenstand hat,) setzt den transcendentalen Grundsatz von *Ursache* (dafs alles seine Ursache haben mufs) voraus. Die Art wie die *kritische Philosophie* den *Begriff* von *Ursache* darstellt, und den sich auf ihn beziehenden *Grundsatz* beweis't, ist folgende:

1) Aus der *allgemeinen Logik* ist uns die Form der *hypothetischen Sätze* (wenn A gesetzt wird, so mufs auch B gesetzt werden) bekannt. (Dafs nämlich verschiedene denkbare Objecte auf diese Art in einem Urtheil verknüpft werden können).

2) Wir gebrauchen wirklich diese Art Urtheile von Gegenständen der Erfahrung, wodurch wir selbst zu ihrem Bewufstseyn an sich gelangen.

3) Wir gebrauchen dieselbe von *allen* (wie weit unsere Erfahrung reicht) Gegenständen der Erfahrung, welches den sich darauf beziehenden Grundsatz *veranlafst.*

4) Die *kritische Philosophie* beweis't diesen *Grundsatz,* der *in unserm Bewustseyn* blofs durch seinen *allgemeinen Gebrauch* veranlafst wird, *a priori,* als *Bedingung der Möglichkeit objectiver Erkenntnifs* von Gegenständen der Wahrnehmung überhaupt.

Ich kann mich aber bei dieser Gelegenheit nicht genug verwundern, dafs, wie weit ich weifs, so wenig *kritische Philosophen* als *ihre Gegner* den Unterschied zwischen der *Abstammung* der Kategorie von *Ursache* und der *Abstammung* der *übrigen* Kategorieen, der in Ansehung seiner Folgen von grofser Wichtigkeit seyn kann, bemerkt haben.

Die übrigen Kategorien haben nicht nur als *blofse Begriffe* des *discursiven* Denkens, sondern als *reelle* Begriffe, schon *a priori*, ihre *Bedeutung*. Dahingegen die Kategorie von *Ursache a priori* ein *leerer* Begriff *ohne alle Bedeutung* ist, und blofs durch *empyrische* Vorstellungen ihre *Bedeutung* erhält. Lafst uns, um dieses zu beweisen, das Verhältnifs von *Ursache* und *Wirkung* mit dem Verhältnifs von *Substanz* und *Accidenz* vergleichen! Die Bedeutung dieses Verhältnisses setzt gar nichts *empyrisches* voraus. Sie ergibt sich von selbst aus den Gesetzen des *transcendentalen* Denkens, auf folgende Art.

Ein *reelles*, nicht den blofs *logischen*, sondern den *transcendentalen* Gesetzen des Denkens gemäfs gedachtes Object, ist blofs durch eine *Verstandessynthesis* (nothwendige Verbindung des gegebenen *Mannigfaltigen* zu einem einzigen Object) möglich. Das *reelle* wird von dem blofs *discursiven* Denken dadurch unter-

schieden, dafs die *Verstandessynthesis* in jenem einen *transcendentalen* Grund hat; in diesem aber nicht.

Dieser Grund bestehet, wie ich schon bei verschiedenen Gelegenheiten gezeigt habe, darin, dafs das zu verbindende Mannigfaltige von der Art ist, dafs das eine Glied nicht nur *in der Verbindung*, sondern auch *an sich* aufser der Verbindung, das andere Glied hingegen nicht *an sich*, sondern blofs *in Verbindung* mit jenem vorstellbar ist. Sind sie beide hingegen *ausser der Verbindung* vorstellbar, so hat diese Verbindung keinen *Grund*, indem sie blofs *willkürlich* ist; und das daraus entspringende *Object* hat keine *Realität*. Sind *beide* nicht *an sich* aufser der Verbindung vorstellbar, so ist zwar diese Verbindung *an sich nothwendig*; sie ist aber blofs *formell*, und hat keine *objective Realität*. Eine *süfse Linie* z. B. ist ein Begriff des *discursiven* Denkens, indem das Prädikat *süfse* dem Subject *Linie* nicht widerspricht, da aber diese Verbindung des Subjects mit dem Prädicat keinen *Grund* hat, indem so wohl *Linie* ohne *süfs*, als *süfs* ohne Linie vorstellbar ist, so sieht ein jeder leicht ein, dafs dieser Begriff als ein blofses *Gedankenspiel*, keine *objective Realität* hat. *Ursache* und *Wirkung* sind zwar nicht *analytisch einerlei*, und doch ist keine derselben *aufser ihrer Beziehung auf die an-*

dere denkbar. *Ursache* ist das, mit welchem, wenn es gesetzt *wird*, etwas anderes gesetzt werden *muſs*. *Wirkung* das, was gesetzt *werden muſs*, wenn etwas anderes gesetzt *wird*. Die Erklärung einer jeden begreift die andere in ſich. Die Verbindung von *Ursache* und *Wirkung* in dieser *Erklärung* ist also bloſs *formell*. Dahingegen der Begriff eines *Dreieckes* z. B. (Raum in drei Linien eingeschlossen) von der Art ist, daſs das *Subject* (Raum) auch *an sich* aufser seiner Bestimmung durchs Prädicat (drei Linien), das *Prädicat* hingegen bloſs *als Bestimmung des Subjects* nicht aber *an sich* ohne das Subject vorstellbar ist. Ein *Dreieck* ist also ein *reelles* Object.

Hier zeigt sich eine Aussicht, wie man dem Begriff von *Substanz*, als einer transcendentalen Bedingung von der Möglichkeit eines *reellen* Objects überhaupt, *a priori* ohne Beimischung von etwas *empyrischem*, eine *Bedeutung* geben kann. Substanz ist nämlich dasjenige in einer *reellen Verstandesſynthesis*, das nicht nur *als Subject* dieses *bestimmten Prädicats*, sondern auch *an sich*, und folglich auch *als Subject anderer Prädicate* gedacht werden kann. *Accidenz* ist dasjenige in einer *reellen Verstandesſynthesis* das bloſs *als Prädicat dieses Subjects* gedacht wird. Dieses kann durch das vorige Beispiel des *Dreieckes* erläutert werden, und da die *Ma-*

thematik ihre Begriffe *a priori* construirt, so kann die Bedeutung der transcendentalen Begriffe von *Substanz* und *Accidenz* durch die *mathematischen*, die zwar nicht *transcendental* aber dennoch *a priori* bestimmt sind, gleichfalls bestimmt werden.

Lafst uns nun hiemit den Begriff von *Ursache* vergleichen.

Die *Form* der *hypothetischen Sätze* hat in der *Logik* gar *keine Bedeutung*. Die *Logik* hat blofs mit der *Denkbarkeit*, nicht aber mit dem reellen vom Erkenntnifsvermögen unabhängigen empyrischen *Daseyn* der Objecte etwas zu thun. Die *Form* der *hypothetischen Sätze*: wenn *A* gesetzt wird, so mufs auch *B* gesetzt werden, will nicht blofs sagen, dafs die *Denkbarkeit* des *A* der Grund von der *Denkbarkeit* des *B*, sondern, das *Daseyn* von *A* der Grund vom *Daseyn* von *B* ist. Wie können wir also durch die blofse *Logik*, die vom *Daseyn* und von allen Merkmalen eines *bestimmten* Objects abstrahirt, und blofs das Merkmal der *Denkbarkeit* beibehält, zu der *Bedeutung* dieser Formel gelangen? Selbst die *Mathematik*, die ihre Objecte durch Construction völlig *a priori* bestimmt, kann ihr keine *Bedeutung* verschaffen; indem die *Mathematik* mit den *hypothetischen* Sätzen nichts zu schaffen hat. Also nur ihr Gebrauch von *empyrischen* Objecten kann der hypothetischen

Form und folglich auch dem Begriff von *Ursache* eine Bedeutung verschaffen. Aber alsdann wird der Grundsatz der *Causalität* keine *absolute* sondern eine blofs *comparative* Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit haben. Sagt man: der Grundsatz der *Causalität* hat darum *absolute* Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, weil ohne dessen Gebrauch der Unterschied zwischen der *Objectivität*, deren Merkmal die Folge nach einer Regel ist, und der blofsen *Subjectivität* unserer Vorstellungen, nicht Statt finden könnte; so würde ich hierauf erwiedern: die als *Factum* vorausgesetzte *Objectivität* der Objecte, die auf einander nach einer Regel folgen, ist wie diese Regel selbst, nicht *absolut*, sondern wie alles was wir blofs *empyrisch* erkennen, *comparativ* nothwendig und allgemeingültig. Das *Wachen* ist zwar *weniger Traum* als *ein Traum*, aber in Ansehung dieser *absoluten* Objectivität, nichts desto weniger *Traum*. —

Fragt man mich ferner: da ich diese *absolute* Objectivität in den *empyrischen* Objecten nicht antreffe, woher bin ich also zu dem *Begriff* der *absoluten* Objectivität gelangt? so antworte ich: dieser *Begriff* ist mir aus der *Mathematik* bekannt, den man aber mit *Unrecht* auf *empyrische* Objecte *übertrügt*.

Fragt man mich ferner: warum halte ich den Satz z. B. *Eine gerade Linie ist die kürzeste* für *absolut*; diesen aber: *das Feuer schmelzt*

das Wachs, für blofs *comparativ* nothwendig und allgemeingültig, da ich doch für beide kein anderes *Kriterium* habe, als dafs ich es mir *immer nicht anders* vorgestellt habe? so erwiedere ich hierauf: Es ist ein grofser Unterschied zwischen diesen beiden Sätzen. Dafs eine *gerade Linie* die *kürzeste* ist, habe ich mir immer *als einen Satz*, vorgestellt. Dahingegen dafs das Feuer das Wachs schmelze, habe ich mir erst nicht *als einen Satz*, sondern blofs als *eine zufällige Begebenheit* (dafs auf die Gegenwart des Feuers das Wachs geschmolzen ist) vorgestellt; und nur durch eine verschiedene Mahl wiederholte Beobachtung dieser zufälligen Begebenheit, machte es mir die Gewohnheit (die selbst nach *empyrischen* Gesetzen wirkt) gleichsam zur Nothwendigkeit, das Schmelzen des Wachses als nothwendige Folge von der Gegenwart des Feuers vorzustellen. Aber diese ganze Untersuchung gehört zur *Transcendentalphilosophie*, nicht aber zur *Naturwissenschaft*. Ich habe sie blofs daher vorausschicken wollen, um meine Gedanken über den Begriff von *Kraft* desto besser entwickeln zu können. Zur *Naturwissenschaft* ist es hinreichend dem *Begriff* und *Grundsatz* der *Kausalität* eine *aus der Erfahrung hergenommene* und eben so *zum Erfahrungsgebrauch bestimmte comparative* Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit beizulegen: da ohnedies die *Naturwissenschaft* sich nicht mit

Untersuchung der *transzendentalen Causalität* sondern mit den *besondern Ursachen* der Naturerscheinungen abgiebt, zu deren Erfindung sie sich ganz *anderer Methoden* bedienen mufs, als die, welche die *Transcendentalphilosophie* zur Begründung der *transcendentalen Causalität* gebraucht. Der Begriff von *Kraft* scheint in der Naturwissenschaft eine sehr grofse Rolle zu spielen. Alles in der Natur, sagt man, geschieht durch *Naturkräfte*. Ich werde aber zeigen, dafs dieser Begriff in der Naturwissenschaft von gar *keinem Gebrauch* ist, und dafs er vielmehr *den Knoten zerhauet*, und mehr unsere Untersuchungen über die *besondern* Ursachen der Naturerscheinungen auf einmal abzubrechen, als denselben zum *Leitfaden* zu dienen geschickt ist.

In der *Wolfisch-Leibnitzischen dogmatischen* Philosophie ist *Kraft* eine *Sustantia noumenon* in so fern sie den positiven (nicht blofs die *conditio sine qua non*) Grund der Accidenzen enthält. Von dieser Art ist die menschliche *Seele* und alle *Monaden* überhaupt. Der Begriff von *Kraft* entstehet also aus der Verbindung der beiden Kategorieen *Substanz* und *Ursache* in eben demselben Object: und eben so ist es auch in der *kritischen* Philosophie; nur dafs diese mit den Substanzen und Ursachen als *Dingen an sich* nichts zu thun hat, und dieselben blofs in der *Erscheinung* betrachtet. *Kraft* ist also dieser zu Folge, eine jede *Erscheinung* die als *Sub-*

stanz

stanz und Ursache anderer Erscheinung betrachtet wird.

Mit dem discursiven *Begriff* von *Kraft* hat es also seine Richtigkeit. Wie stehet es aber mit seiner *objectiven Realität*, oder mit seiner möglichen *Darstellung* in einem Object? Ich werde beweisen, dafs der Begriff von Kraft, auf diese Art erklärt, von uns nicht dargestellt werden kann, und dafs er, um in einem Object dargestellt werden zu können, eine ganz andere Erklärung erfordert, die sich aus der Betrachtung seines Correlatums, *Wirkung*, von selbst ergeben wird. Wir kennen nur zweierlei Wirkungsarten, nämlich eine *innere* (die in dem Subject bleibt) und eine *äufsere* (die zu einem andern Subject übergeht). Die *Seele* z. B. wirkt d. h. *verändert ihren Zustand, durch Vorstellungen*, die sie *in sich selbst* hervorbringt, und hat (nach dem System der *Harmonia prästabilita*) keinen physischen *Einflufs* auf ein anderes Object (auf den Körper). Ein Körper der in Bewegung ist, setzt einen andern Körper, auf den er stöfst, gleichfalls in Bewegung, dieses ist eine äufsere Wirkung.

Die Seele ist eine *Substanz* d. h. *sie mufs von uns als eben dasselbe Subject in verschiedenen Zuständen gedacht werden, wenn ihre Vorstellungen objective Realität haben sollen;* weil nur durch die *Einheit des Bewufstseyns in dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen* diese

objective Realität erhalten werden kann. Wenn ich die Vorstellung *A* und darauf die Vorstellung *B* habe, so folgen bei mir diese Vorstellungen blofs in der Zeit auf einander; sie sind aber nicht *in einem Objecte* mit einander verknüpft; es wird also dadurch noch kein *Object* worauf sie sich *als Vorstellungen* beziehen sollen, gedacht. Dieses ist blofs dadurch möglich, dafs ich *A* und *B* mit einander *vergleiche* und durch ein (synthetisches Urtheil *A ist B* oder *kann B seyn* u. s. w. (nachdem das Urtheil assertorisch oder problematisch u. s. w. ist) in einem einzigen Bewufstseyn vereinige. Dieses ist aber nur alsdann möglich, wenn ich erst diese Vorstellungen vor ihrer Verknüpfung jede an und für sich (zu verschiedenen Zeiten) gehabt habe. Habe ich aber die Vorstellung *A* und ein anderer die Vorstellung *B ausschliefsungsweise*, so wird daraus so wenig bei mir als bei ihm das Urtheil, *A* ist *B* statt finden können.

Durch diesen Satz also: *die Seele ist eine Substanz*, wie ich ihn erklärt habe, wird nicht die *unaufhörliche Dauer der Seele*, als *Ding an sich*, sondern blofs die *a priori erkannte transcendentale Bedingung* alles *reellen* (sich auf ein Object beziehenden) Denkens überhaupt, die zur *objectiven Realität* erforderliche *Einheit des Bewufstseyns*, ausgedrückt.

Ist aber auch die Seele *Ursache* ihrer Vorstellungen? wir wollen sehen!

Der besondere *Stoff* der Vorstellungen hat keinen Grund in der Seele, als einem *Vorstellungsvermögen überhaupt.* Die Seele ist also nicht *Ursache* dieses *besondern Stoffs.* Aber eben so wenig kann man sagen: die Seele ist Ursache von den *allgemeinen Formen* der Vorstellungen. Denn Ursache ist ein *Daseyn* das als *Bedingung* eines andern *Daseyns* gedacht wird. Nun aber hat die Seele kein, von dem *Daseyn* dieser Formen verschiedenes *Daseyn.* Unter Seele wird nichts anders als das *logische Subject* dieser *Formen* oder auch der *Vorstellungen* überhaupt verstanden. Man kann also so wenig sagen: die Seele ist die *Ursache* dieser *Formen,* als man sagen kann: ein Ding ist die Ursache *seiner selbst;* welches so viel heifst als: wenn das *Daseyn* des Dings *vorausgesetzt* wird, so wird es *vorausgesetzt.* Ein *identischer* Satz der in der That nichts sagt!

Mit den *körperlichen* Kräften sieht es eben so schlimm aus. Die *Wirkung* der Körper bestehet in der *durch Bewegung* verursachten *Veränderung* ihrer *Verhältnisse im Raume.* Ein Körper mufs *in der Bewegung* als *Substanz* gedacht werden, d. h. als eben dasselbe *Subject* das sein *Verhältnifs im Raume* verändert; und in so ferne kann man sagen: ein Körper, *als Subject der Bewegung* ist eine *Substanz.* Ist aber der Körper die *Ursache* der *Bewegung?* keinesweges! weil ein Körper zur *Bewegung*

und *Ruhe* gleichgültig ist. Das *Vermögen* zu *etwas* und seinem *Gegentheil* in eben demselben *Subject*, kann kein Grund zu einer dieser entgegengesetzten *Bestimmungen* abgeben. Hieraus erhellet, dafs der Begriff von *Kraft* als Verbindung der Kategorien *Substanz* und *Ursache* in eben demselben *Subject* von uns auf keine Weise *dargestellt* werden kann.

Was wird also unter *Kraft* in der *Naturwissenschaft* verstanden? Nach genauer Ueberlegung finde ich nichts anders, als *die Regelmäfsigkeit in der Entstehungsart einer Naturerscheinung*. *Kraft* bedeutet also nicht ein *reelles Object* das die *Ursache* eines andern *Objects* ist, sondern blofs eine *Form* oder nothwendige *Bedingung* der *Beschaffenheit* der Naturerscheinungen, wenn sie für uns *objective Realität* haben sollen. Ein jedes *Naturgesetz* oder jede *Wirkungsart* nach einer *Regel* ist eine *Kraft*; wie z. B. die Gesetze der *Centralkräfte*, der *Attraction*, *Repulsion* u. d. gl.

Die *Naturwissenschaft* kann auf dreierlei Arten vervollkommnet werden. 1) dadurch dafs man die schon *bekannten* Naturgesetze immer *genauer bestimmt*, wodurch ihre Anzahl *vermindert*, und die gröfste mögliche *Natureinheit* erhalten wird. Das Gesetz der *Attraction* z. B. dafs die Anziehungskraft der Körper sich directe wie ihre Massen und umgekehrt wie die Quadrate ihrer Entfernung verhält, ist, ohngeach-

tet seiner durch Versuche bewiesenen Allgemeinheit, nicht völlig bestimmt. Es wird daher in allen den Fällen statt finden, wo es auf die noch *fehlende* Bestimmung desselben nicht ankommt; für die andern Fälle hingegen muſs ein anderes Gesetz ausfündig gemacht werden. Wird also diese Bestimmung ausgedruckt, so kann dieses Gesetz für alle Fälle gebraucht werden. Denn *Newton* hat bemerkt, daſs die *Anziehungskraft des Magnets* sich nicht umgekehrt wie die *Quadrate*, sondern wie die *Cubi* der Entfernung verhält. Es muſs also nothwendig noch eine Bedingung in Ansehung des Verhältnisses der sich wechselseitig anziehenden Körper zum allgemeinen Attractionsgesetz gehören, die in Ansehung aller andern Körper, womit wir Versuche gemacht haben, weggelassen werden kann, in Ansehung des *Magnets* aber ausgedrückt werden muſs, wenn dieses Gesetz *allgemein* seyn soll.

2) Durch Entdeckung *neuer* Naturgesetze.

3) Durch den *richtigen Gebrauch* der Naturgesetze zur *Erklärung* und *Bestimmung* besonderer Fälle. Die ersten beiden liefern uns Materialien, die *Naturerkenntniſs*, die als *Principien* vorausgesetzt, durch ihren Gebrauch nach der dritten Art, die *Naturwissenschaft* ausmachen.

Aus meiner Erklärung von *Naturkräften* ergiebt sich auch die Art, wie man sie in *besonderen Fällen* ausfündig machen kann. Nach

der falschen Erklärungsart von *Kräften* als *Substanzen*, die *Ursachen* gewisser Erscheinungen sind, begnügt man sich blofs zu jeder Erscheinung eine ihr als *Substanz nach einer Regel vorhergehende* Erscheinung auszufinden, ohne auf das *innere Verhältnifs* dieser Erscheinungen, auf die *Wirkungsart* Rücksicht zu nehmen, so dafs es immer unausgemacht bleibt, durch welche *Beschaffenheit* die als *Ursache* vorausgesetzte Erscheinung diese *Wirkung* hervorbringt, und ob es eine dieser Substanz *eigenthümliche* oder mehreren *gemeinschaftliche* Beschaffenheit ist? Man sagt z. B. Feuer schmelzt das Wachs, ohne zu erklären *auf welche Art?* Sieht man hingegen auf die Natur dieser *Wirkung*, und sucht man nach dem *Gesetz der Stetigkeit* daraus nicht das Feuer als *Substanz*, sondern die *Repulsion* ihrer kleinsten Theile als die *wahre Ursache* dieser *Wirkung* zu bestimmen; so wird dadurch diese Wirkung, indem sie den allgemeinen Gesetzen von der *Mittheilung der Bewegung* subsumirt wird, *begreiflich*. Man weifs nunmehr, dafs nicht blofs das *Feuer*, sondern eine jede *Bewegung dieser Art*, diese Wirkung hervorbringen wird.

Diese Art die Ursachen der Erscheinungen aufzusuchen ist nicht so leicht, wie man sich vorstellen möchte. Woher kommt die *verkehrte Art* Versuche anzustellen, und auf diese Art *falsche Resultate* heraus zu bringen, an-

ders, als von dem Mangel an genauer Beobachtung dieser Methode!

Die alte *Babylonische* Philosophie nimmt nicht nur zu einer jeden Naturerscheinung eine besondere Kraft als Substanz in der Erscheinung (*substantia phänomenon*) an, sondern setzte sogar dieselbe *aufser der Erscheinungswelt*, in eine *intelligible Welt*, und *anthropomorphisirte* sie, nach der *Analogie* mit der dadurch hervorgebrachten *Wirkung*. Sie bevölkerte die ganze Welt mit *Geistern* und *Dämonen*, die überall ihre Hand im Spiel haben sollen.

Die *griechische fabelhafte* Philosophie nahm sich nicht einmal die Mühe, den *Wirkungen analoge* besondere Kräfte auf eine anthropomorphistische Art zu erdichten, sondern erklärte die Naturerscheinungen für Wirkungen freiwilliger Handlungen von *Menschen* die durch das *Fatum* das Vermögen zur Hervorbringung solcher *Wirkungen* erhalten haben sollen. Fast alle alten Philosophen bis auf Aristoteles bekümmerten sich vielmehr darum, *woraus* als darum, *wie* die Naturdinge entstehen. Der eine nimmt das *Wasser*, ein anderer die *Luft* u. s. w. als Element aller Dinge an. Anaxagoras nimmt ein *höchstes geistiges Wesen* als Ursache aller Dinge an, gleichfalls ohne sich um die *Wirkungsart* dieses Wesens zu bekümmern. Selbst Aristoteles läfst die Bewegung der eingebildeten Sphären durch *Engel* oder *vom Körper ge-*

trennte Geister bewirken, und nimmt nicht selten in Erklärung der Naturerscheinungen zu den *Qualitatibus occultis* seine Zuflucht.

Niemand, wie weit ich weifs, hat diese Mängel in Behandlung der Erfahrungswissenschaften so eingesehen, und Mittel zu ihrer Verbesserung vorgeschlagen, als unser berühmter Verfasser Baco von Verulam. Sein grofses Genie überschauete auf einmal alle Theile der menschlichen Erkenntnifs, bestimmte den Werth eines jeden im Verhältnifs zu den übrigen, beobachtete den Zustand der Wissenschaften zu seiner Zeit, den Fortschritt, Rückgang und Stillstand einer jeden, suchte den Grund davon auf, und brachte die Menschen von den falschen Wegen, die sie bisher zur *Erweiterung* ihrer Erkenntnifs betreten haben, auf den *Weg der Natur* zurück.

Baco bemerkte (welches in den neueren Zeiten Kant aufs neue hat bemerken müssen) dafs die *Logik* und *Dialektik* zur *Erweiterung* unserer Erkenntnifs untauglich sind, und dafs diese blofs durch *Erfahrung*, *Beobachtung* und *Versuche* erhalten werden kann. Da aber *besondere Erfahrungen* keine *nothwendige* und *allgemeingültige* Erkenntnifs verschaffen können, in dem daraus blofs was *ist*, nicht aber was *seyn mufs* erkannt wird; und selbst dieses, *was ist* nicht immer mit *Gewifsheit* bestimmt werden

kann; weil man sehr leicht das *zufällige mit dem Wesentlichen*, das *Besondere* mit dem *Allgemeinen* u. s. w. verwechselt, so lehrte Baco in diesem Werke die *Methode der Induction*, wodurch man sich nach und nach der *Allgemeinheit* der *besondern Erfahrungen* versichern, und der *absoluten* Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnifs nähern kann.

Dieser Weg wurde nach der Zeit unseres berühmten Verfassers von vielen betreten, wodurch die Erfahrungserkenntnifs um ein beträchtliches erweitert, und auf einen sicheren Fufs gesetzt worden ist.

Überzeugt, dafs manche Wahrheiten (denen eingewurzelte Vorurtheile, Systemsucht, Autorität u. d. gl. entgegen sind) *nicht oft genug* gesagt werden können, (besonders scheint in unsern Zeiten die von ihren Anhängern mifsverstandene kritische Philosophie die Methoden zur *Erweiterung unserer Erkenntnifs* gänzlich verdrängen zu wollen, indem manche ihrer Freunde *wider den Geist ihres Urhebers*, sie über ihre Grenzen ausdehnen wollen,) und dafs die *fruchtbaren Ideen* dieses grofsen Denkers noch bis jetzt *nicht genug* benutzt worden sind, wie sie hätten benutzt werden können, habe ich die Übersetzung dieses Werkes veranlafst, und mit Anmerkungen (die am Ende desselben vorkommen werden) zu erläutern gesucht.

Da nun der Verfasser in diesem Werke sich auf die *Geschichte der Wissenschaften* beziehet, deren *Wiederherstellung* er zur Absicht hat, so hielt ich es nicht für eine überflüssige Arbeit eine kurze Geschichte der *Hauptwissenschaften* die in alle übrige ihren Einfluss haben, nämlich der *Philosophie* und *Mathematik*, beizufügen. Man wird daraus gleichsam mit einem Blick ersehen, warum der Verfasser diese mit *Lobeserhebungen*, jene aber mit *Vorwürfen* überhäuft. Die *Philosophie* hat (zum wenigsten wie sie bis auf die neueren Zeiten behandelt worden ist) keinen *sicheren Schritt*. Sie gehet vorwärts, rückwärts, und geräth zuweilen gar in Stillstand. Die philosophischen Meinungen *cirkuliren* gleichsam unter den Philosophen aller Zeitalter und aller Welttheile. Die alten sind nicht schlimmer daran als die Neuern (wenn man nicht absichtlich jene, deren Schriften gröfstentheils verlohren gegangen und deren Sprache in den noch übergebliebenen Fragmenten man nicht mehr verstehet, Absurditäten sagen lafsen will, damit man Ursache habe über sie zu triumphiren) die in ihnen enthaltenen Wahrheiten sind zu *unbestimmt* als dafs sie zur *Erfindung* neuer Wahrheiten führen sollen. Die Philosophie gleicht dem *Thal Sinear* worin keine Steine zur Grundlage eines festen Gebäudes (sichere Principien) anzutreffen sind, an deren Stelle man sich also der *Ziegelsteine* (comparatives

tiver Principien) zu bedienen gezwungen ist. Die Menschen haben zwar den guten Willen ein Gebäude aufzuführen dessen Spitze zum Himmel reichen soll (ein System nach Principien *a priori*) aber die Sprachverwirrung macht den ganzen Plan rückgängig.

Die *Mathematik* hingegen rückt beständig vorwärts. Eine Erfindung ist die Quelle mehrerer anderer Erfindungen. Die verschiedenen Methoden die man hierin einschlägt, sind weit entfernet einander *Abbruch* zu thun, sie unterstützen einander vielmehr wechselsweise. Die *synthetische* Methode der Alten sichert der *neuern Analysis* ihre *objective Realität*; und diese beschleunigt den sonst langsamen *Fortschritt* von jener. Hier läfst sich bestimmt angeben, zu welcher Zeit, durch welche Mittel, und durch wen diese oder jene Wahrheit erfunden worden ist und wie viel dieselbe zu andern Erfindungen beigetragen hat, und dergleichen Vorzüge mehr.

Die Geschichte der *mathematischen Entdeckungen* kann, einige Erläuterungen die ich in Parantheseu hinzugefügt habe, abgerechnet, als ein *Auszug* aus Montucla's *Histoire des Mathematiques* betrachtet werden. Die *Data* zur *Geschichte der Philosophie* habe ich aus Baile's *Wörterbuch*, Brucker u. d. gl. hergenommen. Hier konnte ich so ziemlich der *Ordnung der Zeit* folgen: da ich hingegen in der *Geschichte der Mathematik* so wenig der *Ordnung*

der Zeit als der *besondern Theile* dieser Wissenschaft als auch der *Personen* die darin gewisse Entdeckungen gemacht haben, *genau* habe folgen können, indem ich keine *eigentliche Geschichte der Mathematik* habe schreiben wollen. Die Umstände der *Zeit* und der *Personen* haben einen bloſs *zufälligen* Einfluſs auf diese Wissenschaft. Ihre Natur an sich bleibt in allen diesen Umständen unverändert. Die Ordnung nach *besondern Theilen* dieser Wissenschaft zerstreuet zu sehr die Entdeckungen in Rücksicht auf die *Zeit* und die *Personen*. Ich konnte also keiner dieser Ordnungen *ausschlieſsungsweise* folgen, und muſste auf *alle zugleich* einigermaſsen Rücksicht nehmen.

Ich stehe sogar nicht dafür (da ich die Correktur nicht habe selbst besorgen können) daſs nicht einige *Druckfehler* in Ansehung der *Zahlen* und *Namen der Personen* sich eingeschlichen haben. Meine Absicht ist erreicht, wenn ich die wichtigsten *mathematischen Entdeckungen* als die vortrefflichsten Producte des menschlichen Geistes, mit den miſsgestalteten *philosophischen Meinungen* (die ich um die Schande zu verringern, so viel es anging, nach der neuesten Mode, ausgeschmückt habe) in parallel gebracht, woraus der Werth derselben im Verhältniſs zu einander sich leicht ergeben wird.

SALOMO MAIMON.

und machte nachstehende Schlufsfolge, deren Bekanntmachung er seinen Zeitgenossen und der Nachwelt vortheilhaft glaubte:

In der Überzeugung, dafs der menschliche Geist sich selbst zu schaffen mache, und sich der wahren Hülfsmittel (die in des Menschen Gewalt stehn) weder in gehörigem Mafs noch auf die rechte Weise bediene; und dafs eben daher vielfache Unkunde der Dinge, und aus dieser zahlloser Nachtheil, entspringe: glaubte er, mit allem Eifer darnach streben zu müssen, ob sich nicht etwa die Verbindung zwischen dem Verstande und den Dingen (die kaum auf der ganzen Erde, oder wenigstens doch unter allem Irdischen nicht, ihres Gleichen hat) völlig wiederherstellen, oder wenigstens verbessern liefse. Dafs aber Irrthümer, die immer gröfser geworden sind und in Ewigkeit fort anwachsen werden, (wenn man den Verstand sich selbst überläfst) nach einander sich berichtigen möchten; das liefs sich weder von der eigenthümlichen Kraft des Verstandes, noch von der Unterstützung und den Hülfsmitteln der Dialektik (Logik) erwarten; und zwar deswegen nicht, weil die ersten Grundvorstellungen, die das Gemüth mit Leichtigkeit und ohne Anstrengung auffafst, bewahrt und anhäuft, welche doch die Quellen aller übrigen seyn müssen, fehlerhaft, verwotren und ohne Überlegung gebildet sind, und weil bei den nachherigen

gleiche Voreiligkeit und Flüchtigkeit Statt findet: woraus denn folgt, dafs die ganze Vernunftkenntnifs, in wie fern wir sie zur Untersuchung der Natur anwenden, nicht zusammenhängend und wohl geordnet ist, sondern eine prachtvolle Masse ohne Grundlage ausmacht. Da nun die Menschen die falschen Kräfte ihres Gemüths bewundern und preisen; aber diejenigen übergehn und verlieren, welche es zur Wahrheit führen könnten, wenn man ihm nur die richtigen Hülfsmittel darböte, und wenn es bei den Dingen gehörig verweilen, und nicht ohnmächtig darüber forthüpfen wollte: so blieb nichts weiter übrig, als dafs man, besser verwahrt, von vorn wieder anfange; dafs man in Wissenschaften und Künsten, und in allem menschlichen Wissen ohne Ausnahme, aufs neue beginne und alles auf den gehörigen Gründen errichte. Dieis Unternehmen mag gewisser Mafsen unendlich und übermenschlich scheinen; aber in der Ausführung wird man es weniger unbestimmt und anmafsend finden, als das was bisher geschehen ist. Es läfst sich wenigstens ein Ende davon absehn. Bei dem aber, was jetzt bei den Wissenschaften geschieht, findet ein gewisses immerwährendes Schwindeln und Schwanken, und ein Kreislauf Statt. Auch weifs er wohl, wie einsam er bei diesem Unternehmen stehe, und wie schwer und unglaublich es scheinen, wie wenig Vertrauen man dazu haben werde. Nichts desto weniger glaubte er doch der guten Sache und sich selbst treu bleiben und den Weg, der allein dem menschlichen Geiste zugänglich ist, versuchen und betreten zu müssen. Es ist doch besser, etwas anzufangen, was einmahl zu Ende kom-

men kann, als sich mit ewigem Streiten und Anstrengen in ausgangslosen Labyrinthen zu verwickeln. Die Wege des Nachforschens entsprechen beinahe jenen bekannten Wegen des Lebens: der eine, im Anfange steil und schwierig, endet sich in eine Ebene; der andre, auf den ersten Blick bequem und leicht, führt in Wüsteneien und Abgründe.

Da er aber nicht wußte, wenn in der Folgezeit dieß etwa jemanden in den Sinn kommen möchte; und das um so weniger, da er bis jetzt noch niemand gefunden hat, der auf ähnliche Gedanken seinen Geist gerichtet hätte; so entschloß er sich, das Erste, was er zu vollenden vermocht hat, wie es auch seyn mag, bekannt zu machen. Diese Eil entsprang nicht aus Ruhmsucht, sondern aus Vorsicht; damit wenn ihm etwas Menschliches begegnete, doch eine Art von Entwurf und eine Angabe des Gegenstandes, womit er sich beschäftigte, da seyn und zugleich gewisser Maßen zum Zeichen seines guten, auf den Nutzen des menschlichen Geschlechts abzweckenden Willens dienen möge. Jeder geringere Ehrgeiz schien ihm zu niedrig für das Geschäft, das er unter Händen hatte. Denn entweder ist das, womit er umgeht, von gar keinem Werth; oder es ist so wichtig, daß man mit der Verdienstlichkeit des Werks selbst sich begnügen muß, ohne irgend einen Nutzen außer ihm zu suchen.

Vorrede

zur großen

Erneuerung der Wissenschaften.

(Instauratio magna.)

Die Wissenschaften befinden sich nicht in einem glücklichen oder gar zu blühendem Zustande: man muß dem menschlichen Verstande einen andern als den bisher bekannten Weg eröffnen, und ihm neue Hulfsmittel darbieten, wenn er seine Ansprüche auf die Naturkenntniß behaupten soll.

Mich dünkt, die Menschen kennen weder die Besitzungen noch die Kräfte ihres Verstandes genau genug, sondern hegen von jenen eine zu hohe, von diesen eine zu niedrige Meinung. Daher forschen sie entweder, durch zu hohe Begriffe von dem schon Erfundenen verleitet, gar nicht weiter; oder sie verschwenden, aus einem unbilligen Mißtrauen gegen sich selbst, ihre Kräfte an Kleinigkeiten; ohne sie an dem, was das wichtigste ist, nur einmal zu versuchen. Auch die Wissenschaften haben also ihre Gränzsäulen, von einem widrigen Schicksal gleichsam gesetzt, weil sie den Menschen Lust und Hoffnung

zu weitern Fortschritten rauben. Da nun der eingebildete Reichthum unter die Hauptursachen der Dürftigkeit gehört, und da man, voll Vertrauen auf die Gegenwart, die wahren Hülfsquellen für die Zukunft vernachlässigt; so scheint es mir dienlich und sogar nothwendig, im Anfange meines Werks geradezu und freimüthig die gar zu hohe Verehrung und Bewunderung der bisherigen Erfindungen gehörig herabzustimmen, und die nützliche Erinnerung zu ertheilen, dafs man sie weder für gar zu zahlreich noch für gar zu nützlich achten und preisen dürfe. Denn wenn jemand die ganze Menge verschiedener Bücher, deren sich Künste und Wissenschaften rühmen, genauer ansieht; so wird er einerlei bekannte Dinge unzählige Mahl darin wiederholt, und längst erfundene Sachen nur verschieden vorgetragen finden; auf den ersten Anblick wird er von allem die Menge, nach angestellter Untersuchung nur sehr wenig, gewahr werden. In Ansehung der Nützlichkeit scheint jene vorzüglich von den Griechen auf uns vererbte Weisheit, gewisser Mafsen eine Kindheit der Wissenschaft: sie ist gleich den Kindern sehr geschwätzig, aber zu ohnmächtig und unreif zur Zeugung; denn sie ist an Streitigkeiten fruchtbar, unfruchtbar an Nutzen. Auf den jetzigen Zustand der Wissenschaften scheint ganz genau jenes Mährchen von der Scylla zu passen, die das Gesicht und den Oberleib einer Jungfrau hatte, und deren Unterleib aus bellenden Ungeheuern bestand. Auf gleiche Weise haben unsre gewöhnlichen Wissenschaften im Allgemeinen etwas Reizendes und Blendendes: kommt man aber zum Besondern, gleichsam zu ihren Zeu-

gungstheilen, um ihre Fruchtbarkeit zu sehn; so sieht man, dafs sie sich in Streit und Disputirgebell endigen, und dafs diefs die Stelle ihrer Geburten vertritt. Wenn diese Wissenschaften nicht ein blofser todter Leichnam wären; so wäre es auch unbegreiflich, was doch seit vielen Jahrhunderten der Fall ist, dafs sie unbeweglich auf ihrer Stelle bleiben, und keine Fortschritte machen, die des menschlichen Geschlechts würdig sind; dafs sogar öfters nicht allein eine Behauptung immer eine Behauptung, sondern auch eine Frage immer eine Frage bleibt, und durch alles Disputiren nicht aufgelöst, sondern nur festgesteckt und unterhalten wird; und die ganze Überlieferung und Folge der Schulen immer nur Lehrer und Zuhörer, nie aber Erfinder und ansehnliche Erweiterer des Erfundenen uns darstellt. Ganz etwas anders werden wir bei den mechanischen Künsten gewahr. Diese erweitern und vervollkommnen sich täglich, gleich als wäre ihnen ein Geist des Lebens eingehaucht; unter den ersten Erfindern erschienen sie gewöhnlich roh, ungestalt und fast schwerfällig; hernach aber erhalten sie immer neue Vorzüge und eine gewisse Geschmeidigkeit, so dafs sich leichter die Neigung und Begierde der Menschen nach ihnen verliert und abändert, als dafs sie selbst zum Gipfel ihrer Vollkommenheit gelangt seyn sollten. Die Weltweisheit und die Verstandeswissenschaften dagegen werden, wie Bildsäulen, angebetet und verehrt, aber nicht von der Stelle gebracht. Zuweilen stehn sie sogar unter ihrem ersten Stifter schon in ihrer höchsten Blüthe und arten dann sogleich wieder aus: denn wenn die Menschen erst Nachbeter geworden

und, wie die Jaherren im Senat, der Meinung eines Einzigen beigetreten sind, dann erweitern sie die Wissenschaften nicht mehr, sondern schränken sich sclavisch darauf ein, gewisse Schriftsteller auszuschmücken und ihnen nachzutreten. Wende mir nur nicht etwa jemand ein: »die Wissenschaften wären durch allmälichen Wachsthum endlich zu einer »gewissen Festigkeit gelangt, und ruheten jetzt, als »ob sie ihren Beruf vollbracht hätten, in den Werken einiger Wenigen; nun, da nichts Besseres mehr »erfunden werden könne, bleibe uns also nichts weiter übrig, als die Verzierung und Verehrung früherer Erfindungen.« Zu wünschen wär's freilich, dafs es sich so verhielte. Die Wahrheit aber ist, dafs solch eine Sclaverei in den Wissenschaften nur durch die Zuversichtlichkeit einiger Wenigen, und durch die Sorglosigkeit und Trägheit der Übrigen entstanden seyn kann. Nachdem die Wissenschaften theilweise bearbeitet und abgehandelt waren, stand etwa ein kühner, durch eine kürzere Methode beliebter, berühmter Kopf auf, der dem Scheine nach ein System errichtet, in der That aber die Arbeiten seiner Vorgänger verhunzt hatte. Gewöhnlich ist dennoch ein Werk dieser Art der Nachwelt willkommen, weil es bequem zum Gebrauch ist, und weil Trägheit und Ungeduld sie von einer neuen Untersuchung abhält. Wollte man sich hingegen auf eine schon verjährte allgemeine Übereinstimmung als auf das Urtheil der Zeit berufen; so stützt man sich auf einen äufserst trüglichen und schwachen Grund. Denn zuvörderst ist es uns gröfstentheils unbekannt, was in Wissenschaften und Künsten während man-

cher Jahrhunderte und an manchen Orten bekannt geworden und der Welt mitgetheilt seyn mag; noch weit weniger wissen wir, was einzelne Männer versucht und für sich überdacht haben mögen; also sind weder die Geburten noch die Mifsgeburten der Zeit in Jahrbüchern aufgezeichnet. Überdiefs aber wäre auch eine wirkliche Übereinstimmung dieser Art, und eine noch so lange Dauer derselben, von gar keiner Erheblichkeit. Denn so vielerlei politische Verfassungen es auch geben mag, so gibt es doch im Reiche der Wissenschaften für alle Zeiten immer nur Eine, und zwar die demokratische Verfassung. Beim Volk aber machen allemahl diejenigen Systeme am meisten ihr Glück, die streitvoll und kampflustig, oder die blendend und grundlos seinen Beifall entweder durch List oder durch Schmeicheleien gewinnen. Ohne Zweifel ist deshalb den gröfsten Geistern jedes Zeitalters Gewalt geschehn, wenn sie, obgleich an Geisteskraft über den grofsen Haufen erhaben, dennoch aus Begierde nach Beifall, dem Ausspruch ihrer Zeitgenossen und der Menge sich unterwarfen. Blickten also zuweilen auch schärfere Untersuchungen auf; so zerstreute sie der Sturm der allgemeinen Meinung bald, und sie gingen verloren; so dafs uns der Strom der Zeit nur das leichte, mit Dunst gefüllte, überliefert; das wichtige und feste aber verschlungen hat. Selbst jene Schriftsteller, die eine Art von Dictatur in den Wissenschaften an sich gerissen haben, und über alles mit so viel Zuversicht absprechen, beschweren sich doch, wenn sie zuweilen wieder zu sich selbst kommen, über Unerforschbarkeit der Natur, über Uner-

gründlichkeit der Wahrheit, über Dunkelheit in den Erscheinungen, über Verwickelung der Ursachen und über Ohnmacht des menschlichen Geistes; sind aber bei diesen Klagen eben so unbescheiden wie sonst, indem sie lieber auf die ganze Einrichtung des Menschen und der Natur schelten, als auf sich selbst etwas kommen lassen. Wenn einer Kunst irgend etwas noch fehlt, so pflegen sie wohl, aus eben dieser Kunst zu beweisen, dafs es unmöglich zu erreichen sey, und freilich kann denn die Kunst nicht verurtheilt werden, wenn sie zugleich Partei und Richter ist. Diese Gewohnheit hat man eingeführt, um in der Unwissenheit auch nichts Entehrendes mehr zu finden. Alles was man bis jetzt überliefert und angenommen hat, ist beinahe unfruchtbar in seinen Wirkungen, reichhaltig an Streitfragen, langsam und matt bei seinen Fortschritten, scheinbar vollkommen im Ganzen, aber schlecht ausgeführt in den einzelnen Theilen, für den grofsen Haufen ausgesucht, seinen Verfassern selbst aber verdächtig, und eben defshalb durch allerley Kunstgriffe befestigt und ausstaffirt. Selbst wer auch den Vorsatz hatte selbst zu forschen, die Wissenschaften zu vermehren, und ihre bisherigen Gränzen zu erweitern, wagte es nicht, von den allgemein angenommenen Meinungen sich zu entfernen und bis auf den ersten Grund zu dringen. Man bildete sich im Gegentheil ein, schon etwas Grofses gethan zu haben, wenn man nur aus eignen Mitteln einige Einschiebsel und Zusätze machte, und glaubte sehr klüglich, dafs man sich durch Beifall am Alten als bescheiden, und durch eigne Zusätze zugleich als Selbstdenker

zeigen könnte. Diese Rücksichten auf Meinungen und Schicklichkeit, und diese so gepriesenen Mittelstrafsen schaden aber der Wissenschaft. Denn es ist fast unmöglich, Schriftsteller zugleich zu bewundern und zu übertreffen. Es geht hier wie beim Wasser, das nicht höher steigt, als der Ort liegt, von wo es hinabfiel. Dergleichen Männer bessern zwar einiges aus, aber sie führen die Wissenschaften nicht weiter; von ihnen ist ihre Verbesserung, aber keine Erweiterung zu erwarten. Freilich fehlte es auch nicht an andern, die alles bisherige als ungeschehen ansahn, und gewaltsam das Alte niederrissen und über den Haufen warfen, um sich und ihren Behauptungen Platz zu machen. Allein auch diese Gewaltsamkeit hat nicht viel Nutzen geschafft; weil diese Männer nicht in der That auf Erweiterung der Philosophie und der Künste ausgingen, sondern nur die angenommenen Meinungen abzuändern und sich zu Selbstherrschern darüber zu machen suchten: ein sehr fruchtloses Unternehmen, da entgegengesetzte Irrthümer fast aus einerlei Ursache fliefsen.

Wenn auch Einige, weder für fremde noch für eigne Meinungen eingenommen, aus Liebe zur Freiheit den Wunsch hegten, dafs andere mit ihnen gemeinschaftlich forschen möchten; so hatten sie doch weniger Kraft als guten Willen. Es scheint, als ob sie nur nach dem Wahrscheinlichen trachten; sie schwanken im Wirbel entgegengesetzter Beweise und schwächten nur durch unbestimmte Freiheit zum Forschen, die Strenge der Untersuchung. Man findet keinen, der bei den Dingen selbst und bei der Erfahrung, so viel als nöthig, sich aufgehalten hätte.

Andere wieder, die sich den Wogen der Erfahrung Preis gaben und beinahe blofs Mechaniker wurden, tappen mit ihren Untersuchungen in der Erfahrung umher, folgen aber dabei keinen sichern Gesetzen. Die meisten schränken sich sogar auf gewisse geringfügige Aufgaben ein, und halten es für viel, nur eine einzige Kleinigkeit herauszufinden; beweisen aber durch solch ein Unternehmen eben so viel Unerfahrenheit als Kleingeistigkeit. Denn nie wird es gelingen, die Natur eines Dinges an diesem Dinge selbst zu ergründen; sondern nach mühsamer Abänderung der Versuche findet man nur, anstatt zur Ruhe zu kommen, was man erst anderswo zu suchen hat. Vorzüglich mufs man auch darauf viel rechnen, dafs man bei jeder Bemühung mit Versuchen gleich Anfangs sehr voreilig und unzeitig nach einem bestimmten Nutzen trachtete: man strebte nach Gewinn und nicht nach Licht, ganz gegen die Verfahrungsart des Schöpfers, der am ersten Tage nur das Licht schuf, und gar nichts Materielles an diesem Tage hervorbrachte, sondern sich erst am folgenden Tage dazu herabliefs. Diejenigen, welche der Dialektik die erste Stelle anweisen, und von ihr die zuverlässigsten Hülfsmittel für die Wissenschaften erwarten, haben wohl eingesehn, wie wenig man auf den menschlichen Verstand bauen kann, wenn er sich selbst überlassen bleibt. Leider aber vermag die Arznei nicht genug wider das Übel, und ist selbst nicht fehlerfrei! Denn obgleich die Dialektik in ihrem jetzigen Zustande bei bürgerlichen Geschäften und bei Künsten, wo es nur auf Sprechen und Meinen ankommt, von gutem Nutzen seyn mag; so ist

sie doch noch weit davon entfernt, sich auf die Feinheit der Natur anwenden zu lassen; und sie begründet und erneuert durch ihr Streben nach Dingen, die ihr zu hoch sind, nur neue Irrthümer, anstatt der Wahrheit den Weg zu bahnen.

Es scheint also, um alles vorige zusammenzufassen, als wenn weder Glaube an andre, noch eigner Fleifs, den Menschen bis jetzt in den Wissenschaften viel Licht verschafft hätte; vorzüglich wenn man bedenkt, dafs man sich auf die bisherigen Beweise und Versuche nicht einmahl sonderlich verlassen darf. Der Bau dieses Weltalls erscheint dem menschlichen Verstande wie ein Labyrinth, wo man allenthalben so viel unsichere Wege, so täuschende Ähnlichkeiten in Dingen und Merkmalen, so krumme und verwickelte Schneckenlinien und Verschlingungen der Naturen gewahr wird; und wo man sich bei dem unzuverlässigen, bald scheinendem, und bald verschwindendem Lichte der Sinne, durch das Dickicht der Erfahrung und der einzelnen Dinge immer Bahn brechen mufs. Ja, die Wegweiser sogar, die sich uns darbieten, verwirren sich selbst, (wie ich schon gesagt habe) und machen der unrechten Wege und der Verirrten nur mehr. Unter so mifslichen Umständen darf man weder von der eignen Kraft des menschlichen Verstandes, noch von ungefahren Glücksfällen etwas erwarten. Weder die höchsten Vorzüge des Geistes, noch das so oft wiederholte Würfelspiel der Erfahrung, vermögen etwas gegen diese Schwierigkeiten. Man bedarf eines Fadens der Ariadne zu seiner Leitung: man mufs sich für jeden Schritt, von

der ersten sinnlichen Wahrnehmung an, gehörige Sicherheit verschaffen.

Hiermit will ich aber gar nicht gesagt haben, es sei durch so grofse Anstrengung so vieler verflossenen Jahrhunderte noch gar nichts geschehn. Auch sind mir die bisherigen Erfindungen wahrlich nicht zuwider. Ohne Zweifel haben die Alten, wo es auf Genie und auf abstractes Denken ankommt, gerechten Anspruch auf unsre Bewunderung. So wie man aber in früheren Jahrhunderten, da man sich zu Wasser blofs nach der Beobachtung der Sterne richtete, zwar die Küsten der alten Welt umsegelt, auch wohl einige kleine Meere mitten im Lande durchschiffen konnte, allein zur Fahrt über das Weltmeer und zur Entdeckung der neuen Welt die Erfindung der Magnetnadel, als eines mehr zuverlässigen und sichern Wegweisers, bedurfte: so liefs sich auch das, was man bis jetzt in Künsten und Wissenschaften erfunden hat, durch Übung, Nachdenken, Beobachtungen und Schlüsse finden, weil es nur wahrgenommen werden durfte, und dem gemeinen Verstande nahe lag; ehe wir aber zu den entlegenen und verborgenen Gegenden der Natur gelangen können, mufs dem menschlichen Verstande eine bessere und vortheilhaftere Verfahrungsart angewiesen werden."

Ich habe mich, aus ewiger Liebe zur Wahrheit auf unsichere, beschwerliche und öde Strafsen gewagt; und im Vertrauen auf den göttlichen Beistand, meinen Geist gegen den Angriff und gegen das gleichsam in Schlachtordnung stehende Heer der Vorurtheile, gegen eigne innre Bedenklichkeiten und Zweifel, gegen die Dunkelheiten, den Nebel, und

die allenthalben umherflatternden Schattenbilder der Dinge, aufrecht erhalten, um endlich meinen Zeitgenossen und der Nachwelt mehr Gewifsheit und Sicherheit auf dem Wege der Wahrheit zu verschaffen. Wenn mir diefs einiger Mafsen gelungen seyn sollte; so verdanke ich es blofs einer nach Wahrheit und Recht herabgestimmten Meinung von dem menschlichen Verstande. Alle meine Vorgänger, die auf Erfindungen ausgingen, warfen nur einen flüchtigen Blick auf die Natur, auf frühere Untersuchungen und auf die Erfahrung; dann riefen sie sogleich, als wenn Erfindungen nur ersonnen werden dürften, ihren eignen Geist um Orakelsprüche an. Ich aber bin immer behutsam bei der Natur geblieben, und habe mich mit dem Verstande nur immer so weit von ihr entfernt, dafs ihre Bilder und Stralen, wie es bei den Sinnen geschieht, noch in ihm zusammentreffen konnten, wobei man freilich auf die Kraft und Vortrefflichkeit des Geistes nicht stolz seyn kann.

In Ansehung des Vortrags bin ich eben so wenig anmafsend, als in meiner Erfindungsmethode. Ich suche weder durch triumphirende Widerlegungen, noch durch Anrufungen der Alten, noch durch den Nachdruck irgend einer Autorität, oder durch ein heiliges Dunkel, diesen meinen Entdeckungen Ansehn zu verschaffen; obgleich dieses alles niemanden schwer werden kann, der nur selbst glänzen, aber nicht andere erleuchten will. Ich suche weder durch Gewalt noch durch List fremden Beifall zu gewinnen; ich leite die Menschen nur zu der Natur selbst und zu ihren Verbindungen: sie mögen nun nach eigner Untersuchung annehmen, verwerfen, zu-

setzen, und ihre Meinung sagen. Wenn ich auch irgendwo geirrt, geschlummert oder etwas übersehn, wenn ich mich von einem Wege verloren, oder eine Untersuchung abgebrochen habe: so trage ich doch alles so unverhüllt und deutlich vor, dafs man meine Irrthümer, ehe sie einen weitern schädlichen Einfluſs in die Masse der Wissenschaft äufsern können, anmerken und absondern, und dafs man meine Untersuchungen leicht fortsetzen kann. Auf diese Weise glaube ich zwischen der Sinnlichkeit und Vernunft, deren bittere und unglückliche Trennung und Zwiespalt unter dem menschlichen Geschlecht so viel Unruhe machten, auf immer eine echte und rechtmäſsige Eheverbindung geknüpft zu haben.

Was aber nicht in meinem Vermögen steht, darum bethe ich aufs eifrigste zu Gott dem Vater, Gott dem Sohn, und Gott dem heiligen Geist, dafs er nämlich bei den Beschwerlichkeiten unsrer Pilgrimmschaft in diesem Leben, worin wir nur einige wenige traurige Tage zubringen, durch meine Hand dem menschlichen Geschlecht einige neue Gaben seiner Barmherzigkeit verleihen wolle. Auch darum bitte ich, dafs das Menschliche nicht dem Göttlichen schaden, und dafs nicht etwa Unglauben und Verfinsterung gegen die göttlichen Geheimnisse in unsern Gemüthern entstehen möge, indem wir den Weg der Sinne gehn, und in der Naturkenntnifs mehr Licht erhalten: dafs im Gegentheil der menschliche Verstand, von Täuschungen und Eitelkeit frei, und der göttlichen Schrift darum nicht weniger willig unterworfen, dem Glauben gebe, was des Glaubens ist; und endlich, dafs unser Geist, gereinigt

von dem Gift der Erkenntniſs, das jene Schlange ihm einflöſste, und das ihn nur anschwellt und aufbläht, weder nach zu hohen Dingen strebe, noch sich im Wissen berausche, sondern die Wahrheit in Liebe verehre.

Nach diesem Gebete zu Gott wende ich mich noch mit einigen heilsamen Erinnerungen und billigen Forderungen an die Menschen. Zuerst erinnere ich sie, warum ich auch Gott gebeten habe: mit ihren Sinnen nicht über etwas Göttliches zu urtheilen. Denn die Sinne geben uns gleich der Sonne nur Licht zur Beschauung der irdischen Welt, die himmlische wird uns durch sie verschlossen und verborgen. Dagegen müssen sie auch nicht in den entgegen gesetzten Fehler fallen, und etwa von irgend einer Untersuchung in der Natur glauben, sie sei mit dem Banne belegt. Jene reine und schuldlose Naturkenntniſs, vermöge welcher Adam jedem Dinge seine Benennung nach seinen Eigenschaften gab, war gewiſs weder Grund noch Veranlassung seines Falls; sondern jene ehrgeizige und herrschsüchtige Begierde nach moralischer Wissenschaft, die über Gutes und Böses entscheidet, war der Grund und die Versuchung, worunter der Mensch erlag, und von Gott abfiel, um sich selbst Gesetze zu geben. Von denen Wissenschaften aber, deren Gegenstand Naturbetrachtung ist, sagt jener heilige Weltweise, die Ehre Gottes bestehe darin, seine Werke zu verhehlen, aber die Ehre des Königs darin, sie zu entdecken: gerade als ob sich das göttliche Wesen an dem unschuldigen und gutmüthigen Knabenspiel ergötzte, wo sich Kinder verstecken, um gefunden zu werden, und als ob

er,

er, nach seiner gnädigen Herablassung gegen uns, den menschlichen Geist zu seinem Spielgesellschafter in diesem Spiele gewünscht hätte. Endlich gebe ich allen die wohlmeinende Erinnerung: den wahren Zweck der Wissenschaft zu bedenken, und nicht aus Leidenschaft, oder Streitlust, oder um Andre gering zu schätzen, oder aus Neigung zur Bequemlichkeit, aus Ruhmgier, aus Herrschsucht, oder aus andern ähnlichen niedrigen Beweggründen, darnach zu streben; sondern um den Werth und die Nützlichkeit ihres Lebens zu erhöhn, und dieſs in Liebe zu vollbringen. Denn aus Begierde nach Macht sind die Engel, aus Begierde nach Erkenntniſs sind die Menschen gefallen: aber der Liebe hat man niemals zu viel; weder Engel noch Mensch geräth durch sie in irgend eine Gefahr.

Meine Forderungen bestehn in Folgendem. Von mir selbst sage ich nichts: in Ansehung der Sache aber, wovon die Rede ist, bitte ich, sie nicht für eine Meinung, sondern für ein Werk zu achten, und gewiſs überzeugt zu seyn, daſs ich nicht den Grund zu irgend einer Secte oder Behauptung, sondern zum Vortheil und zu höhern Einsichten der Menschheit legen will. Hernach bitte ich die Menschen, wie es ihr eigner Nutzen heischt, den Eifer für Meinungen und Vorurtheile abzulegen, gemeinschaftlich zu Werk zu gehn, und jetzt, vor Verirrungen und Schwierigkeiten durch meine Hülfe gesichert, den gebührenden Theil an den übrigen Arbeiten selbst zu übernehmen. Auch müssen sie nicht den Muth verlieren und sich nicht unter meiner Instauration irgend etwas Unendliches und Übermenschliches einbilden

und vorstellen: sie ist in der That das Ende und die sichere Gränze endloser Verirrung; aber sie ist auch der menschlichen Schwäche nicht uneingedenk, sie bauet defshalb auch gar nicht darauf, solch ein Werk innerhalb Einer Generation zu Stande zu bringen, sondern bestimmt seine Fortsetzung der Nachwelt; sie sucht endlich die Wissenschaften nicht vermessen in den Zellen des menschlichen Verstandes, sondern demüthig in der gröfseren Welt. Das Leere ist aber gewöhnlich sehr ausgedehnt, hingegen das Veste ist zusammengedrängt und nimmt nur einen kleinen Raum ein. Endlich, dünkt mich, mufs ich noch bitten (um einen Vorwurf aus dem Wege zu räumen, welcher der Sache selbst nachtheilig werden könnte) dafs man wohl zusehe, in wie fern man nach dem, was ich, um mir selbst nicht zu widersprechen, behaupten mufste, sich berechtigt glauben kann, über mich zu urtheilen oder zu entscheiden; da ich jene ganz unzeitige, voreilige, zu vermessen und zu früh sich über die Dinge selbst hinausschwingende Vernunft bei der Untersuchung der Natur als schwankend, verwirrt und grundlos, verwerfe. Es ist aber nicht zu verlangen, dafs man sich bei dem Ausspruche Dessen beruhige, den man selbst vor Gericht fordert.

Übersicht des ganzen Werks.

Es zerfällt in sechs Theile.

Erstens: *Die Eintheilungen der Wissenschaften.*

Zweitens: *Neues Organon* oder *Anweisung zur Auslegung der Natur.*

Drittens: *Erscheinungen des Weltalls*, oder *auf Beobachtung und Versuche gegründete Naturbeschreibung zur Aufbauung der Philosophie.*

Viertens: *Leiter des Verstandes.*

Fünftens: *Vorläufer* oder *Anticipationen der neuen Philosophie.*

Sechstens: *Neue Philosophia*, oder *wirkliche, fruchtbare Wissenschaft.*

Inhalt dieser Abtheilungen.

Es gehört mit zu meinem Vorhaben, alles so offen und klar als möglich darzulegen. Denn unverhüllte Nacktheit des Geistes ist auch bei ihm, wie einst beim Körper, die Gefährtinn der Unschuld und Reinheit. Ich will also zuvörderst die Ordnung und Einrichtung des Werkes deutlich angeben. Es besteht, wie gesagt, aus sechs Theilen.

Der erste Theil gibt den Inhalt oder die allgemeine Beschreibung der Wissenschaften und Lehren an, in deren Besitze sich das Menschengeschlecht gegenwärtig befindet. Es schien mir rathsam, auch bei dem, was schon angenommen ist, etwas zu verweilen: um desto leichter das Alte vervollkommnen,

und das Neue hinzuthun zu können. Denn ich strebe beinahe mit gleichem Eifer nach weiterer Bearbeitung des Alten, und nach Erreichung des Mehreren. Auch ist dieser Theil des Werkes dazu nöthig, um mir Zutrauen zu erwerben: nach dem Ausspruch: *der Thor vernimmt die Worte der Weisheit nicht, wenn du nicht zuvor gesagt hast, was in seinem Herzen befindlich ist.* Wir wollen also nicht unterlassen, die Küsten der bisherigen Wissenschaften und Künste aufzunehmen, und gleichsam im Vorbeifahren manches Nützliche darauf abzusetzen.

Ich werde aber diese Eintheilung der Wissenschaften so einrichten, dafs sie nicht nur das schon Erfundene und Bekannte, sondern auch das bis jetzt Ausgelassene und doch ihnen Zugehörige unter sich begreife. Man findet in der Verstandeswelt, wie auf der Erde, so wol angebauete als wüste Gegenden. Es darf also gar nicht wunderbar scheinen, wenn ich von den hergebrachten Eintheilungen zuweilen abweiche. Denn da sich durch Zusätze das Ganze ändert; so ändern sich dadurch auch seine Theile und ihre Abschnitte: die hergebrachten Eintheilungen passen folglich nur auf die bisherige gegenwärtige Summe der Wissenschaften.

Doch will ich bei dem, was ich als ausgelassen anzeichnen werde, nicht blofs oberflächliche Titel und kurzen Inhalt des Fehlenden angeben. Wenn ich etwas unter das Ausgelassene rechne (wofern es anders nur wichtig ist) was mir in gewisser Hinsicht dunkel scheint; (so dafs ich mit Recht vermuthen kann, man werde nicht gleich einsehen, was ich ei-

gentlich wolle, und was für ein Werk ich eigentlich in Gedanken mir vorstelle): so werd' ich es mir imdar angelegen seyn lassen, entweder Vorschriften zur Verfertigung eines solchen Werkes, oder auch einen von mir selbst schon ausgearbeiteten Theil desselben, als Muster des Ganzen beizufügen: damit ich zu einem jeden durch meine eigne Arbeit oder durch meinen Rath behülflich bin. Auch glaube ich, daſs dieſs nicht nur zum Nutzen Anderer, sondern auch zu richtiger Schätzung meiner selbst nöthig sei; damit nicht jemand glaube, es habe nur eine oberflächliche Idee von solchen Dingen mein Gemüth vorübergestreift; und das was ich vermisse, und worauf ich dringe, sei nur einem bloſsen Wunsche ähnlich. Es ist alles von *der* Art, daſs die Menschen (wenn sie nur sich selbst nicht verlassen) es zu Stande zu bringen vermögen; und daſs ich selbst einen bestimmten und deutlich entwickelten Begriff davon habe. Denn ich habe mir vorgenommen, nicht die Landschaften (der Verstandeswelt) nach Art der Auguren, um der Auspicien willen, zu übersehen; sondern, wie ein Heerführer in sie hineinzudringen, um mir ein Verdienst zu erwerben.

Und dieſs ist der erste Theil des Werks.

Nachdem wir so die Ufer der alten Künste vorbeigesegelt sind, will ich den menschlichen Geist zur Überfahrt (zur Entdeckung einer neuen Welt) ausrüsten. Für den zweiten Theil ist also die Lehre von einem besseren und vollkommenern Gebrauch der Vernunft bei Erforschung der Dinge, und von den wahren Hülfsmitteln des Verstandes bestimmt; damit hiedurch (so weit es die Natur der Mensch-

heit und Sterblichkeit erlaubt) den Verstand erhöhet, und sein Vermögen, sich durch die Schwierigkeiten und Dunkelheiten der Natur hindurch zu winden, gestärkt werde. Die Wissenschaft welche ich dazu beibringe, und die ich gewöhnlich die *Auslegungskunst der Natur* nenne, hat Ähnlichkeit mit der Logik, doch ist zwischen beiden noch ein sehr grofser und sogar unermefslicher Unterschied. Zwar rühmt sich auch die gemeine Logik, die Hülfsmittel und Schutzwehren für den Verstand anzuschaffen und herbeizubringen: und in diesem einzigen Punct stimmen sie überein. Die neue Wissenschaft aber unterscheidet sich von der gemeinen Logik vorzüglich in drei Stücken: nämlich im *Zweck*; in der *Anordnung der Beweise* und *in den Grundsätzen, wovon sie anhebt.*

Denn diese meine Wissenschaft hat sich den *Zweck* vorgesetzt: nicht blofse Formeln, sondern reelle Sätze zu finden: nicht was den *Grundsätzen* gemäfs sei, sondern die Grundsätze selbst; nicht blofse Wahrscheinlichkeiten, sondern bestimmte Angaben und Anweisungen zu neuen Werken. Aus dieser verschiedenen Absicht ergibt sich sodann auch eine verschiedene Wirkung. Dort wird der Gegner durch Disputiren ins Gedränge getrieben; hier die Natur durch Versuche besiegt.

Nach diesem Zwecke richtet sich nun auch die *Beschaffenheit und Anordnung der Beweise.* Denn in der gemeinen Logik wird fast alle Mühe nur auf den Syllogismus verwandt. An die Induction scheinen die Dialektiker kaum einmal ernsthaft gedacht zu haben: sie gehen nach einer flüchtigen Erwäh-

nung darüber fort und eilen zu den gelehrten Streitformeln zu kommen. Aber ich halte auf die Beweise durch Schlufsketten nichts, weil man dabei in Verwirrung geräth und die Natur von der Hand läfst. Denn obgleich daran niemand zweifeln kann, dafs dasjenige, was beides dem Mittelbegriff zukommt, sich auch unter einander zukomme; (denn diefs hat eine Art von mathematischer Gewifsheit:) so liegt doch darunter eine Schlinge verborgen, weil nämlich der Schlufs aus Sätzen, die Sätze aus Wörtern bestehn, die Wörter aber die Zeichen der Begriffe sind. Wenn also die Begriffe des Geistes selbst (die gleichsam die Seele der Wörter, und der einige Grundstein eines solchen Gebäudes sind) schlecht und übereilt von den Dingen abgezogen, wenn sie schwankend und nicht hinlänglich bestimmt und begränzt, kurz auf mancherlei Weise fehlerhaft sind; so fällt alles über den Haufen. Ich verwerfe also die Beweisart *aus Schlüssen*; und diefs nicht nur in Ansehung der ersten Grundsätze (wozu sich auch jene Logiker nicht ihrer bedienen) sondern auch in Ansehung der Mittelsätze: die zwar der Schlufs erzeugt und herausbringt; aber immer nur so, dafs sie unfruchtbar an Wirkung, von der Ausübung entfernt, und zu wirklicher Wissenschaft gar nicht tauglich sind. Ob ich gleich also dem Syllogismus und ähnlichen berühmten und gepriesenen Beweisarten die Gerichtsbarkeit über gemeine Künste zugestehe, wo es auf Meinen und Rathen ankommt (denn daran bin ich nicht gesonnen etwas zu ändern) so bediene ich mich doch zur Erforschung der Natur allenthalben der Induction, bei minder wichtigen so-

wol als bei wichtigeren Sätzen. Denn ich hatte die Induction für diejenige Beweisart, welche das Sinnenvermögen sichert, in die Natur hineindringt, nach Werken hinstrebt und fast mit ihnen in Eines verwebt ist. Darum wird auch die Anordnung des Beweises gänzlich umgekehrt. Bis jetzt pflegte man so zu verfahren, dafs man von der sinnlichen Wahrnehmung und von einzelnen Fällen sogleich nach den allgemeinsten Sätzen hinaufflog, wie zu vest stehenden Polen, um welche sich die Streitigkeiten herumdrehen haben; und von welchen man das Übrige durch Mittelsätze herzuleiten gewohnt war: ein Weg, der zwar kurz, aber jähe; zur Erkenntnifs der Natur nicht brauchbar; allein zum Disputiren bequem und gemächlich ist. Nach meiner Verfahrungsart aber werden die Axiome bedachtsam und stufenweise heraufgebracht, so dafs man nur ganz zuletzt erst aufs Allgemeinste kommt. Dieis Allgemeinste aber, was sich auf diese Weise ergibt, ist nichts willkührlich Erdachtes; sondern etwas richtig Bestimmtes und von der Art, dafs es die Natur für einen wirklichen Beweis einer innigern Bekanntschaft mit ihr anerkennen mufs, und dafs es den Dingen bis in ihr Innerstes anhängt.

Auch bei der Form der Induction und bei dem nach ihr gefällten Urtheil hebe ich eine erstaunlich wichtige Schwierigkeit. Denn die Induction, wovon die Dialektiker sprechen, und die durch das bloſse Aufzählen zu Stande kommt, ist eine unnütze Kinderei; weil ihr Schluſs nur erbettelt, und sie der Gefahr von einem Beispiel des Gegentheils ausgesetzt ist;

sie auch nur auf das Gewöhnliche sieht, und niemals vollendet wird.

Nun bedarf man aber bei den Wissenschaften einer solchen Form der Induction, welche die Erfahrung auflöst und zergliedert, und vermöge gehöriger Ausschliefsungen und Absonderungen nothwendig schliefst. Wenn das gewöhnliche logische Urtheil den Dialektikern schon so mühsam zu entwickeln gewesen ist, und so grofsen Männern zu schaffen gemacht hat; wie viel mehr Mühe wird diese zweite Art von Urtheil nicht kosten, die nicht nur aus dem innersten Heiligthum unsers Geistes, sondern auch aus den Tiefen der Natur geschöpft wird!

Doch sind wir noch nicht zu Ende. Auch den *Grund* der Wissenschaften lege ich tiefer und vester, und fange meine Untersuchungen bei höheren Uranfangen an, als man bis jetzt gethan hat: indem ich auch dasjenige der Prüfung unterwerfe, was die gemeine Logik gleichsam auf Treu und Glauben annimmt. Denn die Dialektiker entlehnen immer die Grundsätze der einen Wissenschaft wechselsweise aus einer andern: dann nehmen sie mit vieler Ehrfurcht Urbegriffe des Verstandes an: endlich beruhigen sie sich mit den unmittelbaren Unterweisungen wohl eingerichteter Sinne. Aber ich habe geglaubt, dafs die wahre Logik in die einzelnen Provinzen der Wissenschaften mit gröfserem Ansehn eintreten müsse, als den selbsteignen Grundsätzen in denselben beiwohnt, und dafs sie jene vermeinten Principien zur Ablegung der Rechenschaft nöthigen könne, bis sie völlig ausgemacht und beglaubigt sind. Was aber die ersten Begriffe des

Verstandes selbst anbelangt; so muſs uns alles dasjenige, was der sich selbst überlaſsne Verstand aufgebaut hat, so lange verdächtig und auf keine Weise gewiſs scheinen, bis es sich vor einem neuen Richterstuhle gestellt hat, und hier der Ausspruch gethan worden ist. Ja, auch den Unterricht der Sinne selbst unterwerfe ich einer vielfältigen und strengen Untersuchung: denn sie trügen allerdings, und wenn sie gleich auf der andern Seite die durch sie veranlaſsten Irrthümer auch wieder kenntlich und merkbar machen, so ist der Irrthum doch sogleich da, indeſs die ihn entdeckenden Anzeigen erst weit hergeholt werden müssen.

Auf eine doppelte Weise aber verschulden sich an uns die Sinne: denn entweder verlassen sie, oder täuschen sie uns. Zuvörderst nämlich gibt es der Dinge nicht wenige, die auch einem gesunden, richtig gestellten und auf keine Weise gehindertem Sinne entweder durch die Feinheit des ganzen Körpers oder durch die Kleinheit seiner einzelnen Theile, oder durch die zu weite Entfernung des Orts, oder durch den entweder zu langsamen oder zu schnellen Gang der Bewegung, oder durch die Gewöhnlichkeit des Gegenstandes, oder aus mehrern andern Ursachen entgehen. Auf der andern Seite sind aber auch dann, wenn das Sinnenvermögen seinen Gegenstand auffaſst, seine Wahrnehmungen nicht sehr zuverlässig. Denn das Zeugniſs und die Belehrung der Sinne ist stets in Übereinstimmung mit der Natur des Menschen; nicht aber mit der Beschaffenheit des Weltalls: und die Behauptung, daſs der Sinn der

Maſsſtab der Dinge ſei, iſt gewiſs ſehr irrig und unwahr.

Um alſo dieſen Fehlern und Mängeln zu begegnen und abzuhelfen, habe ich mit treuer und vielfältiger Emſigkeit Hülfsmittel für die Sinne von allen Seiten her angeſchafft und zuſammengetrieben, damit es uns für ihre Ermangelungen nicht an Erſatz, für ihre Abweichungen nicht an Berichtigungen fehlte. Und ich ſuche dieſs nicht ſowol durch künſtliche Werkzeuge, als vielmehr durch Verſuche zu bewerkſtelligen. Denn der Sinn ſelbſt bringt es, auch von den ausgeſuchteſten Hülfswerkzeugen unterſtützt, nie zu der Genauigkeit, die durch Verſuche erreicht wird, und zwar durch ſolche, die mit Hinſicht auf das, was man ſucht, auf eine verſtändige und kunſtmäſsige Weiſe erdacht und angeſtellt ſind. Ich gebe alſo nicht viel auf die eigne und unmittelbare Wahrnehmung der Sinne; ſondern ich leite die Sache ſo ein, daſs der Sinn nur über den Verſuch, und erſt der Verſuch über ſeinen Gegenſtand zu urtheilen hat. Deſshalb glaube ich mich als einen frommen Prieſter der Sinne (von welchen man in natürlichen Dingen alles herleiten muſs; es ſey denn, daſs man lieber Phantaſieen nachhängen wolle) und als einen nicht unerfahrnen Ausleger ihrer Orakel erwieſen zu haben und, was andre zu thun nur vorgaben, wirklich gethan, und in der That das ſinnliche Vorſtellungsvermögen geſichert und ausgebildet zu haben. Dieſe Bemühungen um das Licht der Natur ſelbſt, wodurch ich es für uns anzuſtecken und ſeinen Eingang bey uns zu reinigen ſuche, könnten an und für ſich, und wenn der menſchliche Verſtand

unparteiisch und einer unbeschriebenen Tafel noch gleich wäre, hinreichend seyn; aber, da die Gemüther der Menschen auf eine erstaunliche Weise schon so sehr eingenommen sind, dafs es zur Aufnehmung der wahren Bilder der Dinge gänzlich bei ihnen an freiem und gereinigtem Platze fehlt; so habe ich bei diesem Nothfalle geglaubt, auch für diefs Übel Heilmittel suchen zu müssen.

Die Vorurtheilgötzen aber, die unser Gemüth beherrschen, sind entweder angenommene oder angeborne. Jene sind in dasselbe entweder aus den Gutachten und Secten der Philosophen oder vermöge verkehrter Beweisregeln eingegangen: aber diese kleben der Natur des Verstandes selbst an, den wir ungleich geneigter zum Irrthum entdecken, als die Sinne. Denn wie sehr auch die Menschen sich selbst gefallen, und zur Bewunderung und fast zur Vergötterung ihres Geistes sich hingerissen fühlen; so ist es doch eine ausgemachte Wahrheit, dafs, so wie ein unebner Spiegel die Bilder der Gegenstände nach seiner eignen Gestalt und seinem eignen Zuschnitt verändert, so auch unser Geist, wenn er von den Dingen durch die Sinne gerührt wird, bei Hervorbringung und Zusammensetzung seiner Begriffe, mit der Natur der Dinge seine eigne Natur, ohne die rechte Treue, verbinde und vermische.

Jene beiden ersten Arten von Chimären nun können nur mit Mühe, diese letztern aber ganz und gar nicht vertilgt werden; nur das bleibt uns noch übrig, sie anzuzeigen und jene verführerische Kraft des Geistes zu bemerken und darzuthun; damit nicht nach Zerstörung der alten Irrthümer sogleich neue

Sprößlinge derselben aus der übeln Grundeinrichtung des Geistes selbst hervorschiefsen; und es nicht statt zur Vertilgung, zur bloßen Vertauschung der Irrthümer komme; sondern daß es vielmehr endlich für immer ausgemacht und vestgesetzt sei, daß der Verstand nicht anders, als durch die Induction und deren gesetzmäßige Bildung, urtheilen könne. Es wird also diese Lehre von der Reinigung des Verstandes um ihn zur Wahrheit geschickt zu machen, durch eine dreifache Kritik vollendet: durch Kritik der philosophischen Systeme, durch Kritik der Beweise und durch Kritik der angebornen Menschenvernunft. Wenn es denn aber aus diesen Auseinandersetzungen klar geworden seyn wird, was die Natur der Dinge, und was die Natur unsers Verstandes mit sich bringe; dann glaube ich unsern Geist mit dem Weltall, unter Vermittlung der göttlichen Güte, gleichsam vermählt zu haben. Der Wunsch unsers Hochzeitsgesanges geht aber dahin, daß aus dieser Verbindung unserm Geschlechte allerlei Hülfsmittel und ein ganzer Stamm von Erfindungen erwachse, wodurch die Noth und das Elend der Menschen gehemmt und gemildert werde.

Dieß nun ist des Werks anderer Theil.

Aber meine Absicht ist, nicht nur die Wege zu zeigen und zu bahnen: sondern sie auch selbst zu betreten. Deßwegen umfaßt der dritte Theil des Werks die Erscheinungen des Weltalls, das heißt, die mannigfache Erfahrung und eine solche Beschreibung der Natur, die dem aufzuführenden Gebäude der Philosophie zur Grundlage dienen kann. Denn so vortrefflich eine Beweisart oder Auslegungsform der Natur auch sei, so kann sie doch weder den

Geist vor Irrthümern und Unfällen verwahren und sichern, noch ihm Materie für sein Wissen geben und darreichen. Diejenigen aber, deren Vorsatz nicht aufs Vermuthen und Schwärmen, sondern aufs Erfinden und Wissen geht; und die nicht die Phantome und Fabeln von den Welten zu ergrübeln, vielmehr in die Natur dieser wirklichen Welt selbst einzuschauen und sie gleichsam aus einander zu legen begierig sind, diese haben alles lediglich aus den Sachen selbst herzunehmen. Und diese Arbeit der Untersuchung und Durchmusterung der Welt kann durch keine Unterstützung und Verstärkung der Geisteskraft, des Nachdenkens und der Beweise, zu Stande gebracht werden; wenn sich nicht alle talentvolle Männer zu diesem Ende vereinigen. Also mufs diefs entweder gänzlich bewerkstelligt oder das Geschäft auf immer aufgegeben werden. Bis dahin aber hat es so mit den Menschen gestanden, dafs man sich nicht wundern darf, wenn die Natur sich ihnen nicht mittheilte.

Denn der Unterricht der Sinne täuschte uns bald, und bald verliefs er uns gänzlich; die Beobachtung war flüchtig, unbeständig und gleichsam zufällig: die Ueberlieferung ungegründet und auf Sagen gebaut; die Ausübung blofs auf ihr Werk gerichtet und knechtisch; der Geist der Versuche war unaufgeklärt, kurzsichtig, regellos und voreilig, die Geschichte der Natur endlich unbedeutend und dürftig. Diese so unreinen Quellen konnten also nicht anders, als dem Verstande eine sehr verderbte Materie für die Philosophie und die Wissenschaften zuführen.

Hernach sucht die verkehrte Spitzfindigkeit im Schliefsen mit ihren leeren Luftstreichen zu spät dem, was einmal gänzlich verdorben ist, zu Hülfe zu kommen; wodurch die Sache auf keine Weise wiederhergestellt, und die Irrthümer ausgeschlossen werden. Man hat also die Hoffnung eines gröfsern Zuwachses und Fortschrittes auf nichts, als auf eine gewisse Wiedergeburt der Wissenschaften zu bauen.

Die Gründe derselben nun müssen auf jeden Fall aus der Beschreibung der Natur hergenommen werden und zwar aus einer solchen, die gewisser Mafsen von neuer Art und von andrer Zurüstung ist. Denn so wie es vergeblich wäre, einen Spiegel abzuschleifen, wenn die Bilder ihm fehlten: so ist es auch nicht genug, für den Verstand zuverlässige Schutzwehren zu errichten; man mufs ihm überdiefs noch eine ihm völlig angemessene Materie für seine Bearbeitung zubereiten. Es unterscheidet sich aber gleichfalls unsre Geschichte (so wie unsre Logik) von der bisherigen, in vielerlei Rücksichten: erstlich im Zweck oder in dem, was sie leistet; ferner in der Masse selbst oder im Inhalt; hernach in der Genauigkeit und so auch in der Auswahl und in der Aufstellung, in einer immer auf das Folgende sich beziehenden Ordnung.

Was das Erste betrifft; so trage ich eine solche Beschreibung der Natur vor, die nicht sowol durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände ergötzt, oder durch gegenwärtige Ausbeute der Versuche Nutzen stiftet, als sie vielmehr über die Erfindung der Ursachen ihr Licht verbreitet und der Philosophie in ihrer Kindheit die erste Brust bietet. Denn

obgleich auf Realitäten und auf die fruchtbaren Theile der Wissenschaften vorzüglich mein Absehen gerichtet ist; so muſs ich dennoch die Zeit der Ernte erwarten und will nicht Moos statt Gras, und die Saat statt des reifen Gewächses abmähen. Ich weiſs auch sehr wohl, daſs richtig befundene Grundsätze ganze Heere von Erfindungen nach sich ziehen; daſs sie sie nicht zerstreut, hin und wieder, sondern zahlreich und in dichten Reihen aufstellen. Jene unzeitige und kindische Begierde aber, mit voreiliger Hand gewisse Unterpfänder für neue Erfindungen haschen zu wollen, verdamme und entferne ich gänzlich von mir, so wie den Apfel der Atalanta, der im Laufe nur aufhält. Und das ist's, wozu sich meine Beschreibung der Natur verpflichtet.

Was nun aber den gesammelten Inhalt anbelangt; so fertige ich nicht blofs eine Beschreibung der freien und ungebundnen Natur an, wenn sie, sich selbst überlassen, in ungehindertem Flusse ihre Werke zu Stande bringt; (wie z. B. die Geschichte der Himmelskörper, der Meteore, der Erde und des Meeres, der Mineralien, Pflanzen und Thiere); sondern ich sehe noch weit mehr auf die gebundne und gezwungne Natur, wenn sie nämlich durch die Kunst aus ihrem gewohnten Zustande herausgetrieben und durch menschliche Mithülfe abgeändert und gebildet wird. Ich zeichne also alle Versuche der mechanischen Wissenschaften, des reellen Theils der freien Künste und die Versuche mehrerer practischen Wissenschaften, die nicht eine eigne Kunst ausmachen, auf, in wie fern ich sie untersuchen konnte und in wie weit sie zu meinem Endzwecke

zwecke etwas beitragen. Ja um die Sache vorzustellen so wie sie ist, so bekenne ich, ohne das gewöhnliche stolze und scheinbare Vorgeben zu schonen, dafs ich weit mehr Hülfe und Schutz von dieser, als von jenem Theile erwarte: weil die Natur der Dinge sich besser unter dem Zwange der Kunst, als in ihrer eigenthümlichen Freiheit zu erkennen gibt. Auch gebe ich nicht blofs eine Beschreibung der Körper, sondern ich habe überdiefs noch geglaubt, auf eine besondre Beschreibung der Kräfte selbst meinen Fleifs verwenden zu müssen, derjenigen nämlich, die wie Hauptkräfte in der Natur angesehen werden können und in welchen gänzlich die ersten Gründe der Natur bestehen; so wie z. B. in der Materie; in den ersten Modificationen und Trieben: s. die Abschn. vom *Dichten*, vom *Lockern*, vom *Warmen*, vom *Kalten*, vom Veränderlichen, vom Flüssigen, vom Schweren, vom Leichten, und nicht wenige andere.

Um nun von der Genauigkeit zu reden, so bewerbe ich mich überall um eine ungleich genauere und einfachere Art von Versuchen, als diejenigen sind, die man vorfindet. Denn ich ziehe mehrere aus der sie umhüllenden Finsternifs, deren Aufforschung niemanden in den Sinn kommen konnte, der nicht auf einem gewissen und sicheren Wege nach Erfindung der Ursachen strebte: da sie an und für sich keinen sonderlichen Nutzen gewähren: woraus dann mit grofser Gewifsheit sich ergibt, dafs sie nicht um ihrer selbst gesucht worden sind; sondern dafs sie sich gänzlich so zu den wirklichen Dingen und Erfindungen verhalten, wie die Buchstaben

des Alphabets zu den Wörtern und zur Rede, welche, obgleich an und für sich unnütz, dennoch zugleich die ersten Bestandtheile jedes Vortrages sind.

In der Auswahl der Erzählungen und Versuche aber glaube ich besser für das Publicum gesorgt zu haben, als die, die sich bisher mit der Geschichte der Natur beschäftigten. Denn alles was ich aufnehme, nehme ich nur auf ein Augenzeugniss oder doch wenigstens nicht ohne Untersuchung und immer mit der größten Strenge auf, so daß in meinen Berichten nichts um des Wunderbaren willen vergrößert wird; sondern alle meine Erzählungen von Fabeln gereinigt und von eiteln Übertreibungen unentstellt sind. Ja sogar alle schon aufgenommnen und weit und breit verbreiteten Lügen (die aus einer unbegreiflichen Nachlässigkeit so viele Jahrhunderte geherrscht und sich endlich das Recht der Verjährung angemaßt haben) verbanne und bezeichne ich namentlich, damit sie den Wissenschaften nicht weiter zur Last fallen. Denn was schon sonst jemand sehr klüglich angemerkt hat, daß die abergläubigen Märchen und Possen, welche die Ammen den Kindern einflößen, ihr Gemüth auch fürs Ernsthafte verderben, eben dieser Grund macht mich besorgt, und sogar ängstlich, daß die Philosophie nicht gleich Anfangs, da wir gleichsam ihre Kindheit vermittelst der Geschichte der Natur behandeln und pflegen, sich an irgend eine Unlauterkeit gewöhne. Bei jedem neuen und einiger Maßen schwierigern Versuche habe ich also, wenn er mir gleich gewiß und probeveest schien, dennoch die Verfahrungsart, welcher ich mich dabei

bedient habe, unverhohlen hinzugefügt, damit man nach Entdeckung der Wege, auf denen mir alles und jedes bekannt geworden ist, abnehmen könne, was für ein Irrthum sich wohl mit eingeschlichen haben möge, und damit man dadurch zu zuverlässigern und ausgesuchtern Beweisen, wenn es deren gibt, erweckt würde: endlich streue ich überall Erinnerungen, Zweifel und Vorsichtsregeln ein, und verwerfe und verstosse, mit einer Art von Gewissenhaftigkeit und gleichsam mit heiligem Banne, alle Geschöpfe der Phantasie.

Zuletzt, da es mir bekannt ist, wie sehr die Erfahrung und die Geschichte den Scharfsinn des menschlichen Geistes zerstreue und wie schwer es (zumahl schwachen oder vom Vorurtheil eingenommenen Seelen) falle, sich sogleich mit der Natur zu verschwistern; so mische ich öfters meine Bemerkungen ein wie gewisse erste Hinweisungen und Winke, und gleichsam wie Aussichten der Geschichte auf die Philosophie: damit sie theils den Lesern zum Unterpfande dienen, dass sie nicht beständig mit den Wellen der Geschichte werden zu kämpfen haben, und theils damit, wenn wir zum Genusse des Vermögens gelangen, alles in besserer Bereitschaft sei. Durch eine solche Geschichte der Natur, wie ich beschreibe, denke ich nun einen sichern und bequemen Zugang zur Natur geöffnet und dem Verstande einen guten und wohl zubereiteten Stoff dargeboten zu haben.

Nachdem ich nun theils den Verstand mit den zuverlässigsten Hülfsmitteln und Schutzwehren verschanzt, und theils das wohlgeordnete Heer göttlicher

Werke mit der strengsten Auswahl aufgeführt habe: so scheint nichts weiter übrig zu seyn, als an die Philosophie selbst zu gehen. Dennoch aber glaube ich bei einer so schwierigen und bedenklichen Sache gewisse Dinge, so wol des Vortrags als des gegenwärtigen Gebrauchs wegen, nothwendig einschieben zu müssen.

Zuerst also sollen Beispiele der Untersuchung und Erfindung nach unsrer Methode und Verfahrungsart vorgetragen werden, und ich werde unter den Gegenständen, an welchen ich sie aufstellen kann, vorzüglich solche wählen, welche unter denen, die man sucht, die würdigsten und, unter einander am meisten verschieden sind, so daß es in keiner Gattung an einem Beispiele fehle. Ich rede aber nicht von denjenigen Beispielen, die den einzelnen Vorschriften und Regeln zur Erläuterung beigefügt werden (denn das habe ich im zweiten Theile des Werks reichlich geleistet); sondern ich verstehe gar nichts anders darunter, als Vorbilder und Muster, die den allgemeinen Fortgang des Geistes und die fortgesetzte Arbeit und Ordnung der Erfindung an sicheren und zwar verschiednen und merkwürdigen Gegenständen gleichsam vor Augen stellen. Denn ich lud bei der Mathematik, daß durch Hülfe der Anschauung die Beweise leicht und deutlich werden, da im entgegengesetzten Fall und ohne diesen Vortheil, alles verwickelt und schwieriger scheint, als es ist. Solchen Beispielen also widme ich den vierten Theil meines Werks, der wirklich nichts anders ist, als eine besondre und ausgeführte Anwendung des zweiten Theils.

Aber der fünfte Theil ist nur bis zur Vollendung des Übrigen zum einstweiligen Gebrauch bestimmt und wird gleichsam als ein Zins entrichtet, bis das Capital gehoben werden könne. Denn ich verfolge mein Ziel nicht mit so blinder Hitze, dafs ich die Vortheile, die mir unterweges aufstofsen, aus der Acht lassen sollte. Defswegen erbaue ich den fünften Theil meines Werkes aus dem, was von mir entweder erfunden oder dargethan oder zugesetzt ist; und zwar nicht nach Gründen und Vorschriften meiner Auslegungskunst; sondern durch eben diejenige Anwendung des Verstandes, deren sich meine Vorgänger bei der Untersuchung und Erfindung zu bedienen gewohnt waren. Da ich wegen meiner beständigen Bekanntschaft mit der Natur, mehr von meinen Bemühungen erwarte, als ich sonst nach den Kräften meines Genies davon erwarten dürfte; so werden diese Lehren gleichsam die Stelle am Wege aufgeschlagner Gezelte vertreten können, in welchen der zum Gewissern strebende Geist ein wenig verweile und ruhe. Dennoch bezeuge ich inzwischen, dafs ich keinesweges auf diesen Lehren zu bestehen gedenke, weil sie nicht nach der wahren Auslegungsform erfunden oder dargethan sind. Diesen Aufschub des Urtheils aber darf niemand an einer Lehre verdammen, die nicht schlechterdings behauptet, dafs man nichts wissen könne; sondern nur, dafs man nichts anders, als in einer bestimmten Ordnung und auf einem bestimmten Wege wissen könne, und die dennoch mancherlei Grade der Gewifsheit indessen zum Gebrauch und zur Erleichterung verstattet, bis der Geist in der Erklärung der Ursachen ein weiter Ziel

gewinne. Denn auch selbst jene Schulen der Philosophen, welche die Unbegreiflichkeit (*Akatalepsie*) schlechthin behaupten, standen denjenigen nicht nach, welche sich das Recht der Entscheidung anmafsten. Gleichwohl verschafften jene den Sinnen und dem Verstande keine Hülfsmittel, wie ich gethan habe; sondern sie haben völlig allen Glauben und alles Ansehen auf, welches eine ganz andre und fast entgegengesetzte Sache ist.

Der sechste Theil des Werks endlich, welchem die andern dienen und Hülfe leisten, eröffnet und lehrt diejenige Philosophie, die aus einer solchen gesetzmäfsigen, nüchternen und ernsten Untersuchung, wie ich sie vorher gewiesen und angestellt habe, hergeleitet und aufgebaut wird. Diesen letzten Theil aber zu vollenden und zu Ende zu bringen, das ist eine Sache, die das Mafs meiner Kräfte so wie das Ziel meiner Hoffnungen übersteigt. Ich denke einen nicht verächtlichen Anfang gemacht zu haben: die Vollendung wird das gute Glück des menschlichen Geschlechtes verleihen: eine Vollendung, wie sie vielleicht die Menschen, in der gegenwärtigen Lage der Dinge und der Gemüther, nicht füglich begreifen und ermessen können. Es ist hier nämlich nicht blofs um die Leichtgläubige Glückseligkeit sondern wirklich um die Angelegenheiten und das Glück der Menschheit und um das gesammte Vermögen zu Erfindungen zu thun. Denn der Mensch, als der Diener und Ausleger der Natur, wirkt und erkennt nur so viel, als er von der Ordnung derselben entweder durch angestellte Versuche oder durch Beobachtung bemerkt hat, und über das hinaus weifs und vermag er

nichts: keine Kraft ist nämlich im Stande, die Kette der Ursachen aufzulösen oder zu zerbrechen, und man bemächtigt sich der Natur nicht anders als dadurch, dafs man ihr gehorcht. In der That fallen also die zwiefachen Absichten des Menschen auf Wissenschaft und Wirksamkeit in Eins zusammen, und die Vereitelung der Werke entspringt vorzüglich aus der Unkunde der Ursachen.

Darauf kommt alles an, dafs man die Dinge selbst, nie aus den Augen unsers Geistes lasse und ihre Bilder gänzlich unverfälscht aufnehme. Der Höchste nun wolle es nicht zugeben, dafs ich einen Traum meiner Einbildungskraft statt eines Abdrucks der Welt ins Publicum schicke; sondern er schenke mir vielmehr seinen gnädigen Beistand, dafs ich eine wahre Offenbarung und eine wirkliche Enthüllung der Spuren und Siegel des Schöpfers an den Geschöpfen zu Stande bringe.

Du also, o himmlischer Vater, der du das sichtbare Licht als den Erstling der Schöpfung erschufst und zur Vollendung Deiner Werke das Licht des Verstandes der menschlichen Gestalt einhauchtest, beschütze und regiere dieß Unternehmen, das, von Deiner Güte entsprungen, wieder auf nichts anders, als auf Deine Verherrlichung abzielt. *Du* ruhest, als Du Dich zur Beschauung der Werke Deiner Hände wandtest, dafs alles sehr gut sei, und ruhetest. Aber der *Mensch*, wenn er sich zu den Werken *seiner* Hände wandte, sah, dafs alles Eitelkeit und Marter für den Geist sei, und kam nicht zur Ruhe. Wenn wir also *Deiner* Werke Ergründung zum Ziel unserer Anstrengung machen,

dann wirst du uns Deiner Erscheinung und Deines Ruhetags theilhaftig werden lassen. Flehentlich bitte ich darum, dafs ich in dieser Gesinnung verharre, und dafs das Menschengeschlecht durch mich und durch andre, welchen du denselben Geist schenken wirst, mit neuen Gaben Deiner Barmherzigkeit ausgestattet werde.

Vorrede

zum

neuen Organon,

als zum zweiten Theil des Werks.

Diejenigen, welche über die Natur, wie über etwas durchaus bekanntes, abzusprechen sich vermessen haben, sind der Philosophie und den Wissenschaften sehr schädlich gewesen; sie mochten nun von ihrem Urtheil überzeugt seyn, oder nur aus Eitelkeit den Dictatorton annehmen. In eben dem Mafs, worin sie Glauben fanden, haben sie zur Erlöschung und Unterdrückung der Forschbegierde beigetragen; und gewifs stifteten sie durch eigne Kraft nicht so viel Vortheil, als sie durch Hinderung und Mifsleitung fremder Kräfte schadeten. Diejenigen aber, welche den entgegengesetzten Weg einschlugen, und schlechterdings alles Wissen dem Menschen absprachen, weil Hafs gegen die Sophisten, oder das Schwanken ihrer eigenen Denkkraft, oder auch eine gewisse Fülle von Gelehrsamkeit ihnen diese Meinung eingab, haben nicht unwichtige Grün-

de dafür angeführt; allein sie haben sie nicht aus richtigen Grundsätzen hergeleitet, sondern sich durch einen zu heftigen Eifer verführen lassen, die Gränzlinie des Wahren zu überschreiten. Die ältern Griechen, deren Schriften verloren gegangen sind, haben sich zwischen der alles aburtheilenden Vermessenheit, und zwischen der Verzweiflung an aller Begreiflichkeit, klüglich in der Mitte gehalten: sie brachen oft in Klagen und Unwillen über die Schwierigkeiten des Untersuchens und über die Dunkelheit der Gegenstände aus, und bissen gleichsam in den Zügel ihrer Forschbegierde; allein sie harrten dennoch bei ihrem Vorsatz aus, und liefsen nicht nach, sich mit der Natur zu beschäftigen: sie hielten es, glaube ich, für's Beste, den Hauptsatz selbst, ob man überhaupt etwas wissen könne, oder nicht? — lieber durch Erfahrung als durch's Disputiren auszumachen. Sie folgten aber dem jedesmaligen Triebe ihres Verstandes ohne Anwendung einer Regel: alles kam bei ihnen auf scharfes Nachdenken und auf unverdrossene Anstrengung an.

Mein einziges Vorhaben ist leicht anzugeben aber schwer auszuführen. Es besteht nämlich darin, die Grade der Gewifsheit zu bestimmen, die sinnliche Wahrnehmung durch eine gewisse Reduction zu sichern, die geistige Bearbeitung derselben fast gänzlich zu verwerfen, und dagegen dem Gemüth einen neuen und unfehlbaren Weg von den sinnlichen Wahrnehmungen aus, vorzuzeichnen und zu sichern. Die Nothwendigkeit dieses Unternehmens hat schon denen eingeleuchtet, die der Dialektik einen so hohen Rang anweisen. Man sieht daraus, dafs sie Hülfs-

mittel für den Verstand aufsuchen, es müsse ihnen der natürliche und ursprüngliche eigne Gang des Geistes verdächtig gewesen seyn. Dieſs Heilmittel wird nur zu spät gebraucht, wenn schon alles verloren, wenn das Gemüth schon von der Gewohnheit im gemeinen Leben, von falschen Überlieferungen, von irrigen Lehrsätzen eingenommen und ein Raub leerer Hirngespinste ist. Da also die Dialektik zur Verhütung der Irrungen zu spät kommt, und das Geschehene auf keine Weise bessert, so hat sie mehr zur Bevestigung der Irrthümer als zum Auffinden der Wahrheit beigetragen. Es bleibt nur noch der einzige Weg übrig, die ganze Arbeit des Geistes noch einmal von vorn an vorzunehmen; denselben von dem ersten Schritt an durchaus nicht sich selbst zu überlassen, sondern beständig zu leiten; und gleichsam durch Maschinen das Werk zu Stande zu bringen. In der That, hätten sich die Menschen mit den bloſsen Händen ohne alles Werkzeug an die mechanischen Arbeiten gemacht, so wie sie sich, fast mit den bloſsen Verstandeskräften, an geistige Arbeiten zuversichtlich gewagt haben: so würden sie nur sehr geringe Dinge zu Stande gebracht haben, und wenn sie noch so sehr ihre Kräfte angestrengt und sogar vereinigt hätten. Wenn wir hier ein wenig verweilen, und in dieſs Beispiel wie in einen Spiegel hineinschauen wollen; so laſst uns einmal fragen, ob nicht jeder vernünftige Zuschauer es für Wahnsinn halten würde, wenn ein ansehnlicher Obelisk, zur Verzierung eines Triumphes oder eines andern Pompes, fortgeschafft werden sollte, und die Arbeiter sich mit den bloſsen Händen daran machten? Würde er

nicht in seiner Meinung bestärkt werden, wenn man die Menge der Arbeiter vermehrte und nun mehr auszurichten vermeinte? würde er sie nicht desselben Unsinns zu beschuldigen fortfahren, wenn sie eine Auswahl anstellen, die Schwächeren ausschliefsen und nur die Stärkeren brauchen, und dadurch gewifs zu ihrem Zweck zu gelangen hoffen wollten? Ja, würde er nicht zuletzt glauben müssen, dafs sie's vollends ausdrücklich zur Absicht hätten, mit einem Scheine von Vernunft und Klugheit zu rasen, wenn sie, durch den vorigen Erfolg noch nicht zufrieden gestellt, endlich zur athletischen Kunst ihre Zuflucht zu nehmen beschlössen und verordneten, dafs alle sich vorher die Hände und Arme und Gelenke künstmäfsig schmierten und salbten? Dennoch behandelt man die Gegenstände des Verstandes wirklich mit einer so unvernünftigen Hitze und mit einer so vergeblichen Vereinigungssucht: indem man entweder von der Menge und Übereinstimmung der Köpfe, oder von ihrer Vortreflichkeit und Scharfsichtigkeit die gröfsten Dinge erwartet, oder auch wohl durch die Logik (die als eine Art von athletischer Kunst angesehen werden kann) die Kräfte des Verstandes zu starken vermeint. Inzwischen wird ein jeder, der auf den Grund der Sache sieht, gewahr werden, dafs man, Trotz dieses grofsen Strebens und Trachtens, doch nur immer den bloßen Verstand in Anwendung bringt. Gleichwohl läfst es sich nicht verkennen, dafs bei jedem grofsen Werke, das die Hände der Menschen verrichten, ohne Werkzeuge und Maschinen weder die einzelnen Kräfte recht angebracht, noch die gesammten vereinigt werden können.

Nachdem ich also das hier gesagte voraus geschickt habe; so gebe ich zwei Puncte an, deren ich die Leser recht eingedenk zu machen wünsche, damit sie ihnen nicht etwa entgehen und unbekannt bleiben. Zuerst nämlich, dafs es durch eine gewisse und, wie mich dünkt, heilsame Nothwendigkeit, (als wodurch die Widersprüche und Einbildungen aus den Gemüthern ausgerottet und vertrieben werden) sich ereigne, dafs auf der einen Seite die Ehre und Achtung der Alten unberührt und unverletzt bleibt, und ich auf der andern dennoch zu meinem Zwecke gelangen und die Frucht meiner Bescheidenheit geniefsen kann. Denn wollte ich behaupten, dafs ich meine bessere Ausbeute auf eben dem Wege, den die Alten betraten, erworben hätte; so würde ich durch keine noch so künstliche Wendung vermeiden können, dafs nicht dadurch eine gewisse parteisüchtige Vergleichung zwischen der Kraft und Vorzüglichkeit des beiderseitigen Genies eingeleitet werden würde. Zwar warum sollte ich nicht ganz dieselbe Befugnifs haben, die alle andre besitzen, — das zu tadeln und zu bemerken, was von ihnen etwa nicht richtig erfunden oder angegeben ist? Jene Vergleichung wäre also keinesweges frevelhaft und ungewöhnlich: nichts desto weniger aber würde dieser an und für sich allerdings gerechte und erlaubte Streit bei der Eingeschränktheit meiner Kräfte zu ungleich für mich ausgefallen seyn. Da nun aber mein Vorhaben dahin gerichtet seyn soll, dem Verstande einen ganz andern Weg zu eröffnen, den jene eben so wenig kannten, als versuchten; so ist nunmehro das gegenseitige Verhältnifs verändert: es fallt jeder Streit und

alle Partei weg und ich übernehme nur die Rolle eines Wegweisers, die mit keinem sonderlichen Ansehn verbunden ist, und mehr für gutes Glück, als für vorzügliche Kräfte und Fähigkeiten beweiset. So wie dieser Theil meiner Erinnerung die Personen betrifft; so betrifft der andre die Sachen selbst.

Ich arbeite nämlich keineswegs an Zerstörung der herrschenden Philosophie oder irgend einer andern, gegenwärtigen oder künftigen, die mehr, als diese, verbessert oder erweitert wäre. Und ich wehre es nicht, dafs die aufgenommene Philosophie, sammt andern der Art, nach wie vor, die gelehrten Kämpfe unterhalte, die Vorträge ziere und zu öffentlichen Geschäften und zum Nutzen des bürgerlichen Lebens mit ihrem völligen Ansehn angewandt werde. Ja, ich erkläre sogar öffentlich, dafs das philosophische System, welches ich einführe, sich zu diesem Behuf nicht sehr dienlich erweisen werde. Es ist nicht gleich geläufig und wird auch nicht im Vorbeigehn begriffen; es schmeichelt weder dem Verstande noch seinen vorgefafsten Begriffen, noch wird es sich zu der gemeinen Fassungskraft anders, als durch seine nützlichen Wirkungen, herablassen.

Es mögen also (und ich wünsche, zum Heile beider Parteien!) zwei Ausflüsse und Vertheilungen der gesammten Wissenschaften angenommen werden, denen zwei Stämme, und gleichsam Verwandschaften von philosophirenden Weltweisen entsprechen; die keineswegs gegen einander fremde oder gar feindselig, sondern durch gegenseitige Hülfsleistungen unter einander verbündet seyn müssen: kurz es bestehe fernerhin eine andre Methode für die *Bearbeitung*,

und eine andre für die *Erfindung* der Wissenschaften. Welchen nun die erste vorzüglicher und angenehmer ist, entweder wegen ihrer Lebendigkeit oder in Rücksicht aufs bürgerliche Leben, oder weil sie jene andre aus Schwachheit der Geisteskräfte nicht begreifen und fassen können (was bei weitem den meisten begegnen mufs) denen wünsche ich einen glücklichen und befriedigenden Erfolg ihrer Unternehmungen, dafs sie das Ziel ihres Strebens erreichen mögen. Sollte es aber irgend einem sterblichen Wesen am Herzen liegen, nicht bei dem blofsen Gebrauch des schon Erfundnen stehen zu bleiben, sondern immer weiter vorwärts zu dringen: und nicht blofs durch Worte den Gegner, sondern durch Werke die Natur selbst zu besiegen: endlich nicht auf eine schöne und wahrscheinliche Weise zu vermuthen, sondern gewifs und augenscheinlich zu wissen; so mögen sich diese dann, als wahre Söhne der Wissenschaften, sobald es ihnen gefällt, zu mir gesellen, damit nach Zurücklassung der Vorhöfe der Natur, die schon von einer zahllosen Schar besucht worden sind, endlich einmal ein Zugang zu ihrem innern Heiligthume eröffnet werde. Um desto besser verstanden zu werden, und damit meine eigentliche Willensmeinung schon aus den Namen beider Methoden desto inniger hervorgehe; so pflege ich die eine die *Anticipation des Verstandes* und die andre die *Auslegung der Natur* zu nennen.

Noch eins glaub' ich mir erbitten zu müssen. Es ist gewifs ein Theil meiner Absicht und ein Gegenstand meiner Bemühungen gewesen, nicht nur vorher die völlige Wahrheit alles dessen, was ich

vortragen wollte, gehörig auszumitteln; sondern auch nachher alles so vorzutragen, dafs es zu den Gemüthern der Menschen, so aufserordentlich eingenommen und verschlossen sie auch sind, ohne Schwierigkeit einen bequemen Zugang fände. Mit aller Billigkeit kann ich aber dagegen auch, zumal bei einem so grofsen Unternehmen, als eine solche *Wiederherstellung der Wissenschaften* und *der Gelehrsamkeit* ist, verlangen, dafs diejenigen, die über diese unsre Sätze entweder nach eignem Gutdünken oder nach dem verwirrten Haufen fremder Autoritäten oder nach Beweisformeln (die bis jetzt als gerichtliche Gesetze galten) etwas behaupten und festsetzen wollen, diefs nicht im Vorbeigehn und gleichsam nebenher ausrichten zu können vermeinen; sondern dafs sie das, worauf es ankommt, von Grund aus kennen zu lernen suchen; den Weg, den ich beschreibe und bahne, selbst allmählich betreten, an die Feinheit der Dinge, welche in der Erfahrung bemerkt wird, sich gewöhnen, und die verdorbnen und tiefeingewurzelten Gewohnheiten des Geistes durch einen zur Zeit schicklichen und gleichsam rechtmäfsigen Stillstand verbessern, und wofern es ihnen sonst beliebt, alsdenn erst, wenn sie einige Fähigkeiten dazu erlangt haben, sich ihres Rechts zu urtheilen bedienen.

Der

Der zweite Theil

dargestellt in Aphorismen

von der

Auslegung der Natur und der Herrschaft des Menschen.

1. Der Mensch, als der Diener und Ausleger der Natur, wirkt und verstehet nur so viel, als er von der Ordnung der Natur entweder durch angestellte Versuche oder durch Beobachtung bemerkt hat, und über das weifs und vermag er nichts.

2. Weder die blofse Hand, noch der sich selbst überlafsne Verstand ist viel auszurichten im Stande; alles wird durch Werkzeuge und Hülfsmittel vollendet, deren wir nicht weniger zu geistigen Geschäften, als zu Handarbeiten bedürfen. So wie die Werkzeuge der Hand die Bewegung entweder erregen oder regieren: so bereichern oder bewahren die Werkzeuge des Geistes den Verstand.

3. Die Wissenschaft und die Macht des Menschen fallen in Eins zusammen, weil die Unkunde der Ursache uns um den Erfolg bringt. Denn der Natur bemächtigt man sich nicht anders, als dadurch,

dafs man ihr gehorcht, und, was in der Betrachtung die *Ursache* ausmacht, das dient in der Verrichtung zur *Regel*.

4. In Absicht der Werke vermag der Mensch nichts weiter, als dafs er die natürlichen Körper in und aufser Verbindung setzt; das Übrige vollzieht die Natur in ihrem Innern.

5. Es pflegen sich, was die Werke anbelangt, in die Natur zu mischen, die Mechaniker, die Mathematiker, die Ärzte, die Alchimisten, die Magier; aber alle, so wie die Sachen jetzt stehen, mit regelloser Strebsamkeit und unbedeutendem Erfolge.

6. Es wäre unsinnig und sich selbst widersprechend, wenn man glauben wollte, dafs dasjenige, was noch niemals geschehen ist, anders geschehen könne, als durch noch nie versuchte Methoden.

7. Die Erzeugnisse des Geistes und der Hand scheinen sehr zahlreich in Büchern und in Kunstwerken. Aber alle diese Mannigfaltigkeit liegt in einer ausnehmenden Spizfindigkeit und in Ableitungen weniger uns bekannt gewordnen Dinge, nicht in der Menge der Grundsätze.

8. Auch die schon erfundnen Werke verdanken wir mehr dem Zufall und der Erfahrung, als den Wissenschaften; denn die Wissenschaften, welche wir gegenwärtig besitzen, sind nichts anders, als künstliche Zusammenordnungen vorhergegangner Entdeckungen, keine Erfindungsmethoden oder Entwürfe zu neuen Werken.

9. Die Ursache aber und die Wurzel fast aller Übel in den Wissenschaften ist keine andre, als die

einzige, dafs wir, mit falscher Bewunderung für die Kräfte unsers Geistes erfüllt, die wahren Hulfsmittel für ihn aufzusuchen versäumen.

10. Die Feinheit der Natur übertrifft die Feinheit der Sinne und des Verstandes bei weitem, so dafs jene herrlichen Meditationen und Speculationen und Sophistereien etwas durchaus Untaugliches sind, nur dafs niemand da ist, der darauf merke.

11. So wie die gegenwärtigen Wissenschaften untüchtig sind zur Erfindung der Werke; so ist auch die gegenwärtige Logik untüchtig zur Erfindung der Wissenschaften.

12. Die gebräuchliche Logik trägt mehr zur Befestigung und Begründung der auf den gewöhnlichen Begriffen beruhenden Irrthümer, als zur Erforschung der Wahrheit bei; so dafs sie sich mehr schädlich, als nützlich erweiset.

13. Der Syllogismus wird auf die höchsten Grundsätze der Wissenschaften gar nicht, und auf die Mittelsätze derselben, vergeblich angewandt, weil er der Feinheit der Natur bei weitem nicht gleich kommt; er bemächtigt sich also nicht der Dinge, sondern des Beifalls.

14. Der Syllogismus besteht aus Sätzen, die Sätze aus Worten, die Worte sind Zeichen der Begriffe. Wenn also die Begriffe selbst, als die Grundlage dieses Gebäudes, verwirrt, und flüchtig von den Dingen abgezogen sind; so kann alles darauf gebaute keine Vestigkeit haben. Unsre einzige Hoffnung beruht daher auf einer richtigen Induction.

15. An den Begriffen ist nichts gesundes, weder an den logischen noch an den physischen: die Be-

griffe von Substanz, von Beschaffenheit, von Thun, von Leiden, und selbst von Seyn taugen nichts, und noch weit weniger diese andern vom Schweren und Leichten, vom Dichten und Dünnen, vom Feuchten und Troknen, von Zeugung und Verwesung, von der anziehenden und zurückstoßenden Kraft, von Element, Materie und Form, und dergleichen mehr; sie sind alle phantastisch und unrichtig bestimmt.

16. Die Begriffe der niedern Arten, vom Menschen, vom Hunde, von der Taube, und der unmittelbaren Wahrnehmungen der Sinne, vom Warmen und Kalten, vom Weißen und Schwarzen, trügen zwar nicht sonderlich: dennoch werden auch diese durch den Fluß der Materie und durch die Vermischung der Dinge zuweilen schwankend gemacht; alle übrigen, deren man sich bisher bedient hat, sind Verirrungen, indem sie nicht auf die gehörige Weise aus den Dingen hergeleitet und ausgezogen sind.

17. Nicht geringer, als in Abziehung der Begriffe, ist die Übereilung und Verirrung in Vestsetzung der Grundsätze, und zwar schon der ersten und höchsten, welche von der gemeinen Induction ablängen: dennoch wird sie in den Axiomen und den niederen Sätzen, die der Syllogismus ans Licht bringt, immer größer.

18. Die bisherigen Erfindungen in den Wissenschaften sind von der Art, daß sie den gemeinen Begriffen schon zum Grunde liegen. Um aber in das entferntere Innere der Natur einzudringen, müssen wir sowol die Begriffe, als die Axiome auf einem sicherern und vestern Wege von den Dingen

herleiten und eine ganz bessere und zuverlässigere Bearbeitung des Verstandes in Gang bringen.

19. Es gibt nur zwei Wege zur Untersuchung und Erfindung der Wahrheit, und es kann auch nicht mehrere geben. Der eine erhebt sich von der sinnlichen Wahrnehmung und von einzelnen Fällen, gleichsam im Fluge, zu höchst allgemeinen Grundsätzen, und beurtheilt und erfindet sodann aus diesen Principien und ihrer unveränderlichen Wahrheit die mittleren Sätze; und dieß ist der gewöhnliche Weg. Der andre leitet aus den einzelnen Fällen, welche die Sinne hergeben, die Grundsätze so her, daß er nur bedachtsam und stufenweise höher steigt und ganz zuletzt erst zu den höchsten und allgemeinsten Sätzen gelangt; und dieß ist der richtige, aber noch unbetretne Weg.

20. Jenen erstern Weg geht der Verstand, sich selbst überlassen, eben so wohl, als nach der logischen Ordnung. Denn unser Geist wird der Erfahrung in kurzer Zeit überdrüssig, und sucht zu allgemeineren Sätzen überzuspringen, um sich seiner Ruhe zu nähern: aber diese Übel sind nachher von der Logik zur Auszierung der gelehrten Streitgefechte vergrößert worden.

21. Der sich selbst überlassne Verstand pflegt in einem nüchternen, geduldigen und ernsthaften Kopfe (wenn er zumahl durch keine aufgenommne Lehre abgehalten wird) ein wenig jenen andern Weg zu versuchen, der unstreitig der richtige ist; aber alsdann nur nicht weit führen kann, weil der bloße Verstand ohne Leitung und Unterstützung zu schwach

und gänzlich unfähig ist, um sich durch die Dunkelheit der Dinge hindurchzuarbeiten.

22. Beide Wege gehen von der sinnlichen Wahrnehmung und einzelnen Fällen aus und endigen sich in den höchsten Allgemeinsätzen; aber sie unterscheiden sich dennoch gewisser Maßen unendlich: weil der eine gleichsam nur im schnellen Vorüberstreifen die Erfahrung und die einzelnen Fälle berührt; der andre aber auf die gehörige und ordentliche Weise sich mit ihnen beschäftigt; — weil jener ferner gleich Anfangs gewisse abgezogne und unnütze Allgemeinsätze veststellt, dieser hingegen stufenweise sich zu solchen erhebt, die mit der Natur wirklich mehr übereinstimmen.

23. Nicht geringe ist der Unterschied zwischen den Schattenbildern des menschlichen, und den Ideen des göttlichen Verstandes, das heißt, zwischen gewissen grundlosen Meinungen und zwischen den echten Siegeln an den Geschöpfen, so wie man sie von der Hand des Schöpfers ihnen aufgedrückt findet.

24. Es ist auf keine Weise möglich, daß durch Schlüsse vestgestellte Grundsätze zur Erfindung neuer Werke tauglich wären: weil die Feinheit der Natur die Feinheit der Schlüsse um vieles zurückläßt. Aber von einzelnen Fällen in der gehörigen Ordnung abgezogne Grundsätze zeigen und weisen leicht wieder auf einzelne Fälle hin, und machen also die Wissenschaften fruchtbar.

25. Die üblichen Grundsätze sind aus einer kleinen Hand voll Erfahrungen und aus wenigen einzelnen Fällen, die am öftersten vorkommen, geflossen, und fast nach dem Maße derselben gebildet

und ausgedehnt, so dafs man sich nicht wundern darf, wenn sie nicht wieder zu einzelnen Fällen führen. Bietet sich nun etwa irgend ein vorher noch nicht bemerktes oder erkanntes Beispiel dar, so wird der Grundsatz durch irgend eine nichtige Unterscheidung gerettet, ob es gleich weit richtiger wäre, ihn selbst zu verbessern.

26. Des Vortrags wegen pflege ich die Methode, deren man sich gewöhnlich bei der Natur bedient, (weil sie etwas Übereiltes und Unreifes ist) die *Anticipationen* der Natur; jene andre aber, die auf die gesetzmäfsige Weise aus den Dingen selbst herausgezogen wird, die *Interpretation* der Natur zu nennen.

27. Die Anticipationen sind zuverlässig genug, um Übereinstimmung hervorzubringen, weil man selbst, wenn man auch phantasirte, dennoch, wofern es nur nach einer Methode und auf eine einförmige Weise geschieht, gut genug unter sich einverstanden seyn könnte.

28. Ja, zur Erschleichung des Beifalls sind die Anticipationen ungleich tauglicher, als die Auslegungen; weil sie aus wenigen und meistens aus den gewöhnlichsten Fällen gesammelt, den Verstand sogleich blenden und die Phantasie erfüllen; da hingegen die Interpretationen aus sehr mannigfaltigen und weit von einander entfernten Dingen hie und wieder zusammengelesen, auf den Verstand keinen plötzlichen Eindruck zu machen vermögen; so dafs sie uns, in Bezug auf die verhärteten und entgegengesetzten Meinungen, fast wie Glaubensgeheimnisse erscheinen müssen.

29. In den Wissenschaften, die auf Meinungen

und Gutachten beruhen, läfst sich von den Anticipationen und der Logik ein guter Gebrauch machen, wenn wir nicht die Dinge, sondern den Beifall uns zu unterwerfen für nöthig finden.

30. Wenn sich auch alle Köpfe aus allen Zeitaltern zusammengethan und ihre vereinten Arbeiten immerdar fortgesetzt hätten; so würden doch, vermittelst der Anticipationen, in den Wissenschaften keine grofsen Fortschritte geschehn seyn, weil Irrthümer, welche die Grundlage und die erste Bearbeitung des Geistes betreffen, durch die Vortrefflichkeit der nachfolgenden Verrichtungen und Hülfsmittel nicht berichtigt werden können.

31. Vergebens verspricht man sich einen grofsen Zuwachs in den Wissenschaften von der Einpfropfung und Aufthürmung des Neuen aufs Alte; vielmehr mufs die Wiederherstellung von den ersten Gründen geschehen, wenn wir anders nicht Behagen daran finden, uns stets im Kreise herumzudrehn, und mit geringen und fast verächtlichen Fortschritten fürlieb zu nehmen.

32. Den alten Schriftstellern verbleibt hiebei ihre Ehre und sogar allen ohne Ausnahme, weil es hier nicht auf eine Vergleichung der Köpfe oder Fähigkeiten, sondern der Wege abgesehen ist, und ich nicht die Rolle eines Richters, sondern eines Wegweisers übernehme.

33. Es kann, offenherzig zu sagen, kein rechtmäfsiges Urtheil, weder über meine Methode noch über das, was nach ihr erfunden ist, vermittelst der Anticipationen, als des jetzt üblichen Verfahrens, gefällt werden; weil niemand verlangen kann, dafs

man sich der Art zu urtheilen unterwerfe, die selbst in Untersuchung gezogen werden soll.

34. Auch ist die Art, wie meine Sätze vorgetragen oder erläutert werden sollen, nicht ohne Schwierigkeit, weil dasjenige, was an sich neu ist, dennoch immer in Gemäfsheit des Alten wird verstanden werden.

35. Borgia sagte vom Feldzuge der Franzosen nach Italien, dafs sie nicht zum Erobern mit Waffen; sondern zur Anzeichnung der Herbergen mit Kreide in der Hand gekommen wären. Eben so geht auch meine Absicht dahin, dafs meine Lehre fähige und vorbereitete Gemüther vorfinde; denn Widerlegungen sind da nicht angebracht, wo man weder über die Principien, noch selbst über die Begriffe, und auch nicht über die Beweisformeln, einverstanden ist.

36. Es bleibt mir aber nur eine einzige und einfache Vortragsmethode übrig, dafs ich die Menschen zu den einzelnen Dingen selbst und ihren Reihen und Ordnungen hinführe, wobei jene sich einstweilige Verläugnung ihrer Begriffe auferlegen und anfangen müssen, sich an die Dinge selbst zu gewöhnen.

37. Die Verfahrungsart derer, welche die Unbegreiflichkeit behaupteten, und meine Methode stimmen in ihrem Anfange gewisser Mafsen überein; aber in ihrem Ausgange unterscheiden sie sich unendlich und sind einander sogar entgegengesetzt. Denn *jene* behaupten schlechterdings, dafs man gar nichts wissen könne; *ich* nur, dafs man in Sachen der Natur, auf dem jetzt gebräuchlichen Wege, nicht viel wissen könne. Jene aber heben sodann die Glaubwürdigkeit der Sinne und des Verstandes auf;

da ich hingegen Hülfsmittel für dieselbe erdenke und herbeischaffe.

38. Die Vorurtheilsgötzen, das heifst, die falschen Begriffe, die den menschlichen Verstand bereits eingenommen und so tiefe Wurzel bei ihm geschlagen haben, erschweren nicht nur durch ihre Herrschaft der Wahrheit den Zugang; sondern sie werden auch, nach verstattetem Zugange, bei Wiederherstellung der Wissenschaften selbst, wieder zum Vorschein kommen und uns im Wege seyn, wofern sich nicht das Publicum, durch diese Erinnerung im Voraus gewarnt, gegen sie, so viel möglich, verwahrt.

39. Es gibt vier Arten von Vorurtheilsgötzen, die im Besitze des Menschlichen Gemüths sind. Ich bezeichne sie, des Vortrags wegen, mit folgenden Namen und nenne die erste Art Vorurtheile der Gattung, die zweite, Vorurtheile des Standpuncts, die dritte, Vorurtheile der Gesellschaft und die vierte, Vorurtheile der Bühne.

40. Gewifs ist die Abtheilung der Begriffe und Grundsätze vermittelst einer richtigen Induction das eigentliche Mittel zur Verhüthung und Vertreibung der Vorurtheile, deren bloſse Anzeige jedoch auch schon erheblichen Nutzen gewährt. Denn die Lehre von den Vorurtheilen verhält sich eben so zur Auslegung, wie die Lehre von den sophistischen Beweisküsten zur gemeinen Logik.

41. Die *Vorurtheile der Gattung* haben ihren Grund in der menschlichen Natur selbst oder in der Gattung und in dem Geschlechte der Menschen. Denn falsch und irrig ist die Behauptung, daſs unsre Sinne der Maſsstab der Dinge wären. Vielmehr sind alle Vorstellungen, sowol der Sinne als des Geistes,

dem Menschen und nicht dem Weltall analogisch; denn der menschliche Verstand ist einem unebnen Spiegel bei der Abbildung der Dinge gleich, indem er mit ihrer Natur seine eigne vermischt und jene dadurch verdreht und verdirbt.

42. Die *Vorurtheile des Standpuncts* sind die eigenthümlichen Vorurtheile des einzelnen Menschen. Ein jeder hat (ausser den allgemeinen Verirrungen der Menschennatur) noch einen besondern Gesichtspunct, und eine eigne Höhle, welche das Licht der Natur bricht und verdirbt — entweder wegen der besondern Natur eines Jeden, oder wegen der Erziehung und des Umgangs mit andern, oder wegen der Lesung gewisser Bücher und wegen des Ansehns der Männer, die jemand vorzüglich schätzt und bewundert, oder wegen der Verschiedenheiten der Eindrücke (so wie man sie in einem vorher eingenommenen und durch eine gewisse Stimmung modificirten Gemüthe anders findet, als in einem unparteiischen und ruhigen Geiste) und dergleichen mehr. Der menschliche Geist ist also (so wie er in dem Einzelnen bestimmt wird) ein sehr ungleiches, durchaus schwankendes und gleichsam vom Zufalle abhängiges Ding. Sehr passend sagt daher Heraklit, »dafs die Menschen ihre Wissenschaften aus den kleinern Welten und nicht aus der grüssern, oder gemeinschaftlichen schöpfen.«

43. Auch aus dem Vertrage und der Verbindung der Menschen entspringen gewisse Vorurtheile, die ich, wegen dieses ihres Ursprungs aus dem gegenseitigen Verkehre, *Vorurtheile der Gesellschaft* nenne. Denn die Menschen treten durch die Rede in Ver-

bindung mit einander; aber die Worte werden nach der Fassungskraft des gemeinen Haufens gewählt: daher rührt ihre schlechte und thörichte Auswahl, die den Verstand auf eine unbegreifliche Weise beherrscht. Ihre Mängel werden auch keinesweges durch die Definitionen oder Erläuterungen wieder gut gemacht, vermittelst welcher die Gelehrten sich bei einigen zu sichern und zu verwahren pflegen; sondern sie thun dem Verstande wahre Gewalt an, verwirren alles und verführen uns zu unzähligen grundlosen Streitigkeiten und Einbildungen.

44. Es gibt endlich Vorurtheile, welche durch die verschiednen Lehrsätze der philosophischen Systeme, so wie auch durch die verkehrten Beweismethoden, in die Gemüther sind übergetragen worden und die ich *Vorurtheile der Bühne* nenne; weil ich glaube, dafs alle bis jetzt erfundne und aufgenommene philosophische Systeme sämmtlich nichts anders, als Fabeln sind, die man ausheckte, vor dem Publicum aufführte, und worin man erdichtete und theatralische Welten zur Schau stellte. Doch rede ich von den bisherigen, oder wohl gar nur von den alten Lehrgebäuden und Secten nicht allein; indem dergleichen Fabeln noch viel können erdacht und zusammengesetzt werden, und ganz verschiedene Irrthümer nichts desto weniger fast gemeinschaftliche Ursachen haben. Ferner verstehe ich dieſs nicht allein von den allgemeinen Systemen der Philosophie; sondern auch von mehreren Principien und Axiomen der Wissenschaften, welche der Überlieferung, dem blinden Glauben und der Nachlässigkeit ihr Ansehen verdanken. Aber ich muſs jetzt von diesen einzel-

nen Arten von Vorurtheilen weitläuftiger und bestimmter reden, damit der menschliche Verstand vor ihnen gewarnt werde.

45. Der menschliche Verstand hat die Eigenheit, dafs er leicht unter den Dingen eine gröfsere Ordnung und Gleichheit voraussetzt, als er bei ihnen antrifft, und da doch viele Dinge in der Natur vereinzelt und völlig ungleich sind, so dichtet er gleichwohl parallele, correspondirende und relative Glieder hinzu, die nicht vorhanden sind. Daher jenes Vorgeben, dafs sich die himmlischen Körper sämmtlich in vollkommnen Zirkeln bewegen, mit gänzlicher Verwerfung der Schlangen- und Spirallinien, fast bis auf den Namen. Eben deshalb hat man das Feuer mit seinem Kreise als Element eingeführt, um mit den übrigen dreien, welche in die Sinne fallen, die Zahl Vier voll zu machen. Nicht weniger willkürlich legt man den Elementen, wie man sie nennt, ein zehnfach steigendes Verhältnifs zu einander in Absicht ihrer Feinheit bei, und dergleichen Träume mehr. Und dieses grundlose Verfahren behauptet nicht blofs bei den Lehrsätzen, sondern auch bei einfachen Begriffen sein Ansehn.

46. Wenn der menschliche Verstand einmahl woran Gefallen gefunden hat, entweder weil es schon so angenommen und geglaubt ist, oder weil es ihm Vergnügen macht; so zwingt er alles übrige, sich gleichfalls darnach zu bequemen, und damit zusammenzustimmen. Wenn auch gleich die Instanzen für das Gegentheil an Beweiskraft und Anzahl überwiegend sind; so bemerkt er sie entweder nicht, oder er hält sie für unbedeutend, oder er schafft sie durch

Unterscheidungen fort; und dies alles vermöge des grosen und schädlichen Vorurtheils für jene erste Combinationen, deren Ansehen er unverletzt zu erhalten wünscht. Jener, dem man im Tempel eine Tafel mit den Namen derjenigen zeigte, welche, dem Schiffbruch entgangen, ihre Gelübde erfüllt hatten, und dem man nun mit der Frage zusetzte: ob er nicht jetzt wenigstens die göttliche Weltregierung anerkennen wollte? that also ganz recht daran, dafs er mit zurückgegebener Frage antwortete: aber wo stehen denn alle die verzeichnet, welche, Trotz ihrer gethanen Gelübde, dennoch im Wasser den Tod fanden? Fast eine gleiche Bewandnifs hat es mit allem Aberglauben, mit der Sterndeuterei, mit Träumen, mit Vorbedeutungen, mit Strafgerichten u. s. w.: gehen sie in Erfüllung, so ermangeln die Liebhaber von dergleichen Possen niemals, den Erfolg anzumerken: treffen sie aber nicht ein, welches ungleich häufiger der Fall ist; so vernachlässigt und übergeht man das dennoch. In philosophischen Systemen und in den Wissenschaften ist die Verbreitung dieses Übels freilich feiner und versteckter; doch wird auch hier nach demjenigen, was einmahl angenommen ist, Alles übrige, wäre es auch weit zuverlässiger und vorzüglicher, verunstaltet und umgeformt. Ja auch da sogar, wo solch eine thörichte Vorliebe nicht Statt findet, wird doch der menschliche Verstand, nach einer irrigen aber unvertilgbar ihm ankleben-den Eigenheit, immer mehr durch bejahende als durch verneinende Sätze gereitzt und in Thätigkeit gesetzt; da er doch, wenn er richtig und regelmäfsig verfahren wollte, für beide gleich unparteiisch ge-

sonst seyn müsste, und da sogar bei der Vestsetzung jedes richtigen Axioms die negative Instanz das überwiegende Recht hat.

47. Gegenstände, welche auf einmahl und plötzlich das Gemüth treffen und erschüttern, und wodurch die Phantasie gewöhnlich durchdrungen und gänzlich angefüllt wird, setzen den Verstand am meisten durch sich selbst in Thätigkeit: bei den übrigen aber schiebt er, freilich unbemerkbar, Dichtungen und Voraussetzungen unter, so wie es seinen wenigen herrschenden Begriffen gemäss ist. Zu jener Entdeckungsreise aber nach entfernten und fremdartigen Instanzen, welche eine Feuerprobe für die Axiome sind, hat der Verstand weder Anlage noch Lust, wenn sie ihm nicht durch unerlaßliche Gesetze und durch eine strenge Oberherrschaft geboten wird.

48. Der menschliche Verstand ist ungestüm: er vermag nicht still zu stehen oder zu ruhn, sondern strebt immer weiter; aber vergeblich. So kann man sich nicht vorstellen, dass irgendwo der äusserste und letzte Theil der Welt sei; sondern unser Sinn ist durch eine fast unvermeidliche Nothwendigkeit immerfort auf etwas Weiteres gerichtet. Ferner ist es nicht denkbar, wie die Ewigkeit bis auf den gegenwärtigen Zeitpunct abgeflossen sei, da jener gewöhnlich angenommene Unterschied zwischen einer vergangenen und zukünftigen Unendlichkeit (*a parte ante* und *a parte post*) keinesweges für gültig angesehen werden kann, weil sonst ein Unendliches grösser als ein anderes seyn, weil es vollendet werden und sich dem Endlichen nähern könnte. Eben so verhält es sich mit der Spitzfindigkeit von unendlich

theilbaren Linien, wobei sich gleichfalls das Unvermögen unserer Vorstellungskraft zeigt.

49. Einen wesentlich nachtheiligen Einfluss hat diese Ohnmacht unsers Geistes auf die Entdeckung der Ursachen geäussert. Denn obgleich das höchste Allgemeine in der Natur durch sich selbst gegründet (indemonstrabel) seyn muss, so wie wir es finden, und kein weiterer Grund davon angegeben werden kann; so strebt doch der menschliche Verstand, der von keinem Stillstande weiss, immerfort nach etwas noch Bekannterem. Indem er so nach dem Entfernteren ringt, fällt er auf das Nähere zurück, auf die Endursachen nämlich, die offenbar mehr aus der Natur des Menschen, als des Weltalls geschöpft sind, und die Philosophie, wie man nach dieser ihrer Quelle nicht anders erwarten kann, erstaunlich verunreinigt haben. Wer aber bei dem höchsten Allgemeinen noch nach einer weitern Ursache sucht, verräth eben so wohl seine Unerfahrenheit und Flüchtigkeit beim Philosophiren, als wer bei dem Niedern und Untergeordneten nach keiner Ursache fragt.

50. Der menschliche Verstand ist kein reines und unverfälschtes Licht, sondern er wird durch den Einfluss des Willens und der Begierde getrübt, wodurch dann die Wissenschaften alles werden *was man will*. Denn was der Mensch wünscht, das glaubt er leichter. Er verwirft also das Schwierige, weil er beim Untersuchen die Geduld verliert; das Nüchterne und Bescheidene, weil es seine Hoffnungen einengt; die geheimeren Triebfedern der Natur aus Aberglauben; das Licht der Erfahrung aus Hochmuth und Stolz, damit es nicht scheine, als ob sich

sein

sein Geist mit dem Niedrigen und Unbeständigen abgebe; auffallende Behauptungen endlich wegen der herrschenden Meinung: kurz unsere Neigungen durchdringen und vergiften den Verstand, auf unzählige, und oft auf eine unmerkliche Weise.

50. Aber die meisten Schwierigkeiten und Verirrungen des menschlichen Verstandes rühren von unsern stumpfen, unzulänglichen und täuschenden Sinnen her, vermöge deren die sinnlichen Eindrücke alles, was nicht so unmittelbar in die Sinne fällt, so wichtig es auch seyn mag, bei uns überwiegen. Daher hört die Betrachtung fast mit der Wahrnehmung zusammen auf, und alles, was nicht unmittelbar angeschauet wird, ist auch fast gar kein Gegenstand für unsre Beobachtung mehr. Die ganze Wirksamkeit der in den Körpern befindlichen Kräfte entgeht also der Kenntnifs des Menschen. Eben so verbirgt sich jede feinere Umwandelung in den Theilen der gröberen Dinge (die man gewöhnlich Veränderung nennt, ob sie gleich eigentlich nur in einer unendlich kleinen Bewegung besteht). Allein diese beiden Gegenstände müssen doch nothwendig erst erforscht und aufgehellt werden, bevor man in der Natur, was Erfindungen anbetrifft, irgend etwas Grofses zu Stande bringen kann. Ferner ist uns die Natur der gemeinen Luft und die Natur aller noch feineren Körper, deren es doch so viele gibt, fast gänzlich unbekannt. Denn die Sinne an und für sich sind voller Schwächen und Irrthümer; auch vermögen keine Werkzeuge ihren Kreis um ein Beträchtliches zu erweitern, oder ihre Schärfe sehr zu erhöhn: sondern jede richtige Auslegung der

Natur beruht auf Instanzen und auf zweckmäfsigen und tauglichen Versuchen, wo alsdann die Sinne nur über den Versuch, und der Versuch erst über die Natur und über die Sache selbst urtheilt.

51. Der menschliche Verstand hat eine natürliche und eigenthümliche Neigung zu abgezogenen Sätzen und denkt sich gar gern das Unbeständige als beständig. Es ist aber besser, die Natur durch Zerlegung als durch Abstraction erforschen zu wollen. Dieſs that *Demokrits* Schule, und kam daher in ihrer Erkenntnifs weiter als die übrigen. Vorzügliche Aufmerksamkeit fordert die Materie, mit ihren Bildungen und Umbildungen, und der reine Zustand der Thätigkeit, nebst seinem Gesetze, welches in der Bewegung besteht. Denn die Formen sind Erdichtungen des menschlichen Geistes, wenn man nicht etwa jenen Gesetzen der Thätigkeit den Namen der Formen beilegen will.

52. Von der Art sind also die Vorurtheile, welche ich *Vorurtheile der Gattung* nenne. Sie entspringen entweder aus der wesentlichen Gleichheit des menschlichen Geistes, oder aus seiner vorläufigen Stimmung, oder aus seiner Eingeschränktheit, oder aus seiner unaufhörlichen Strebsamkeit, oder aus dem Einflusse der Neigungen, oder aus der Unzulänglichkeit der Sinne, oder endlich aus der Art des Eindrucks.

53. Die *Vorurtheile des Standpuncts* dagegen entstehn aus der besondern körperlichen oder geistigen Natur jedes Einzelnen, aus der Erziehung, dem Umgange und andern zufälligen Umständen. So mannigfaltig und verschieden sie auch sind; so will ich doch diejenigen von ihnen angeben, welche ganz

besondere Vorsicht erfordern und zur Verunreinigung und Entstellung des Verstandes das meiste beitragen.

54. Manche Menschen verlieben sich in besondere Betrachtungen und Wissenschaften, weil sie sich entweder für Urheber und Erfinder davon ansehn, oder weil sie sich am meisten damit beschäftigt und dazu gewöhnt haben. Wenden sich dann solche Leute zur Philosophie überhaupt und zu *allgemeinen* Betrachtungen; so verdrehen und verderben sie dieselben, je nachdem es ihre *frühern* Einbildungen erfordern. Das einleuchtendste Beispiel hiervon sehen wir am *Aristoteles*, welcher seine Naturlehre gänzlich seiner Logik unterwarf, wodurch er sie streitsüchtig und fast unbrauchbar machte. Auch die Chemiker haben auf einigen wenigen Versuchen im Schmelzofen ein Lehrgebäude errichtet, was auf Einbildungen beruht und nur auf Weniges hinweiset. *Ja Gilbert*, der sich lange Zeit mit den emsigsten Untersuchungen über den Magnet abgegeben hatte, ersann sogar plötzlich ein Lehrgebäude, welches dieser herrschenden Lieblingsidee völlig entsprach.

55. Der gröste und am tiefsten liegende Unterschied zwischen verschiedenen Köpfen besteht darin, daß einige fähiger und geneigter sind, die Verschiedenheiten, andere wieder, die Ähnlichkeiten der Dinge zu bemerken. Denn beharrliche und scharfsinnige Köpfe wissen ihre Betrachtungen festzuhalten, dabei zu verweilen, und in jeden noch so feinen Unterschied einzudringen: erhabene und lebhafte Köpfe hingegen erkennen und vergleichen die entferntesten Ähnlichkeiten im gröfsten Ganzen und im kleinsten Detail. Beide aber fallen leicht ins Extrem und

haschen nach unnützen und ungegründeten Distinctionen oder nach Schatten.

56. Man findet ferner manche Köpfe übermäfsig geneigt, das Alte zu bewundern; andere wieder das Neue zu lieben und ihm anzuhängen: nur wenige besitzen die erforderliche Mäfsigung, um in den gehörigen Gränzen zu bleiben, und weder die wahren Angaben der Alten zu verwerfen, noch die richtigen Entdeckungen der Neuern zu verschmähn. Dies gereicht aber der Philosophie und den Wissenschaften zum gröfsesten Nachtheil, weil man in diesem Falle die Behauptungen der Alten und Neuen nur verficht und nicht untersucht. Die Wahrheit will nicht aus dem unbeständigen Glück irgend eines Zeitalters, sondern aus dem ewigen und beständigen Lichte der Natur und der Erfahrung geschöpft seyn. Wir müssen also dieser Parteisucht entsagen, und uns hüthen, dafs sie ja niemals den Beifall unsers Verstandes erzwinge.

57. So betrachtet man auch die Natur und die Körperwelt entweder in ihren einfachen Bestandtheilen, oder in ihrer Zusammensetzung und in der Vereinigung zu Einem Ganzen; allein jener Gesichtspunct macht den Verstand kleinlich und beschränkt, dieser betäubt und zerstreut ihn. Am deutlichsten wird man dies gewahr, wenn man die Schule des *Leucippus* und *Democritus* mit den übrigen Weltweisen vergleicht. Jene beschäftigt sich so sehr mit den Theilen der Dinge, dafs sie darüber den Zusammenhang der Natur fast aus der Acht läfst: diese hingegen schauen ihre Gebäude mit solchem Erstaunen an, dafs sie zu den einfachen Stoffen derselben gar nicht

hindurch zu dringen vermögen. Die beiden Arten des Nachforschens müssen also abwechseln, und einander ablösen, damit der Verstand zugleich verfeinert und erweitert werde, und damit wir die erwähnten Unfälle und die daraus erwachsenden Vorurtheile vermeiden.

58. Durch diese Klugheit bei unsern Nachforschungen können wir die Vorurtheile des Standpuncts verhüthen und entfernen, deren Ursprung vorzüglich in herrschenden Lieblingsideen liegt; oder auch in übertriebener Neigung zum Vergleichen oder Unterscheiden; oder in der Vorliebe zu gewissen Zeiten; oder in der Kleinheit oder Gröfse der Gegenstände. Überhaupt aber mufs jedem Forscher der Natur alles verdächtig vorkommen, was seinen Geist vorzüglich ergötzt, beschäftigt und einnimmt: bei Sätzen dieser Art mufs er desto gröfsere Vorsicht beobachten, um seinen Verstand in unparteiischer Reinheit und Gleichgültigkeit zu erhalten.

59. Beschwerlicher aber als alle übrigen sind die *Vorurtheile der Gesellschaft*, welche sich vermöge der Verbindung zwischen Wörtern und Benennungen in den Verstand eingeschlichen haben. Zwar glaubt man, die Vernunft führe die Herrschaft über die Worte. Allein die Worte üben nicht weniger ein Gegenrecht an dem Verstande aus, und eben dadurch ist die Philosophie nebst den Wissenschaften sophistisch und unfruchtbar geworden. Denn meistens werden Worte nach der Fassungskraft des gröfsen Haufens geprägt, und scheiden die Dinge durch solche Linien, welche der gemeinen Einsicht am einleuchtendsten sind. Will nun der geschärfteie

Verstand oder eine genauere Beobachtung diese Grenzlinien verrücken und der Natur gemäs berichtigen: so empören sich die Worte dagegen. Daher eben entspringen sich die gröfsten und wichtigsten Disputationen der Gelehrten oftmals in einen Streit über Worte und Namen, da es doch rathsamer wäre, nach der klugen Gewohnheit der Mathematiker, von denselben anzufangen, und sie durch Definitionen in Ordnung zu bringen. Allein auch diese können bei natürlichen und materiellen Gegenständen dem Übel nicht abhelfen, weil sie ebenfalls aus Worten bestehn und Worte nur Worte erzeugen. Hier ist also kein anderer Rath, als seine Zuflucht zu einzelnen Instanzen nebst ihren Reihen und Ordnungen zu nehmen, worüber ich bald mehr sagen werde, wenn ich die Art und Weise abhandle, wie Begriffe und Grundsätze vorgelegt werden müssen.

Die Irrthümer, welche durch Worte in den Verstand gelangen, sind von zwiefacher Art. Entweder sind es Namen von gar nicht existirenden Dingen (denn so wie unbemerkte *Gegenstände* ohne *Namen* sind, so entstehen dagegen auch aus eingebildeten Voraussetzungen *Namen* ohne *Gegenstände*); oder es sind zwar Benennungen wirklicher Dinge, aber verworren, schlecht bestimmt, flüchtig und unregelmäsig von den Dingen abgezogen. Zur erstern Art gehören der Zufall, das primum mobile, die Planetenkreise, das Ungefähr, das Feuer als Element, und dergleichen Erdichtungen mehr, die aus grundlosen und irrigen Theorieen entsprossen sind. Diese Gattung kann man noch am leichtesten los werden: man braucht nur jenen theoretischen Systemen zu ent-

sagen und Abschied zu geben; so sind sie zugleich mit ihnen verbannt.

Die zweite Art aber ist enger verschlungen und tiefer eingewurzelt, weil sie aus einer irrigen und unverständigen Abstraction entstanden ist. Man nehme zum Beispiel irgend ein Wort, etwa das Wort *feucht*, und wenn wir nun sehen wollen, was eigentlich seine ausgemachte Bedeutung sei: so werden wir finden, dafs es nichts anders, als einen verworrenen Begriff von verschiedenen Thätigkeiten darstelle, wobei gar nichts Vestes und Gemeinschaftliches zum Grunde liegt. Denn es bezeichnet

1) was sich leicht um einen andern Körper herumbegibt;

2) was an und für sich keinen bestimmten Raum einnimmt, keine eigne Figur ausmacht und durch etwas anders begränzt werden mufs;

3) was leicht nach allen Seiten hin ausweicht;

4) was sich leicht theilt und zerstreut;

5) was sich leicht vereinigt und sammelt;

6) was leicht fliefst und bei der Bewegung eine ebene Lage annimmt;

7) was sich leicht an einen andern Körper anschliefst und ihn nafs macht;

8) was leicht wieder flüssig wird und zusammen fliefst, wenn es vorher fest war.

Wenn man nun zur Bestimmung und Anwendung dieses vieldeutigen Worts schreitet, so kann man in der einen Bedeutung die Flamme feucht nennen, in einer andern die Luft nicht dafür gelten lassen, in einer andern wieder den feinen Staub, und noch in einer andern das Glas feucht nennen. Hier-

aus sieht man nun leicht, daß dieser Begriff nur vom Wasser und von gemeinen, gewöhnlichen Flüssigkeiten, ohne gehörig bewahrheitet zu seyn, abgezogen ist.

Doch finden bei den Worten mancherlei Grade der Verständlichkeit und der Richtigkeit Statt. Weniger fehlerhaft sind die Benennungen wirklicher Dinge und zumahl der niedrigen und richtig hergeleiteten Arten (so haben wir z. B. von Kreide und Thon gute, von der Erde aber einen schlechten Begriff). Die Wirkungen sind schon fehlerhafter und unbestimmter benannt, z. B. erzeugen, verderben, verändern; am wenigsten aber taugen unsere Benennungen der Eigenschaften, wie z. B. schwer, leicht, dünn, dicht u. s. w. diejenigen ausgenommen, welche unmittelbar in die Sinne fallen: dennoch müssen in jeder dieser Gattungen einige Begriffe nothwendig besser, als andere seyn, je nachdem die Menge der darunter begriffenen Dinge mehr oder weniger in die Sinne fällt.

61. Aber die *Vorurtheile der Bühne* sind weder dem Verstande angeboren, noch ihm unmerklich eingeflößt sondern offenbar aus fabelhaften Theorieen und verkehrten Beweismethoden ihm beigebracht und von ihm aufgenommen. Sie widerlegen zu wollen, ist nach dem oben gesagten, keinesweges für mich thunlich. Denn da wir weder über Grundsätze, noch über Beweisarten einig sind; so ist alles Disputiren zwischen uns unnütz. Durch ein günstiges Schicksal aber bleibt bei dem allen die Ehre der Alten ungekränkt, indem nur vom Wege, und von nichts anderm die Rede ist. Auch der Lahme

kommt, wie man zu sagen pflegt, in einem Wege weiter, als der Läufer ausserhalb. Ja noch mehr! wer sieht nicht, dass derjenige, welcher einmahl vom rechten Wege gekommen ist, nur um desto weiter sich verirrt, je rascher und gewandter er ist, und je schneller er läuft?

Nach meiner Methode in Erfindung der Wissenschaften bleibt der Kraft und Schärfe des Genies eben kein grosses Feld übrig: sondern grössere und geringere Fähigkeiten des Geistes werden dadurch fast gleich. So wie nämlich, wenn man eine gerade Linie, oder eine richtige Kreislinie aus freier Hand ziehen will, sehr viel auf Festigkeit und Übung derselben ankommt; fast gar nichts aber, sobald man ein Lineal oder einen Zirkel zu Hülfe nimmt: so ist's auch mit meiner Methode im Verhältniss gegen die bisherige.

Obgleich aber besondere Widerlegungen hier nicht angebracht wären: so muss ich dennoch über die Secten und Arten solcher Theorieen, hernach auch über die äussern Kennzeichen ihres schlechten Zustandes, und endlich über die Ursachen dieses besten Misgeschicks, und einer so allgemeinen und anhaltenden Übereinstimmung im Irrthume einiges sagen, damit der Zugang zur Wahrheit desto leichter werde, und sich der menschliche Verstand um so lieber von seinen Flecken reinigen und die Vorurtheile fahren lasse.

62. Die Vorurtheile der Bühne oder der Theorieen sind sehr zahlreich, und werden es vielleicht dereinst immer mehr. Wenn sich nämlich die geistigen Kräfte der Menschen nicht eben mit so vielen

Jahrhunderten vorzüglich mit der Religion und Theologie beschäftigt hätten; und wenn nicht zugleich die bürgerlichen Verfassungen, vorzüglich die monarchische, allen Neuerungen, selbst in der Speculation, so ungünstig wären, daſs die Urheber derselben nicht allein unbelohnt bleiben, sondern auch, dem Neide und der Verachtung bloſs gestellt, ihre Glücksgüter in Gefahr setzen: so wären ohne Zweifel mehrere philosophische Secten, und speculative Systeme, in eben der Mannigfaltigkeit, wie sie vordem in Griechenland blüheten, auch bei uns schon im Gange. Denn so wie man nach den Erscheinungen des Athers mancherlei Dollmetschungen des Himmels ersinnen kann: eben so, und noch weit leichter können auf den Erscheinungen, womit sich die Philosophie beschäftigt, vielerlei Lehrgebäude errichtet werden. Übrigens haben solche Fabeln der philosophischen Bühne auch das noch mit der Bühne der Dichter gemein, daſs Erzählungen, die man zur Schau ersonnen hat, angenehmer, sierlicher und jedermann willkommener sind, als die wahren Erzählungen der Geschichte.

Überhaupt nimmt man zum Stoff für die Philosophie bald viel aus Wenigem und bald wenig aus Vielem, so daſs sie in beiden Fällen auf einer zu kleinen Grundlage von Erfahrung und Naturbeobachtung aufgeführt ist, und auf zu wenige Gründe ihre Aussprüche bauet.

Die Rationalisten raffen allerlei, und zwar das alltägliche aus der Erfahrung auf, ohne es sicher genug erfahren, genau geprüft und abgewogen zu ha-

ben; das übrige lassen sie auf dem Nachdenken und der Thätigkeit des Geistes beruhn.

Eine andre Art von Philosophie hat Anfangs wenige Versuche mit viel Fleiß und Genauigkeit ausgearbeitet; aber sich dann auch erdreistet, aus diesem kleinen Vorrath ganze selbst ersonnene philosophische Systeme herzuleiten und alles übrige gewaltsam darnach zu verdrehen.

Noch eine dritte Gattung mischt aus gläubiger Ehrfurcht Theologie und Überlieferungen mit hinein; je einige von diesen waren Thoren genug, die Wissenschaften von Geistern und Genieen abzuleiten.

Der ganze Stamm aller Irrthümer also, oder die falsche Philosophie theilt sich in drei Hauptzweigel in die sophistische, empirische und religiöse Philosophie.

63. Von der ersten Art ist *Aristoteles* das anschaulichste Beispiel. Er verunstaltete seine Philosophie der Natur durch seine Logik: bauete eine Welt aus Kategorieen auf, rechnete die menschliche Seele, die edelste Substanz, zu den Wesen der zweiten Art; meinte, die Frage über das Dichte und Dünne, nach welchem die Körper größere oder kleinere Räume einnehmen, durch den frostigen Unterschied zwischen thätiger Kraft und dem bloßen Vermögen abgefertigt zu haben: schrieb den einzelnen Körpern nur eine einzige, ihnen eigenthümliche Bewegung zu, und behauptete, daß sie anderswoher bewegt würden, wenn sie an einer andern Bewegung Theil nähmen: und so bürdete er der Natur der Dinge noch Wohlgefallen, unzähliges andere auf, überall weit weniger bekümmert um die innere Wahrheit

seiner Behauptungen, als vielmehr darum, wie man sich im Disputiren herauswickeln, und durch Terminologieen etwas vermessen könnte. Dies zeigt sich auch sehr deutlich, wenn man dieses philosophische System mit andern Lehrgebäuden unter den Griechen vergleicht. Die Homoiomerieen des *Anaxagoras*, die Atomen des *Leucippus*, und *Demokritus*, der Himmel und die Erde des *Parmenides*, die Freundschaft und Feindschaft des *Empedocles*, die Auflösung der Körper in die gleichgültige Natur des Feuers, und die Zurückführung derselben zum Dichten von *Heraklitus* — — alle diese Theorieen verrathen einige Bekanntschaft mit der Natur und der Körperwelt, und tragen Spuren der Erfahrung und Beobachtung an sich: in der Physik des *Aristoteles* hingegen hört man meistentheils nichts anders als die Sprache der Logik, die er denn auch in der Metaphysik — nur unter einem höhern Namen, als nicht mehr nominal sondern real — zu Markte bringt. Man lasse sich ja nicht dadurch irre machen, dafs er sich in seinem Buche von den Thieren, in seinen Problemen und in seinen andern Abhandlungen häufig mit Versuchen beschäftigt. Sein Entschlufs war schon vorher gefafst: er zog nicht die Erfahrung zur Begründung seiner Beschlüsse und Grundsätze gehörig zu Rathe; sondern machte erst willkürliche Beschlüsse, und hernach führt er die Erfahrung, seinen Sätzen gemäfs verdreht, als eine Gefangene auf, so dafs er auch in dieser Rücksicht straffälliger ist, als seine neueren Nachfolger, die scholastischen Weltweisen, welche die Erfahrung gänzlich verlassen haben.

64. Noch unförmlicher und ungeheurer aber, als die Sätze der sophistischen oder der rationalen Philosophie, sind diejenigen, welche die *empirische Philosophie* zum Vorschein bringt; weil sie nicht einmal auf das Licht der gemeinen Begriffe, welches zwar schwach und oberflächlich, aber gewisser Maßen doch allgemein und vielumfassend ist, sondern auf wenige eingeschränkte und dunkle Versuche gebaut wird.

Solch eine Philosophie scheint denjenigen, welche sich täglich mit dergleichen Versuchen beschäftigen, und ihre Phantasie damit befleckt haben, sehr wahrscheinlich und so gut als gewiß, den übrigen Menschen insgesammt aber unglaublich und grundlos. Ein merkwürdiges Beispiel hievon haben uns die Chemiker und ihre Lehrsätze geliefert; außerdem aber finden wir bis jetzt fast nicht anders dieser Art als in dem philosophischen Systeme des *Gilbert*. Dennoch durfte ich nicht unterlassen, vor dergleichen Lehrgebäuden zu warnen, weil ich schon im Geiste vorhersehe und ahne, daß man von dieser Art zu philosophiren viel zu besorgen haben wird, wenn die Menschen durch meine Erinnerungen sich dahin bringen lassen, der sophistischen Lehrart Lebewohl zu sagen, und sich mit Ernst der Erfahrung widmen; weil der Verstand immerdar mit voreiliger Schnelligkeit, gleichsam im Fluge zu allgemeinen Sätzen und zu den ersten Gründen der Dinge überzuspringen pflegt. Auch diesem Übel muß ich jetzt begegnen.

65. Durch nichts aber wird die Philosophie so sehr verdorben, und in ihren ganzen Systemen so-

wol, wie in einzelnen Theilen verunstaltet, als durch den *Aberglauben* und die *Beimischung der Theologie*, weil der menschliche Verstand dem Einflusse der Phantasie nicht weniger, als dem Einflusse gemeiner Begriffe unterworfen ist. Die streitsüchtige und sophistische Art zu philosopluren mifsleitet und verstrickt ihn; jene phantastische, schwülstige und gleichsam dichterische hingegen schmeichelt ihm und verblendet ihn mehr. Denn wir Menschen, und zumahl die grofsen und vorzüglichsten Köpfe unter uns, besitzen einen nicht geringeren Ehrgeitz des Verstandes, als des Willens.

Beispiele dieser Art finden wir unter den Griechen vorzüglich am *Pythagoras*, dessen Aberglaube jedoch gröber und schwerfälliger, und dann auch am *Plato* und seiner Schule, wo er spitzfindiger und gefährlicher war. Auch in einzelnen Theilen anderer Systeme finden wir diefs Übel geschäftig, wo es die abstracten Formen, die Endursachen und die ersten Ursachen eingeführt, und die Mittelursachen und dergleichen der Untersuchung entzogen hat. Hiebei mufs man die gröfste Vorsicht beobachten. Die ärgste aller Apotheosen ist die Vergötterung des Irrthums; es ist eine Lust des Verstandes, die Thorheit zu verehren. Dennoch haben sich einige Neuere dieser Einbildung so ganz ergeben, dafs sie aus dem ersten Kapitel des ersten Buchs Mose, aus dem Buch Hiob und andern Theilen der heiligen Schrift eine Naturlehre zu schöpfen vermeinten, und auf diese Weise die Todten unter den Lebendigen suchten. Dieser Verblendung mufs man um so mehr wehren und Einhalt thun, da eine unverstän-

dige Vermischung göttlicher und menschlicher Dinge nicht nur eine phantastische Philosophie, sondern auch eine ketzerische Religion erzeugt. Es ist also sehr heilsam, dem Glauben nur das zu überlassen, was des Glaubens ist.

66. Bis jetzt habe ich von der geringen Glaubwürdigkeit der philosophischen Lehrgebäude gesprochen, die entweder auf *gemeine Begriffe*, oder auf *wenige Versuche*, oder auf *Aberglauben* gegründet sind. Jetzt muss ich auch von dem fehlerhaften Inhalt der Betrachtungen, vorzüglich in der Naturphilosophie, handeln.

Durch den Anblick der mechanischen Kunstwerke, wo die Körper vermöge neuer Zusammensetzungen und Trennungen die zahlreichsten Veränderungen annehmen, wird unser Verstand zu der Meinung verleitet, dass auch in der allgemeinen Natur der Dinge etwas Ähnliches vorgehe. Hieraus ist jenes Mährchen von den Elementen entsprungen, dass nämlich durch ihre mannigfache Vermischung und Zusammenwirkung die verschiedenen Naturproducte zusammengesetzt und gebildet würden. Wenn der Mensch ferner die Natur in ihrer Freiheit betrachtet, so stößt er auf die mancherlei Arten der Dinge an Thieren, Pflanzen und Mineralien: dadurch verfällt er dann leicht auf den Gedanken, es gebe gewisse Urbilder in der Natur, auf deren Hervorbringung ihre Arbeiten eigentlich abzielen, und die übrigen abweichenden Verschiedenheiten entstanden theils aus Hinderungen und Verirrungen der Natur bei Ausführung ihrer Werke, theils aus der Vermischung der besonderen Arten und aus der Verpflanzung der

einen in die andre. Aus jener Betrachtung sind die *ersten elementarischen Eigenschaften*, und aus dieser die *verborgenen Eigenthümlichkeiten* (proprietates occultae) und die *specifischen Kräfte* entsprungen, welche beiderseits zu den nichtigen Abkürzungen des Nachforschens gehören, wodurch unser Geist von einer gründlichern Untersuchung zur Ruhe abgerufen wird. Weit besser thun die Arzneikundigen daran, dafs sie sich mit den abgeleiteten Eigenschaften und Wirkungen der Dinge beschäftigen, mit dem Anziehen, Zurückstofsen, Verdünnen, Verdichten, Verbreiten, Zusammenziehen, Zertheilen, mit der Reife u. s. w. Sie würden auch noch ungleich weiter gekommen seyn, hätten sie nicht ihre richtigen Angaben nach den beiden oben angeführten anmafslichen Abkürzungen verdreht, hätten sie dieselben nicht auf die ersten Elementareigenschaften und die unendlich feinen und ungleichartigen Mischungen derselben zurückgeführt; sondern sie vielmehr durch anhaltendere und genauere Beobachtung bis zu Eigenschaften des dritten und vierten Ranges fortgeführt, und ihre Betrachtungen nicht zur Unzeit abgebrochen. Nach dergleichen Kräften aber, (ich meine nicht eben dieselben, sondern nur ähnliche) mufs man nicht blofs bei den Heilmitteln für den menschlichen Körper, sondern auch bei den Veränderungen der übrigen Naturproducte forschen.

Weit nachtheiligere Folgen aber entspringen daraus, dafs man unter den Principien der Dinge nur die ruhenden, *von welchen*, und nicht die thätigen, *durch welche* sie entstehn, zu betrachten und zu untersuchen gewohnt ist. Denn jene geben uns nur

Stoff

Stoff darüber zu sprechen, diese hingegen leiten zu Erfindungen. So haben jene in die Naturlehre aufgenommenen gewöhnlichen Eintheilungen aller Bewegungen in *Erzeugung* und *Verwesung*, in *Vermehrung* und *Verminderung*, in *Veränderung* und *Ortsbewegung* gar keinen Werth. Sie sagen nichts weiter, als: wenn ein übrigens unveränderter Körper sich blofs von der Stelle bewegt, so sei das eine *Ortsbewegung*; wenn er, mit Beibehaltung seiner Art und seiner Stelle in Rücksicht irgend einer Eigenschaft anders wird, so sei das eine *Veränderung*; wenn er aber bei einem Wechsel an Gröfse und Umfang gewinnt oder verliert, so sei es alsdann *Vermehrung* oder *Verminderung*; erstreckt sich aber die Veränderung bis auf die Merkmahle seiner Art, und auf sein Wesen, dergestalt dafs er in andere Formen übergeht, so sei diefs *Erzeugung* oder *Verwesung*. Alle diese Begriffe aber sind offenbar gemein und oberflächlich, und dringen keinesweges ins Innere der Natur. Sie geben blofs Mafs und Zeitpunct der Bewegungen, aber nicht ihre Arten an. Sie beantworten nur das *wie weit?* nicht das *wie?* und *woher?* Zuvörderst lehren sie uns gar nichts von der Neigung der Körper gegen einander und von dem steten Fortgange der Bewegung in ihren Theilen; sondern nehmen ihre Eintheilung erst davon her, wenn eine Bewegung ihnen den Gegenstand offenbar ganz anders, als er vorher war, unter die Augen stellt. Wollen sie ferner auch die Ursachen der Bewegungen einiger Massen erörtern, und darnach eine Eintheilung machen; so bringen sie mit unverzeihlicher Achtlosigkeit den Unterschied zwi-

schen *natürlicher* und *gewaltsamer* Bewegung zum Vorschein, welcher wiederum keinem tiefern als dem gemeinen Begriff seinen Ursprung verdankt. Denn jede gewaltsame Bewegung ist auch in der That eine natürliche, indem die von aufsen wirkende Ursache die Natur auf eine andre Art als vorher in Wirksamkeit setzen wird.

Hätte sich jemand dagegen über diese unfruchtbaren Eintheilungen erhoben; hätte er z. B. bemerkt, dafs die Körper einen Hang haben, sich einander zu berühren, wodurch sie eine gänzliche Trennung oder Unterbrechung des Zusammenhanges in der Natur und die Entstehung eines leeren Raums unmöglich machen: hätte ferner jemand bemerkt, dafs sie eine Neigung haben, sich in ihrer natürlichen Ausdehnung und Spannung zu erhalten, so dafs sie, wenn dieselbe durch Auseinanderziehen vermehrt, oder durch Zusammenpressen vermindert wird, mit Gewalt ihren vorigen Umfang und ihre eigenthümliche Ausdehnung wieder zu gewinnen suchen: oder wollte jemand behaupten, die Körper hätten eine Neigung sich zu den mit ihnen gleichartigen Massen zu sammeln, das Dichte nämlich neige sich gegen die Erde, das Feinere und Dünnere strebe zum Himmel hinauf: so wären diefs und ähnliche Eintheilungen wahre *physische* Classen der verschiedenen Bewegungen. Jene andern dagegen sind blofs *logisch* und scholastisch, wie aus dieser Vergleichung zwischen beiden klar genug erhellt.

Eben so übel ist es auch, dafs in den philosophischen Lehrgebäuden und Meditationen alle Mühe nur auf die Erforschung und Darstellung der ersten

Gründe der Dinge, und der letzten Ursachen der Natur verwandt wird: da doch aller Nutzen und die Erweiterung des Erfindungsvermögens von den Mittelursachen abhängt. Aus diesem Grunde hat man mit der *Abstraction* der Natur nicht eher aufgehört bis man auf die *in blossem Vermögen bestehende, formenlose Materie*, und mit der *Zerlegung* nicht eher, bis man auf die *Atomen* gekommen ist. Selbst wenn dieß alles der Wahrheit gemäß wäre; so könnte es doch zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit nichts beitragen.

67. Auch muß man den menschlichen Verstand vor dem Übermaß der philosophischen Lehrgebäude, im *Behaupten* und im *Zweifeln* verwahren, wodurch die Vorurtheile bevestigt, gleichsam verewigt, und gegen jeden Versuch der Wahrheit zu ihrer Ausrottung gesichert werden.

Dieses Übermaß ist aber von zwiefacher Art. Einige (die Dogmatiker) *behaupten* ohne die gehörigen Gründe, und machen die Wissenschaften entscheidend und dictatorisch; andere (die Skeptiker) haben die *Unbegreiflichkeit* (Akatalepsie) und dadurch zugleich eine schwankende und endlose Untersuchung eingeführt. Die einen unterdrücken, die andern entnerven den Verstand.

Denn die Philosophie des *Aristoteles* verfuhr erst gegen die übrigen philosophischen Lehrgebäude, wie die türkischen Despoten gegen ihre Brüder, und räumte sie durch ihre zänkischen Widerlegungen aus dem Wege: hernach sprach sie eigenmächtig über alles ab. Zwar staffirt ihr Stifter seine Aufgaben ebenfalls nach Belieben aus; aber er endigt doch immer

mit dem Schlufs, dafs alles erwiesen und ausgemacht sei. Diefs Verfahren ist auch bei allen Schulen, die ihm gefolgt sind, noch geltend und üblich.

Platons Schule führte dagegen die Unbegreiflichkeit ein, und zwar Anfangs nur als Scherz und Ironie, aus Hafs gegen die alten Sophisten, Protagoras, Hippias u. s. w., welche nichts so sehr fürchteten, als über irgend etwas ungewifs zu scheinen. Die neue Akademie erst hat diese Behauptung zu einem förmlichen Lehrsatz in ihrem System erhoben. Auch verdient ihre Denkart zwar vor der Anmafsung des Dogmatismus um so mehr den Vorzug, da ihre Anhänger selbst für sich anführen, dafs sie keineswegs, wie Pyrrho und die Ephektiker, die Untersuchung verwirren und zurückschrecken, sondern nach der *Wahrscheinlichkeit* streben und dieselbe anerkennen, wenn sie sich gleich auf keine *Gewifsheit* Hoffnung machen: allein unsere Bemühungen müssen durchaus erschlaffen, so bald unser Geist der Hoffnung, bis zur Wahrheit hindurchzudringen, entsagt hat: und daher die Erscheinung, dafs die Menschen, anstatt auf dem Wege strenger Untersuchung fortzufahren, belustigende Streitgefechte und Unterhaltungen lieb gewinnen.

Es bleibt also bei dem, was ich gleich Anfangs gesagt habe, und worauf alles bei mir ankommt: man mufs den Sinnen und dem Verstande wegen ihrer Unzulänglichkeit nicht alle Glaubwürdigkeit absprechen, sondern sie mit Hülfsmitteln dagegen versehn.

68. So weit von den einzelnen Arten der Vorurtheile nebst ihrem Gefolge! Mit unerschütterlicher

und feierlicher Entschlossenheit müssen wir sie verabschieden und ihnen auf immer entsagen, damit der Verstand in seiner Freiheit und Reinheit wieder hergestellt werde, weil wir zu dem Reiche des Menschen auf Erden, welches durch die Wissenschaften gegründet wird, eben nicht anders kommen können als ins Himmelreich, *wenn wir nicht umkehren und werden wie die Kinder.*

69. Allein unsere schlechten Beweisarten in der bisherigen Logik dienen den Vorurtheilen gleichsam zu Bollwerken und Schutzwehren; denn sie gehen fast darauf aus, die Welt ganz und gar dem menschlichen Denken, und alles Denken wieder den Worten zu unterwerfen und zu eigen zu geben. Doch sind die Beweise gewisser Maßen die Seele der Philosophie und der Wissenschaften. Nach ihrer Beschaffenheit und nach ihrer guten und schlechten Anordnung richten sich die ganzen Lehrgebäude und die einzelnen Untersuchungen. Diejenigen aber, deren wir uns bei dem ganzen Verfahren bedienen, das uns von der sinnlichen Wahrnehmung der Dinge zu Grundsätzen und Schlüssen leitet, sind trügerisch und mangelhaft.

Dieß Verfahren zerfällt in vier Theile und jeder derselben hat auch seine eigenthümlichen Fehler.

Fürs erste sind die Eindrücke der Sinne selbst fehlerhaft: denn bald verlassen, bald täuschen sie uns. Ihre Ermangelungen aber fordern einen Ersatz, ihre Blendwerke Berichtigung.

Zweitens werden die Begriffe von diesen sinnlichen Wahrnehmungen nicht mit der gehörigen

Genauigkeit abgezogen: sie sind unbestimmt und verwirrt, anstatt bestimmt und deutlich zu seyn.

Drittens ist eine Induction falsch, die nach blosser Aufzählung auf die ersten Gründe der Wissenschaften schliefst, ohne durch die gehörigen Ausschliefsungen, und Auflösungen oder Scheidungen der Natur, ihren Gang zu sichern.

Endlich ist jene Erfindungs- und Erweisungsmethode, nach welcher zuerst die höchsten Allgemeinsätze vestgestellt und darnach alsdann die Mittelsätze angewandt und erwiesen werden, eine fruchtbare Mutter des Irrthums und hat in alle Wissenschaften den verderblichsten Einfluls.

Über alle diese Mangel, die ich jetzt nur im Vorbeigehen berühre, werde ich künftig weitläuftiger seyn, wenn ich die Reinigung und Entsündigung des menschlichen Verstandes werde vollbracht haben, und die wahre Auslegungskunst der Natur vortrage.

70. Unstreitig ist der allerbeste Beweis die *Erfahrung*: nur mufs sie bei dem Versuche selbst still stehn; denn wird sie auf andere ähnlich geglaubte Dinge übertragen, so ist sie, wofern dies Übertragen nicht in der gehörigen Ordnung geschieht, eine trügliche Sache. Allein die bisherige Erfahrungsmethode ist kurzsichtig und unaufgeklärt. Indem man ohne sichern Weg blindlings umhertappt, und sich in seinen Entwürfen nur durch das, was uns der Zufall entgegenführt, bestimmen läfst; so legt man zwar zu vieles Hand an, bringt aber wenig zu Stande. Bald übereilt man sich, bald wird man zerstreuet, und immer findet man etwas, was man erst anderswo zu

suchen hat. Auf diese Weise kommt es denn fast so weit, dafs man bei seinen Versuchen regellos und beinahe spielend verfährt: und wenn das nicht gelingen will, so wird man des Dinges überdrüssig und gibt sein Vorhaben auf. Andere, die es mit den Versuchen ernstlicher meinen und bei ihren Arbeiten besser ausdauern, schränken dennoch alle ihre Mühe nur darauf ein, einen einzigen Gegenstand durch Versuche ergründen zu wollen, wie es *Gilbert* mit dem Magnet, die Chemiker mit dem Golde gemacht haben. Dieſs Vorhaben ist aber eben so unverständig als kleingeisterisch: denn man erforscht die Natur eines Dinges niemals mit Erfolg an ihm selbst; sondern man muſs seine Untersuchung auf das Allgemeinere ausdehnen.

Aber selbst diejenigen, welche wirklich aus den Versuchen Erkenntnifs und *Lehrsätze* zu schöpfen denken, ergeben sich dennoch mit voreiliger und unseitiger Hitze der practischen Anwendung; nicht bloſs wegen ihres Gebrauchs und Nutzens, sondern theils von dem Verlangen beseelt, in der Darstellung eines neuen Werks sich gleichsam eines Unterpfandes für die weitere Fruchtbarkeit ihrer Bemühungen zu vergewissern, und theils aus der Eitelkeit, andern eine höhere Meinung von ihren Arbeiten beizubringen. Es geht ihnen wie der *Atalanta:* sie schweifen vom Wege ab, um einen goldenen Apfel mitzunehmen, dadurch aber unterbrechen sie ihren Wettlauf und lassen den Sieg aus den Händen. Wer die Laufbahn der Erfahrung gebührend betreten und zu neuen Entdeckungen darauf fortschreiten will, muſs sich die kluge Ordnung der göttlichen Weisheit zum

Muster nehmen. Gott brachte am ersten Tage der Schöpfung nur erst das Licht hervor und widmete demselben den ganzen Tag, ohne zugleich irgend ein materielles Werk darzustellen. Eben so müssen wir in jedem Fache der Erfahrung unser erstes Absehen auf Erfindung der Ursachen und richtiger Grundsätze gerichtet seyn lassen, und uns vor der Hand gar nicht um fruchtbare, sondern nur um lichtgebende Versuche bekümmern. Richtig erfundene und wohl bevestigte Grundsätze gewähren uns dann keine magere, sondern sehr reichhaltige Anwendung, und haben ganze Heere und Scharen von Erfindungen zur Folge.

Doch von den einzelnen Erfahrungswegen, die nicht weniger als die Beurtheilungsmethoden verbauet und verschlossen sind, werde ich nachher reden: jetzt habe ich nur im Allgemeinen über die gewöhnliche Erfahrung, als über eine schlechte Beweisart gesprochen.

Nun erfordert die Ordnung der Materie, dafs ich über die kurz vorher (§. 61) erwähnten *Zeichen* des schlechten Zustandes der heutigen Philosophie und ihrer einzelnen Theile, und dann über die *Ursachen* dieses auf den ersten Anblick so wunderbaren und unglaublichen Umstandes einiges beibringe. Die Angabe der Zeichen bereitet mir den Beifall vor; die Erklärung der Ursachen hebt das Wunderbare dabei auf: beides aber trägt dazu bei, die Ausrottung der Vorurtheile weniger schwierig und anstöfsig zu machen.

71. Unsre Wissenschaften sind fast gänzlich von den *Griechen* entsprungen; denn die etwanigen Zusätze

der Römer, der Araber und der Neuern sind weder zahlreich noch wichtig, und haben wenigstens die Erfindungen der Griechen zur Grundlage, deren *zunftmäfsige* und *streitsüchtige* Weisheit sich gerade am wenigsten mit der Erforschung der Wahrheit verträgt. Der Name der *Sophisten*, welchen die seynwollenden Weisheitsfreunde nur zum Schimpfe auf die alten Redner, einen *Gorgias*, *Protagoras*, *Hippias* und *Polus* bezogen, paist also eben so wohl auf die sämmtlichen griechischen Weisen, auf den *Plato*, *Aristoteles*, *Zeno*, *Epikur*, *Theophrast* und ihre Nachfolger, *Chrysippus*, *Carneades*, u. s. w. Der ganze Unterschied lag darin, dafs jene unstät und lohnsüchtig in den Städten umherzogen, ihre Weisheit prahlerisch anrühmten und sich dafür bezahlen liefsen: diese hingegen besafsen mehr Anstand und Grofsmuth, hatten veste Sitze, hielten offene Schulen, und ertheilten ihren Unterricht umsonst. Beide Arten aber waren, ungeachtet des übrigen Unterschiedes, dem Zunftgeist ergeben, machten die ganze Philosophie zu Wortgefechten, und waren Erfinder oder Vertheidiger bestimmter Secten und Parteien in der Weltweisheit. *Dionysius* hatte mit seinem Spotte gegen den *Plato* nicht Unrecht: man kann ihre Lehren gewisser Mafsen *mit dem Geschwätze müfsiger Greise gegen unerfahrne Jünglinge* vergleichen.

Nur die ältern Griechen, *Empedokles*, *Anaxagoras*, *Leucippus*, *Demokritus*, *Parmenides*, *Heraklitus*, *Xenophanes*, *Philolaus* u. l. (den abergläubigen *Pythagoras* ausgenommen) haben, so viel ich weifs, keine Schulen eröffnet; sondern sich in stillerer Abgezogenheit, mit weniger Eitelkeit und Partei-

sucht, und mit mehr Ernst und Unbefangenheit, dem Erforschen der Wahrheit gewidmet. Ihr Verfahren hat also, wie mir däucht, allerdings den Vorzug: leider! aber sind ihre Arbeiten von jenen Leichtsinnigern, welche der gemeinen Fassungskraft und Denkart sich mehr anschmiegen und ihr besser behagen, im Ablaufe der Zeiten verlöscht worden: denn die Zeit bringt, wie ein Flufs, das Leichte und mit Luft Angefüllte, zu uns her, das Vollwichtige und Veste versenkt sie.

Allein selbst diese Bessern kann ich von der Schwachheit ihres Volkes nicht frei sprechen; auch sie überliefsen sich zu sehr der ehrsüchtigen Eitelkeit, Secten zu stiften und Beifall zu erjagen. Wenn man aber erst auf solche niedrige Nebenabsichten verfällt; so ist's um die Untersuchung der Wahrheit gethan.

Noch glaube ich jenes Urtheil, oder vielmehr jenen Orakelspruch eines egyptischen Priesters über die Griechen nicht auslassen zu dürfen: *Sie bleiben ewig Kinder, sagt er; sie besitzen weder das Alter der Wissenschaft noch die Wissenschaft der Alten.* Und wahrlich, das haben sie mit den Kindern gemein, dafs sie allezeit fertig zum Schwatzen, aber unvermögend zum Erzeugen sind: denn ihre Wissenschaft ist in gleichem Grade unfruchtbar und wortreich. Diejenigen Zeichen von dem Werthe der gewöhnlichen Philosophie, welche wir von ihrem Ursprunge und ihrer Herkunft abnehmen, berechtigen uns also zu keinen grofsen Erwartungen.

73. Nicht viel bessere Zeichen aber, als jene, die wir aus dem Charakter des Ortes und der Nation

abgeleitet haben, können wir auch aus der Natur der Zeit und der Lage des Weltalters schöpfen.' In jener Periode waren nämlich Geschichte und Erdkunde noch sehr mager und eingeschränkt: ein überaus erheblicher Nachtheil, vorzüglich wenn man alles nur auf Erfahrung bauet. Man hatte noch keine Geschichte eines Jahrtausends, welche diesen Namen verdient hätte; was man besafs, waren nur Fabeln und Sagen aus der Vorzeit. Es war nur erst ein kleiner Theil von den Gegenden und Zonen der Erde bekannt; denn man nannte noch ohne Unterschied alle nordischen Völker *Scythen*, alle westlichen, *Celten*. Man kannte *Africa* nicht weiter als bis zu dem diesseitigen *Äthiopien*; *Asien* nur bis an den *Ganges*, und viel weniger noch die Länder der neuen Welt; auch nicht einmal vom Hörensagen, oder vermöge eines Gerüchtes, was nur einige Gewifsheit und Zuverlässigkeit gehabt hätte. Ja, es wurden sogar mehrere Erdstriche und Weltgegenden, worin zahllose Menschenstämme leben und weben, damals für unbewohnbar ausgegeben: man rühmte sogar die Wanderungen eines *Demokritus*, *Plato* und *Pythagoras*, die sich doch wahrlich nicht weit erstreckten, sondern sehr in der Nähe blieben,' als grofse Unternehmungen. Zu unsern Zeiten dagegen werden mehrere Theile der neuen Welt und die äufsersten Gränzen der alten nach allen Seiten bekannt, und die Menge der Erfahrungen hat sich unendlich angehäuft. Die Anzeigen also, die wir etwa, nach Art der Astrologen aus der Nativität und Geburtszeit der bisherigen Philosophie hernehmen, scheinen uns gleichfalls nicht viel zu versprechen.

73. Das zuverlässigste und edelste Merkmahl von dem Werth einer Sache findet man aber in ihren Früchten. Die erzeugten Früchte und die erfundenen Werke sind die eigentlichen Bürgen und Gewährsmänner für die Wahrheit der Lehrgebäude. Allein man kann kaum eine einzige Erfindung aus der alten griechischen Philosophie und ihren Folgesätzen in einzelnen Wissenschaften, während so vieler Jahrhunderte anführen, welche den Zustand des Menschen zu erleichtern und zu verbessern tauglich, und in Wahrheit aus den Speculationen und Lehrsätzen der Weltweisheit hergeflossen wäre. Dieſs gesteht auch *Celsus* offenherzig und weislich: daſs nämlich zuerst die Erfahrungen in der Arzneikunde entdeckt wären, und die Menschen erst nachher darüber philosophirt, ihre Ursachen erforscht und angegeben hätten; aber nicht umgekehrt, wären aus der Philosophie und der Kenntniſs der Ursachen die Erfahrungen entdeckt und abgeleitet worden. Daher ist es kein Wunder, daſs es bei den Egyptern, welche alle Erfinder für göttlich und heilig ansahn, mehr Götzenbilder von unvernünftigen Thieren als von vernünftigen Menschen gab, weil die Thiere, vermittelst ihrer natürlichen Kunsttriebe viele Erfindungen veranlaſsten, da hingegen die Menschen, durch ihre vernünftigen Reden und Schlüsse, wenige oder gar keine hervorbrachten.

Zwar hat der Fleiſs der Chemiker einige Erfindungen geliefert, aber gleichsam zufällig und im Vorbeigehn, oder durch Abänderung der Versuche (wie es die Mechaniker zu machen pflegen) und keineswegs nach kunstmäſsigen Vorschriften, oder nach

einer Theorie; denn diejenige, welche sie ersonnen haben, dient mehr zur Verwirrung, als zur Beförderung und Erleichterung der Versuche. Auch den Anhängern der sogenannten natürlichen Magie verdanken wir einige Erfindungen, die aber unbedeutend, und mehr nur Blendwerke sind. Daher kann man die Vorschrift der Religion: den Glauben durch die Werke zu zeigen, mit Fug und Recht auf die Weltweisheit übertragen, sie ebenfalls nach ihren Früchten beurtheilen, und sie im Falle ihrer Unfruchtbarkeit für grundlos erklären: und dieſs um so mehr, wenn sie statt der Weintrauben und Feigen noch gar die beschwerlichen Dornen und Disteln der Zänkereien und Streitigkeiten hervorbringt.

74. Auch in dem Zuwachs und den Fortschritten der philosophischen Lehrgebäude und der Wissenschaften kann man einen Maſsstab ihres Werthes finden. Was sich nämlich auf die Natur gründet, wächst und vermehrt sich; was hingegen auf bloſsem Meinen beruht, verändert sich nur, ohne sich zu vermehren. Wenn also unsere Lehrgebäude nicht gleichsam von ihrem Stamme abgerissene Reiser wären, wenn sie mit dem mütterlichen Schoofs der Natur in Zusammenhang stünden und von ihr ernährt würden: so würde sich nimmermehr ereignen, was wir nun schon seit zwei Jahrtausenden erblicken, daſs nämlich die Wissenschaften still stehn, fast immer in einerlei Zustande bleiben und keinen bemerkenswerthen Zuwachs erhalten, ja daſs sie sogar unter ihren ersten Erfindern am meisten geblüht haben und hernach in Verfall gerathen sind. Bei den mechanischen Künsten, die auf die Natur und das Licht

der Erfahrung gegründet sind, bemerken wir das Gegentheil. So lange sie Beifall erhalten, wachsen sie und breiten sich unaufhörlich aus, wie von einem lebendigen Geiste durchdrungen: Anfangs sind sie roh, dann werden sie bequem, hernach verschönern sie sich, aber immer sind sie im Steigen.

76. Noch ergibt sich für uns ein anderes Zeichen, (wofern es sonst nur ein Zeichen heißen kann, da es vielmehr ein *Zeugniß* und sogar das stärkste von allen ist) aus dem eignen Bekenntniß derer, welche man jetzt als Schöpfer der Wissenschaften verehrt. Auch sie, welche in ihren Behauptungen mit so viel Zuversicht absprechen, gehen dennoch zuweilen in sich, und klagen über die Feinheit der Natur, über die Dunkelheit der Dinge und über die Schwäche des menschlichen Geistes. Thäten sie indessen nur dieses allein, so möchten sich dadurch wohl die Schwächern und Furchtsamern von weiterer Untersuchung abschrecken lassen, aber Andre, die mehr Geisteskraft und Selbstzutrauen besitzen, würden gewiß zu verstärkten Fortschritten gereitzt und angespornt. Sie hüthen sich indessen wohl, dieses Bekenntniß auf ihre Person einzuschränken; sie setzen das, was sie und ihre Lehrer weder erkannt noch versucht haben, sogleich jenseits der Gränzen der Möglichkeit, und suchen künstlich darzuthun, es könne überhaupt nicht erkannt oder geleistet werden. So weit ging also ihr Stolz und Neid, daß sie verläumderischer Weise die Unzulänglichkeit ihrer Erfindungen der Natur selbst Schuld gaben, und alle übrigen zur Verzweiflung an ihr verleiteten. Daher die Lehre der neuen Akademie, die sich ausdrück-

lich zur *Unbegreiflichkeit* bekannte, und die Menschheit zu ewigen Finsternissen verdammte. Daher der Glaube, dafs die Formen oder die wesentlichen Verschiedenheiten der Dinge (welches doch wirklich die Gesetze ihrer reinen Thätigkeit sind) unmöglich aufzufinden, und jenseits der menschlichen Sphäre gelegen wären. Daher jene Meinungen in den practischen Wissenschaften, dafs die Wärme der Sonne und des Feuers nicht blofs dem Grade, sondern völlig der Art nach verschieden sei, damit sich nämlich niemand einfallen lassen könne, durch künstliches Feuer etwas hervorbringen und leisten zu wollen, was den Erscheinungen in der Natur gleich wäre. Daher das Vorgeben, dafs die Zusammensetzung allein ein Werk des Menschen, die Mischung aber lediglich ein Werk der Natur sei, damit man sich nicht etwa erdreiste, von der Kunst die Erzeugung oder Umbildung natürlicher Körper zu hoffen. Nach diesem Zeichen werden sich dann die Menschen leicht überreden lassen, ihr Vermögen und ihre Mühe an keine Lehrgebäude zu wagen, die nicht nur untauglich sind, sondern sogar aus ihrer Untauglichkeit einen Glaubensartikel machen.

76. Die ehemalige Uneinigkeit unter den Lehrern der Philosophie und die Verschiedenheit der Schulen selbst ist ebenfalls ein Zeichen, das ich nicht übergehen darf. Es deutet hinlänglich an, dafs der Weg von den Sinnen zum Verstande nicht gehörig gebahnt gewesen seyn müsse, da einer und eben derselbe Stoff der Philosophie (die Natur der Dinge nämlich) in so abweichende und vielfaltige Irrthümer ist gezerrt und verzogen worden. Ob nun gleich zu

unsern Zeiten die Uneinigkeit und Abweichung in den Lehrsätzen in Absicht der eigentlichen Grundsätze und der ganzen Systeme meistens erloschen ist; so sind dennoch in den einzelnen Theilen der Philosophie zahllose Probleme und Streitfragen übrig geblieben, so dafs uns daraus die Grundlosigkeit sowol ihrer Resultate als ihrer Beweisarten einleuchten mufs.

77. Man steht freilich in der Meinung, dafs doch die Philosophie des *Aristoteles* allerdings eine allgemeinere Übereinstimmung zu Wege gebracht habe. Man beruft sich darauf, dafs die Systeme ihrer Vorgänger, so bald sie ans Licht getreten, vom Schauplatz gewichen und vergessen worden sind, und dafs in den nachfolgenden Zeiten nichts besseres erfunden ist. Sie war, sagt man, so wohl gegründet und ausgeführt, dafs sie sich die Vorwelt und Nachwelt unterworfen hat. Aber fürs erste ist das falsch, was man gemeiniglich von dem Untergange der vorigen Systeme nach der Bekanntmachung der Werke des *Aristoteles* denkt: denn lange nachher, bis zu den Zeiten des *Cicero* und bis in die folgenden Jahrhunderte noch, sind die Werke der alten Philosophen geltend geblieben. Ungleich später erst, seit dem Einbruche der Barbaren ins römische Reich, da die menschliche Weisheit gleichsam Schiffbruch gelitten hatte, erhielten sich in den Fluthen jener stürmischen Zeit, bei dem Untergange aller übrigen, allein die Lehren des *Aristoteles* und *Plato* als Stücke von einem leichtern geringhaltigern Stoffe. Ferner wird man auch das, was man von einer allgemeinen Übereinstimmung vorgibt, irrig finden, sobald man diese Behauptung einer strengen Prüfung unterwerfen

fen will. Denn die wahre Übereinstimmung besteht in der Vereinigung mehrerer freien Urtheilskräfte zu einerlei Resultat, nach vorhergegangener Untersuchung der Sache. Allein bei weitem die gröfsere Anzahl unter den Anhängern der Aristotelischen Philosophie hat sich aus Vorurtheil, und auf fremdes Ansehn, sclavisch ihr unterworfen, so dafs diefs vielmehr Nachbeterei und Secterei, als freie Übereinstimmung ist. Wenn jene weit verbreitete Übereinstimmung echt gewesen wäre; so darf Übereinstimmung so wenig für einen wahren und vesten Beglaubigungsgrund angesehen werden, dafs sie vielmehr eine starke Muthmafsung für das Gegentheil begründet. Denn bei geistigen Dingen gibt nichts eine schlimmere Vorbedeutung, als allgemeiner Beifall; nur die göttlichen und bürgerlichen ausgenommen, bei welchen die Stimmenmehrheit allerdings gültig ist. Dem grofsen Haufen gefällt nämlich, wie ich schon oben gesagt habe, nur das, was auf die Einbildungskraft wirkt, und den Verstand in den Netzen herkömmlicher Begriffe verwickelt. Man kann also den Rath des *Phaedon* über moralische Angelegenheiten, sehr füglich auch auf die intellectuellen ausdehnen. »Man müsse« sagte er »sorgfältig untersuchen, worin man gefehlt, oder was »man versehn habe, wenn man den Beifall und die »Zustimmung der Menge erhielte.«

Dieses vermeintlich gute Zeichen ist also eins der allerungünstigsten.

Nunmehr hab' ich dann gezeigt, dafs die äufsern Kennzeichen, die man von der Güte und Wahrheit der Philosophie haben kann, sämmtlich auf den

übeln Zustand der jetzt gangbaren Systeme und Wissenschaften hindeuten: sie mögen nun aus den Umständen ihres Ursprungs, oder aus ihren Wirkungen, oder aus ihren Fortschritten, oder aus den Geständnissen ihrer Urheber, oder endlich aus der Übereinstimmung unter ihren Bekennern hergenommen werden.

78. Jetzt muſs ich die *Ursachen* dieser Irrthümer, und ihrer so viele Jahrhunderte anhaltenden Dauer untersuchen. Diese sind so zahlreich und mächtig, daſs man sich nicht sowol über die bisherige Verborgenheit und Unkunde dessen, was ich beibringe, als vielmehr darüber zu wundern hat, daſs es jetzt endlich irgend einem Sterblichen habe einfallen und in den Sinn kommen können. Auch glaube ich diesen Vortheil mehr irgend einem glücklichen Zufall, als dem vorzüglichen Grade meiner Geisteskräfte verdanken, meine Entdeckungen mehr für eine Geburt der Zeit, als des Genies halten zu müssen.

Fürs erste aber fällt in den Augen dessen, der die Sache gehörig überlegt, die Reihe so vieler Jahrhunderte in einen sehr kleinen Zeitraum zusammen. Denn von fünf und zwanzig Jahrhunderten, zu welchen die Geschichte und die Wissenschaften der Menschen beinahe hinaufreichen, können kaum sechs ausgehoben und abgesondert werden, die an Wissenschaften fruchtbar und ihrem Fortkommen günstig waren. Es gibt eben sowol in den Zeiträumen, wie in den Gegenden Wüsten und Einöden. Man kann mit Recht nämlich nicht mehr als drei Revolutionen und Perioden für die Wissenschaften annehmen; die

eine bei den Griechen, die andere bei den Römern, und die letzte bei uns, den abendländischen Völkern von Europa; und auf eine jede kann man kaum zweihundert Jahre rechnen. Das Mittelalter der Welt war für eine freudige und segenvolle Aussaat der Wissenschaften sehr ungünstig, und man darf hier der Araber und Scholastiker gar nicht erwähnen, da sie dieselben in den Zwischenzeiten mehr durch aufgehäufte Schriften zersplittert als ihr Gewicht und ihren Umfang vermehrt haben. Als *erste Ursache* eines so geringfügigen Fortkommens in den Wissenschaften sieht man also mit Fug und Recht *die kurze Dauer der sie* begünstigenden *Zeit* an.

79. Als die *zweite* gewifs überaus wichtige *Ursache*, entdecken wir den Umstand, dafs selbst in denen Zeitaltern, worin die Geisteskraft und die Wissenschaften ganz vorzüglich oder auch mittelmäfsig unter den Menschen blüheten, doch nur ein *kleiner* Antheil unserer Bemühungen der Philosophie der Natur zugefallen ist. Nichts desto weniger mufs man gerade diese für die ergiebige Quelle menschlicher Kenntnisse ansehn. Denn alle Künste und Wissenschaften werden, von diesem Stamme getrennt, gewifs nicht wunderlich gedeihn, wenn sie gleich verfeinert und zum Gebrauch ausgebildet werden können.

Es ist aber offenbar, dafs sich, nach Annahme und Ausbreitung des christlichen Glaubens bei weitem die meisten vorzüglichen Köpfe auf die Theologie gelegt haben, weil damit zugleich die gröfsten Belohnungen, als auch die zahlreichsten Hülfsmittel aller Art verknüpft waren. Dies theologische Studium hat vorzüglich den dritten wissenschaftlichen Zeitraum.

bei uns westlichen Europäern, fortgenommen, indem die Wiedergeburt der Wissenschaften und das Aufkeimen der Religionsstreitigkeiten fast zu gleicher Zeit begann.

Ferner, in dem früheren Weltalter, während des zweiten Zeitraums bei den Römern, beschäftigten und erschöpften die Weltweisen ihr Nachdenken und ihren Fleiß an der Moral, die bei den Heiden die Stelle der Theologie vertrat. Auch widmeten sich die besten Köpfe damals den bürgerlichen Geschäften, wozu das römische Reich, wegen seines weiten Umfanges, vieler Menschen bedurfte.

Diejenige Periode endlich, worin unter den Griechen die Philosophie der Natur am schönsten zu blühen schien, war nur ein vorübergehender Augenblick. Im früheren Alterthume verwandten die sogenannten sieben Weisen, den einzigen *Thales* ausgenommen, ihr Nachdenken sammtlich auf die Sittenlehre und das bürgerliche Leben; und in der späteren Folgezeit, nachdem *Sokrates* die Philosophie vom Himmel auf die Erde gerufen hatte, gewann die Moral noch mehr an Ansehen, und lenkte den menschlichen Geist immer weiter von der Naturlehre ab.

Allein selbst jenes Theilchen Zeit, worin man sich den Untersuchungen über die Natur widmete, ist durch Zaubereien und durch die eitle Begierde nach neuen Behauptungen verdorben und nutzlos gemacht worden. Da also in allen drei Perioden die Naturlehre größtentheils vernachlässigt und behindert ward; so dürfen wir uns nicht wundern, daß man so wenig darin gethan hat, da man sich immer ganzlich mit andern Dingen beschäftigte.

So. Hiezu kommt noch, dafs man der Naturlehre, selbst wenn man ihr oblag, fast nie, zumahl in neuern Zeiten, ganz und ungetheilt seine Kräfte widmete; man müfste denn etwa das Beispiel irgend eines Mönchs in seiner Zelle, oder irgend eines Edelmanns auf seinem Landgute anführen. Gewöhnlich sieht man nunmehr die Naturlehre für einen Übergang und für eine Brücke zu höheren Kenntnissen an.

Ja, diese ehrwürdige Mutter der Wissenschaften ist durch eine höchst unanständige Behandlung zu den Diensten einer Magd herabgesetzt: sie mufs dem Arzte und Mathematiker bei ihrer Arbeit hülfreiche Hand leisten, oder unreife Jünglinge säubern und ihnen den ersten wissenschaftlichen Anstrich geben, damit sie nachher eine andere Farbe desto leichter und glücklicher annehmen. Allein niemand erwarte grofse Fortschritte in den Wissenschaften, vorzüglich in ihrem practischen Theil, bis nicht die Naturlehre in die einzelnen Wissenschaften abgeleitet, und diese zu ihr zurückgeführt worden sind. Daher kommt's eben, dafs die Astronomie, die Optik, die Musik, die meisten mechanischen Künste, ja, worüber man sich noch mehr wundern wird, die Untersuchungen über Sittlichkeit und über das bürgerliche Leben, und die Betrachtungen der Logik, nicht die gehörig tiefe Gründlichkeit haben; sondern unter der Mannigfaltigkeit der Gegenstände auf der Oberfläche umher schweifen. Seitdem sie nämlich als einzelne Wissenschaften abgetheilt und aufgestellt worden sind, erhielten sie ihre Nahrung nicht mehr von der Naturlehre, ihrer gemeinschaftlichen Mutter, welche ihnen aus richtigen Betrachtungen über die

Bewegungen, über die Lichtstrahlen, über die Töne, über das Gewebe und die Bildung der Körper, über die Begierden des Herzens und über die Wahrnehmungen des Verstandes, als aus unversiegbaren Quellen, stets neue Kräfte und neuen Zuwachs hätte mittheilen und zuführen können. Man wundre sich also nicht, dafs die Wissenschaften nicht gedeihen, da sie aus ihren Wurzeln gerissen sind.

81. Auch offenbart sich uns eine *andere* mächtige und wichtige *Ursache* von dem geringen Fortgange der Wissenschaften. Es ist nämlich unmöglich, auf einer Laufbahn in gehöriger Richtung fortzuschreiten, wenn das *Ziel* selbst nicht richtig gesteckt und aufgerichtet ist. Das wahre und rechtmäfsige Ziel der Wissenschaften nun ist kein anderes, als die Bereicherung des menschlichen Geschlechts mit neuen Kräften und Erfindungen. Allein bei weitem der gröfste Haufe ahnt davon nichts, sondern handelt blofs nach Gewinnsucht und Zunftgeist. Freilich trifft sich's zuweilen, dafs ein ruhmgieriger Künstler von höherem Talent nach irgend einer neuen Erfindung strebt, und fast sein Vermögen darüber aufopfert: die meisten hingegen, weit entfernt, den Inhalt der Wissenschaften und Künste durch ihre Bemühungen erweitern zu wollen, nehmen und verlangen von der bereits vorräthigen Masse nur so viel, als ihnen zu ihrem zunftmäfsigen Gebrauche, oder zum Gewinst, oder zum guten Rufe, oder zu ähnlichen Vortheilen dienen kann. Wenn nun aber auch aus der ganzen Schar hie und da einer die Wissenschaften um ihrer selbst willen, mit reiner Zuneigung liebt; so wird man auch bei diesem mehr Neugierde

für die mancherlei Betrachtungen und Lehrsätze, als ernsthaften und strengen Untersuchungsgeist für die Wahrheit finden. Wenn noch ein anderer, endlich, mit Ernst nach Wahrheit forscht; so wird auch dieser mehr darum nach ihr streben, damit sie seinem Verstande durch Angabe der Ursachen von längst bekannten Dingen Genüge leiste; als weil er neue Unterpfänder für weitere Erfindungen, und neues Licht für Axiome von ihr verlangt. Da also der Endzweck der Wissenschaften von niemand richtig angegeben ist; so dürfen wir uns nicht wundern, dafs man sich in allem, was von dem Zwecke abhängig ist, verirrt hat.

82. Wenn wir aber auch den rechten Endzweck und das wahre Ziel der Wissenschaften nicht so gänzlich verfehlt hätten; so hatten wir es doch nicht erreichen können, weil wir einen *durchaus falschen* und *ungangbaren Weg* eingeschlagen sind.

Jeder gründliche Beobachter mufs mit Erstaunen gewahr werden, dafs noch kein Sterblicher dahin getrachtet hat, dem menschlichen Verstande vermittelst einer gehörig gegründeten und wohlgeordneten Erfahrung einen Weg von der sinnlichen Wahrnehmung aus zu bahnen und vorzuzeichnen, und dafs alles hingegen dem täuschenden Dunkel der Überlieferungen, oder dem bodenlosen Strudel der Demonstrationen, oder den unstäten Wogen des Zufalls, und einer nichtigen und regellosen Erfahrung überlassen ist. Man prüfe nur vernünftig und sorgfältig die wahre Beschaffenheit des Weges, auf welchem wir irgend etwas zu erfinden oder zu ergründen suchen; und man wird ohne Zweifel sogleich bemer-

ken, dafs unsre gewöhnliche Erfindungsart sehr roh und unmethodisch sei.

Wer sich nämlich zu irgend einer Entdeckung anschickt und vorbereitet, forscht und untersucht zuvörderst, was Andere darüber gesagt haben, und fügt dann seine eigne Gedanken hinzu, indem er, unter vielem Überlegen von allen Seiten, seinen guten Genius gleichsam um Offenbarungen bittet und anruft. Dieis Verfahren ist also ganz ohne Grund und läuft auf bloße Meinungen hinaus.

Andere nehmen vielleicht bei ihrem Erfinden die Logik zu Hülfe, allein, diese ist blofs dem Namen nach dazu tauglich. Denn ihr Geschäft ist nicht die Erfindung der Principien und der ersten Grundsätze, worauf alle Arbeiten beruhn; sondern nur dessen, was jenem gemäfs zu seyn scheint. Neugierige und Zudringliche aber, die mehr von ihr verlangen, die sich vergebene Mühe geben, und ihr die Begründung und Erfindung der Principien und ersten Grundsätze abdringen wollen, weiset sie geradezu ab, und nöthigt sie, jeder besondern Wissenschaft gleichsam einen Eid unverbrüchlicher Treue zu schwören.

Noch ist die bloße Erfahrung übrig, die wir, wenn sie von selbst kommt, einen Zufall; wenn wir nach ihr suchen, einen Versuch nennen. Solche Erfahrung aber ist um nichts besser, als das blinde Herumtasten nach allen Seiten, womit wir zur Nachtzeit gewöhnlich versuchen, ob wir nicht etwa so glücklich seyn möchten, auf den rechten Weg zu gelangen, da es doch ungleich rathsamer und zweckmäfsiger wäre, den Tag zu erwarten oder ein Licht

anzustechen, und sich dann auf den Weg zu machen. Ganz anders verfährt die echte Erfahrungsmethode; sie sorgt zuerst für Licht, und erhellet dann ihren Weg: sie geht von keiner verkehrten und irrigen, sondern von einer wohlgeordneten und wohlverstandenen Wahrnehmung aus, leitet von derselben ihre Grundsätze her, und entwickelt aus diesen wieder neue Versuche, so wie selbst das göttliche Wort nach einer gewissen Ordnung auf die chaotische Masse wirkte.

Man wundre sich also nicht länger darüber, daß die Laufbahn der Wissenschaften noch nicht vollendet ist, da man den rechten Weg gänzlich verfehlt hat. Entweder ward die Erfahrung durchaus verschmäht und verworfen, oder man verwickelte und verirrte sich in ihr, wie in einem Labyrinthe: anstatt daß uns ein regelmäßiges Verfahren auf sichrem Wege durch ihr Dickicht in das offene Feld der Grundsätze gebracht hätte.

85. In dieser Verirrung hat uns ein gewisses Vorurtheil einer zwar verjährten aber nichtigen und schädlichen Eigenliebe bestärkt, daß nämlich die Würde des menschlichen Geistes darunter leide, wenn man ihn lange und viel mit Versuchen und mit einzelnen sinnlichen und körperlichen Dingen beschäftige. Man hat diesen Dünkel um so lieber unterhalten, da solche Untersuchungen gewöhnlich mühsam, mit keinem Ruhme verbunden, schwer vorzutragen, undankbar in der Anwendung, unendlich zahlreich, und wegen ihrer Feinheit unbemerkbar sind. Daher ist es denn endlich so weit gediehen, daß wir die wahre Laufbahn für unsern Geist nicht nur verlas-

sen, sondern sie uns sogar verbauet und verschlossen haben, indem wir die Erfahrung nicht allein verabsäumen, oder schlecht benutzen, sondern selbst mit stolzem Ekel verschmähen.

84. Ferner hat uns das Ansehen des Alterthums, die Verehrung der in der Philosophie grofs geachteten Männer, und die Übereinstimmung unter ihren Anhängern vom Fortschreiten in den Wissenschaften abgehalten und gleichsam bezaubert.

Was von jener Übereinstimmung zu halten sei, hab' ich schon oben gezeigt.

Das günstige Vorurtheil für das Alterthum aber ist durchaus grundlos und steht fast mit dem Worte selbst in Widerspruch. Denn eigentlich gebührt dem späteren und bejahrteren Alter der Welt, also unsern, und nicht jenen jüngeren Zeiten, in welche die sogenannten Alten fallen, der Name des Alterthums. Freilich ist in Beziehung auf unser Zeitalter jenes älter und entfernter, aber in Beziehung auf die Welt selbst ist es jünger und früher. So wie wir nun allemahl eine genauere Kenntnifs menschlicher Angelegenheiten und ein reiferes Urtheil von einem Greise als von einem Jünglinge erwarten, weil jener eine weitläuftigere Erfahrung besitzt, und weit mehr und mancherley gelesen, gesehen und gedacht hat; so könnten wir uns auch mit eben dem Rechte von unserm Zeitalter (wenn es seine Kräfte zu schätzen wüfste, und sie anstrengen und brauchen wollte) mehr, als von den verflossenen Zeiten versprechen, weil in diesem, als dem reiferen Weltalter, die Menge der Versuche und Beobachtungen ins Unendliche vermehrt und angehäuft ist.

Auch das muſs man gehörig in Anschlag bringen, daſs durch weit entfernte Reisen zu Wasser und zu Lande (die in unserm Jahrhunderte häufig sind) sehr Vieles in der Natur entdeckt und bekannt worden ist, was über die Philosophie neues Licht verbreiten kann. Wahrlich, es würde jetzt, da von der ganzen Körperwelt in Erde, Meer und Himmel so ungleich mehr aufgedeckt und ans Licht gezogen ist, unsern Zeitgenossen in der That zur Schande gereichen, wenn sie im Gebiet der Verstandeswelt noch immer mit den eingeschränkten Entdeckungen der Alten fürlieb nehmen wollten.

Was nun aber die Stifter der Lehrgebäude anbetrifft, so ist es der höchste Beweis von Kleingeisterei, diesen Urhebern unendliches Verdienst zuzuschreiben; aber der Urheberinn der Urheber selbst, und folglich auch alles ihnen beiwohnenden Ansehens, der *Zeit*, ihr Recht zu versagen. Ganz richtig nennt man die Wahrheit eine Tochter der Zeit und nicht des Ansehens.

Demnach braucht man sich nicht weiter darüber zu wundern, daſs jene Zauberkraft, die im Alterthum, in den Stiftern philosophischer Systeme und in der Übereinstimmung liegt, die menschlichen Kräfte so gebunden hat, daſs sie, wie von einem Bannspruche gelähmt, sich nicht an die Dinge selbst haben gewöhnen können.

85. Aber nicht allein die Hochachtung des Alterthums, des Ansehens und der Übereinstimmung hat den Stillstand der menschlichen Betriebsamkeit bei den bisherigen Erfindungen bewirkt; sondern die Bewunderung der Erzeugnisse selbst, in deren Besitz

wir uns schon längst befinden, hat auch das ihrige dazu beigetragen.

Wer nämlich die mannigfaltigen und herrlichen Anstalten besichtigt, womit unser Leben durch die mechanischen Künste bereichert und verschönert ist, wird eher geneigt seyn, den menschlichen Überfluſs zu bewundern, als unsere Dürftigkeit zu bemerken. Es fällt ihm nicht auf, daſs die ersten Bemerkungen des Menschen über die gemeinsten Naturwirkungen, gleichsam die Seele und vornehmste Triebfeder dieser tausendfachen Verschiedenheit, weder zahlreich, noch gründlich und tief sind; und hingegen alles übrige bloſs auf die Geduld des Arbeiters und auf gewisse, regelmäſsige Lenkung der Hand und der Werkzeuge ankomme. So gehört z. B. zur Verfertigung der Uhren gewiſs viel Feinheit und Genauigkeit; wir scheinen dadurch dem Kreislauf der Himmelskörper und dem thierischen Pulse in ihrer successiven und regelmäſsigen Bewegung nachzuahmen. Dennoch beruht dabei alles auf einem oder dem andern Naturgesetz.

Mancher wird, ferner, die scharfsinnige Erfindungskraft des Menschen in den freien Künsten, so wie in den Zubereitungen der Naturprodukte durch die mechanischen Künste, hochachtungsvoll anstaunen; also z. B. auf der einen Seite die Entdeckung der Bewegungen am Himmel in der Astronomie, der Harmonie in der Musik, und der Buchstaben des Alphabets in der Sprachkunde (welche aber noch immer nicht bei den Sinesern gebräuchlich sind), und auf der andern Seite die Werke des Bacchus und der Ceres, die Zubereitung des Weins

und des Biers, die Backkunst, die Leckereien der Tafel, die abgezogenen Getränke und dergleichen mehr. Allein man bedenke und erwäge doch auch, wie lange es gedauert hat, bis dieß alles (da es sämmtlich, die Destillation ausgenommen, unter die alten Erfindungen gehört) zu seiner gegenwärtigen Ausbildung gelangt ist, und ferner, was ich schon oben von den Uhren gesagt habe, wie wenig Beobachtung der Naturgesetze dabei vorauszusetzen sei, und wie leicht manches zu entdecken war, wozu sich die Gelegenheiten und Gedanken gleichsam darboten und aufdrangen! Also wird man bald von aller Bewunderung zurückkommen, und die Menschheit vielmehr darüber bemitleiden, daß sie so viele Jahrhunderte hindurch so dürftig und arm an Erfindungen geblieben ist. Überdieß sind auch selbst diese jetzt erwähnten Entdeckungen älter als die Philosophie und die Künste des Verstandes, so daß sogar, die Wahrheit zu sagen, die Erfindung nützlicher Werke mit dem Ursprunge dieser beyden und dogmatischen Wissenschaften aufgehört hat.

Wer sich nun aus den Werkstätten in die Bibliothek wendet, und die ungeheure Menge der aufgestellten Schriften daselbst bewundern will, darf nur Materie und Inhalt derselben genauer ansehen und untersuchen, um zu einem ganz entgegengesetzten Erstaunen überzugehn. Wenn er ihre endlosen Wiederholungen bemerkt, und sich überzeugt haben wird, daß die Verfasser nimmermehr müde werden, einerlei zu treiben und vorzutragen; so wird er nicht mehr den mannigfaltigen Reichthum, sondern vielmehr die ärmliche Dürftigkeit des menschlichen Gei-

ten und die Eingeschränktheit seiner Kenntnisse wunderbar finden.

Will sich nun jemand etwa noch dazu herablassen, dasjenige, was man gemeiniglich mehr für ein Geschäft der Neugierde als der Vernunft hält, nämlich die Arbeiten der Alchemisten und Magier näher zu besichtigen: so wird er vielleicht in Verlegenheit gerathen, ob er darüber lachen oder weinen soll.

Der Alchemist unterhält eine ewige Hoffnung: so oft ihn der Erfolg hintergeht, schiebt er die Schuld auf seine eignen Irrthümer und klagt sich selbst an, dass er die Kunstwörter, oder die Ausdrücke seiner Lehrer nicht richtig verstanden habe: daher merkt er auf geheime Sagen und Ohrenbläsereien; oder bildet sich ein, bei seinen weitläuftigen, höchst genau vorgeschriebenen Arbeiten etwas versehen zu haben: niemals hört er also auf, seine Versuche zu wiederholen, und wenn er bei den Zufällen derselben glücklicher Weise auf etwas neues, oder nützliches stößt; so weidet er seinen Geist an diesen Unterpfändern, streicht sie prahlerisch heraus, und erwartet, voll guter Hoffnung, das Übrige von der Zukunft. Unmöglich soll es leicht zu läugnen, dass uns die Alchemie mit vielen und nützlichen Erfindungen beschenkt hat. Sie gleicht jenem Greise in der Fabel, der seinen Söhnen auf dem Todbette einen in seinem Weinberge vergrabenen Schatz vermachte, und dabei vorgab, dass ihm die eigentliche Stelle entfallen wäre. Die Erben gaben sich nun beim Umgraben des Gartens alle erdenkliche Mühe, und

fanden zwar kein Gold, aber wohl fiel die Weinlese nach dieser Bearbeitung desto reichlicher aus.

Die Liebhaber der natürlichen Magie aber, die alles durch Sympathieen ausrichten wollen, haben durch die müssigsten und seichtesten Muthmaßungen den Dingen wunderbare Kräfte und Wirkungen angedichtet: und wenn sie etwa Erfindungen geliefert haben: so sind doch dieselben weder vortheilhaft noch fruchtbar, sondern reitzen nur die Neugierde und erwecken Erstaunen.

Wenn ich, endlich, auch von der religiösen Magie (Geisterbannerei) ein paar Worte sagen soll: so scheint mir das vorzüglich bemerkenswerth, daß solche eitele und abergläubigen Künste unter allen Völkern, zu allen Zeiten und bei allen Religionsparteien nur über *gewisse, besonders geartete* Menschen etwas vermocht haben. Und deswegen kann ich auch mit Stillschweigen darüber hingehen.

Nach diesem allen ist es denn weiter kein Wunder, daß die Einbildung von unserm Überfluß eine Ursache des Mangels geworden ist.

86. Jene einfältige, fast kindische Bewunderung gegen Wissenschaften und Künste wird durch ihre Lehrer und Vorsteher noch höher getrieben. Sie stellen sie nämlich dem Publicum als ausgebildet, unter der Maske der Vollständigkeit, und mit dem großsprecherischen Vorgeben unter die Augen, als ob sie nach allen ihren Theilen vollkommen und zur Vollendung gediehen wären. Zu dem Ende haben sie ihre Anordnung und ihre Eintheilungen so gemacht, daß sie alles, was nur zu dem vorliegenden Gegenstande gerechnet werden kann, zu umfassen und einzu-

schließen scheinen. Freilich sind diese Theile übel ausgefallt und gleichsam leere Fächer; allein für gemeine Einsichten gewinnen demnoch die Wissenschaften dadurch den Schein und die Miene der Vollständigkeit.

Die ersten und ältesten Wahrheitsforscher verfuhren ehrlicher und besser. Sie sammelten gewöhnlich die Kenntnisse, welche sie bei ihrem Studium der Natur mitnehmen und zu fernerem Gebrauch aufbewahren wollten, in Aphorismen, das heisst in kurzen, zerstreuten, durch keine methodische Ordnung zusammen verketteten Sätzen, und maßten sich nicht fälschlich an, die ganze Kunst zu umfassen. Bei dem jetzigen Verfahren aber ist es kein Wunder, daß die Menschen in demjenigen nicht weiter zu kommen streben, was ihnen als vollkommen, und als längst nach allen Rücksichten vollendet, überliefert wird.

87. Auch ist das Ansehen und die Verehrung des Alterthums noch durch die sogenannte Eitelkeit derer verstärkt worden, welche nachher etwas Neues, vorzüglich im practischen Theil der Naturlehre, bekannt gemacht haben.

Es hat nämlich niemals an phantastischen und großsprecherischen Leuten gefehlt, welche aus Leichtgläubigkeit oder aus bösem Willen die Menschheit mit ungeheuren Versprechungen belastigt haben. Nach ihren Versprechungen konnten sie das Leben verlängern, das Alter verschieben, Schmerzen lindern, natürliche Mängel ersetzen, die Sinne verbessern, Leidenschaften dämpfen und erregen, die Verstandeskräfte erleuchten, das Wesen der Dinge verwandeln,

die

die Bewegungen nach Willkür verstärken und vervielfältigen, Luft und Wetter ändern, die Einflüsse des Himmels ableiten und herbeischaffen, die Zukunft vorausseln, die Vergangenheit darstellen, das Verborgene enthüllen, und dergleichen Prahlereien mehr. Allein man beurtheilt diese freigebigen Herren eben nicht unrecht, wenn man zwischen ihren Lügen und zwischen den wahren Künsten eben den Unterschied annimmt, der in der Geschichte zwischen den Thaten des *Julius Cäsar* oder *Alexanders des Grossen*, und zwischen den Abenteuern des *Amadis von Gallien* oder *Arthurs von Britannien* ist. Denn wir finden von jenen berühmten Feldherren wirklich gröfsere Dinge ausgeführt, als man diesen Stubenhelden nur andichten mag, und das keineswegs durch fabelhafte und wundervolle, sondern blofs durch natürliche Mittel und Wege. Unbillig wär' es aber, darum der wahren Geschichte seinen Glauben zu versagen, weil Mährchen zuweilen sie entstellt und ihr Gewalt angethan haben. Inzwischen darf es uns doch nicht wundern, dafs solche kühne Betrüger gegen alle neue Lehren, zumahl gegen solche, wozu practische Arbeiten erforderlich sind, ein ungünstiges Vorurtheil veranlafst haben, und dafs der Ekel an solchen übertriebenen Chimären jede grofse und muthige Unternehmung dieser Art vereitelt hat.

88. Noch ungleich gröfsern Schaden aber haben die Wissenschaften von der menschlichen Kleingeisterei, und von der Geringfügigkeit und Unbedeutsamkeit der Aufgaben gelitten, welche wir unserer Beschäftigkeit zum Ziel setzten. Und was noch nun

ärgsten ist, so zeigt sich diese Kleingeisterei gleichwohl nicht ohne stolze Anmaßung.

Für's erste ist nämlich nun schon in allen Künsten die Vorsichtsregel gemein geworden, dafs die Lehrer einer jeden die Unzulänglichkeit ihrer Kenntnisse verläumderisch der Natur zur Last legen; und aus ihrer Kunst selbst beweisen, dafs dasjenige, was sie vermittelst derselben nicht haben erreichen können, nach ihrer Natur schlechterdings unerreichbar sei. Und freilich kann die Kunst nicht verdammt werden, wenn sie selbst Richterinn ist. Auch die jetzt gangbare Philosophie hegt gewisse Sätze und Behauptungen in ihrem Schoofse, die bei näherer Prüfung zeigen, man wolle uns damit blofs überreden: es sei von der Kunst oder der Arbeit des Menschen weder die Überwindung grofser Schwierigkeiten noch irgend etwas, wodurch man mächtig auf die Natur wirken und sie beherrschen könne, zu erwarten; wie ich dieſs schon oben bei den Behauptungen von der ungleichartigen Wärme der Sonne und des Feuers, und von der Mischung, gezeigt habe. Dergleichen Sätze sind eigentlich nichts weiter, als frevelhafte Beschränkungen der menschlichen Macht, und gesuchte Kunstgriffe, wodurch man eine allgemeine Hoffnungslosigkeit einzuführen sucht, welche nicht nur die Aussichten unsrer Zuversicht verdunkle, sondern auch alle Triebfedern unsrer Thätigkeit hemme, und uns von dem Glücksspiel der Erfahrung selbst nichts weiter erwarten lasse. Den Verfechtern solcher Behauptungen ist es lediglich um den Glauben an die unübertreffliche Vollkommenheit ihrer eignen Kunst zu thun: sie jagen dem höchst eiteln

und für das Ganze verderblichen Ruhme nach, dafs man das, was sie noch nicht erfunden und begriffen haben, für durchaus unbegreiflich und unerfindbar halte. Wer aber auch sich an die Dinge selbst zu machen und irgend etwas neues hervorzuziehn unternimmt, wird sich dennoch gewifs nichts weiter vorsetzen und aufgeben, als die Enthüllung und Entdeckung irgend einer einzelnen Erfindung, wie z. B. der Natur des Magnets, der Ebbe und Fluth, des Himmelsgebäudes, oder irgend eines andern Gegenstandes, der durch ein geheimnifsvolles Ansehen reitzt und bisher noch nicht mit gehörigem Erfolge bearbeitet ist. Gleichwohl ist es ein auffallender Beweis von Unverstand, wenn jemand die Natur eines Dinges lediglich an ihm selbst erforschen will; da doch dieselbe natürliche Einrichtung, welche sich in dem einen Gegenstande zu verbergen und zu verheimlichen scheint, in einem andern offenbar und handgreiflich da liegt, und da wir in jenem mit Bewunderung anstaunen, was wir in diesem kaum einmal flüchtig bemerken. Das geschieht z. B. mit der Natur des Zusammenhangs, den man an Holz und Stein gar nicht besonders bemerkt, sondern mit der blofsen Benennung des Vesten abfertigt, ohne dafs man sich weiter darum bekümmert, wenn das Stetige der Trennung und Auflösung entweicht. Aber an den Wasserblasen kommt uns eben dieselbe Erscheinung feiner und schwieriger vor, wenn sich diese in kleinen Häuten von regelmäfsiger Halbkugelgestalt bilden und den unzusammenhängenden Zustand des Stetigen auf einen Augenblick verlassen.

Aber selbst die Natur dieser Dinge, die man für Geheimnisse hält, zeigt sich in andern Gegenständen eben so und weit offenbarer: wir werden ihr also nie auf die Spur kommen, wenn wir mit unsern Versuchen und Betrachtungen immer bei jenen Dunkelheiten stehen bleiben.

Nach dem allgemeinen und gewöhnlichen Sprachgebrauch wird sogar das schon für eine neue Erfindung erklärt, wenn jemand die längst bekannten sinnreicher verfeinert, oder geschmackvoller ausziert, oder mit andern vereinigt und zusammensetzt, oder zu leichterm Gebrauch ausbildet, oder wenn er ein Werk nur in einem gröfsern oder kleinern Umfange, als es bisher zu haben pflegte, darstellt; und dergleichen mehr.

Es ist also kein Wunder, wenn nicht edle und unserer würdige Erfindungen ans Licht gebracht worden sind, da man in solchen unbedeutenden und kindischen Aufgaben seine Zufriedenheit und sein Vergnügen gefunden, ja die Erforschung und Auflösung derselben, für etwas Grofses und Wichtiges gehalten hat.

89. Auch dies mufs man nicht in Anschlag zu bringen vergessen, dafs die Naturlehre jederzeit am Aberglauben, und an blindem, übertriebenen Religionseifer, einen beschwerlichen und unversöhnlichen Gegner gehabt hat. Denn es ist bei den Griechen zu sehn, dafs diejenigen, welche zuerst dem noch ungewohnten Ohre des Menschen die natürlichen Ursachen des Donners und der Witterung verkündigten, deshalb der Ruchlosigkeit gegen die Götter beschuldigt wurden. Nicht viel besser nahmen einige

alte christliche Kirchenväter diejenigen auf, welche aus den einleuchtendsten Beweisgründen, denen jetzt kein Vernünftiger seinen Beifall versagt, die runde Figur der Erde darthaten, und das Daseyn der Gegenfüfsler, als eine Folge davon, behaupteten.

Ja, nach der jetzigen Lage der Dinge ist die Mittheilung unserer Naturkenntnisse durch die methodischen Compendien der scholastischen Theologen noch schwieriger und gefährlicher geworden. Denn nachdem sie die Theologie, so gut sie's vermochten, in Ordnung gebracht und ihr eine kunstmäfsige Form gegeben hatten, so gingen sie noch weiter, und verbanden die streitsüchtige und dornige Aristotelische Philosophie, enger als billig war, mit dem Religions-System.

Eben darauf laufen auch, obgleich auf einem verschiedenen Wege, die Betrachtungen derer hinaus, welche die Wahrheit der christlichen Religion aus den Principien und Autoritäten der Philosophen herleiten, und sie dadurch bevestigen zu wollen gewagt haben. Zwar begingen sie das Vermählungsfest der Religion und der Weltweisheit, gleichsam als rechtmäfsig, mit vieler Pracht und Feierlichkeit, und schmeichelten dem menschlichen Verstande durch angenehme Mannigfaltigkeit: allein nichts desto weniger vermischten sie doch das Göttliche und Menschliche in widerrechtlichem Verhältnifs. Bei solcher Vermischung der Theologie und Philosophie läfst man in der letztern blofs die bisherigen Lehren zu: die neuen, und selbst die verbesserten, werden abgewiesen und ausgeschlossen.

Endlich wird man finden, dafs durch den Unverstand einiger Theologen jedem neuen, selbst dem vollkommenern philosophischen System der Zugang beinahe versperrt sei. Einige besorgen wohl nur in ihrer Einfalt, eine tiefere Untersuchung der Natur möchte sich über die vorgeschriebenen Gränzen der Bescheidenheit versteigen. Sie tragen das, was die heilige Schrift bei den Geheimnissen, gegen die Klüglinge, die sie durchdringen wollen, sagt, gewaltsam auf die Verborgenheiten der Natur über, deren Erforschung durch kein Verbot untersagt ist. Andere vernünfteln feiner und überlegen, dafs man, bei Unkunde der Mittelursachen, alles und jedes desto leichter auf die Hand des Höchsten und seine Regierung zurückführen könne, wodurch sie das Interesse der Religion höchlich zu befördern glauben, da doch dieſs nichts anders seyn würde, *als Gott mit der Lüge einen Dienst thun wollen.* Auch fürchten Manche vom Beispiel und besorgen, die Bewegungen und Veränderungen in der Philosophie möchten sich mit Erschütterungen der Religion endigen. Noch Andere scheinen die Furcht zu hegen, man möchte bei Erforschung der Natur irgend etwas entdecken, wodurch das Ansehen der Religion, zumahl bei Ungelehrten, wenn nicht zerstört, doch wenigstens wankend gemacht werden könnte. Diese beiden letztern Besorgnisse scheinen nur aus einer sehr grundlosen Weisheit zu entspringen. Sie scheinen zu verrathen, dafs man in geheim, und gleichsam im Hintergrunde seiner Seele, gegen die Vestigkeit der Religion, und gegen die Herrschaft des Glaubens über die Sinne, Zweifel und Mifstrauen unterhalte

und von der Prüfung der Wahrheit im Reich der Natur Gefahr für sie ahne. Wer es gehörig erwägt, dem ist, nächst dem Worte Gottes, die Naturlehre das sicherste Heilmittel gegen Schwärmerei, und die bewährteste Nahrung des Glaubens. Mit Recht gesellt man sie also der Religion als ihre treueste Dienerinn zu, da die eine Gottes Willen, die andere seine Macht offenbart. Derjenige fehlte gewifs nicht, der einst sprach: *ihr irret, und wisset weder die Schrift noch die Kraft Gottes.* Hiedurch verknüpfte und vereinigte er den Unterricht über den Willen Gottes mit dem Nachdenken über seine Macht, vermittelst eines unzertrennlichen Bandes.

Inzwischen wird es immer begreiflicher, wie die Naturlehre in ihrem Wachsthum gehemmt worden sei, da die Religion, deren Ansehen so überwiegend ist, durch den unverständigen und unbesonnenen Eifer einiger ihrer Lehrer Partei gegen sie genommen und sich ihr widersetzt hat.

90. Unverkennbar ist es ferner, dafs die Gebräuche und Einrichtungen auf Schulen, Akademieen, Collegien und ähnlichen Versammlungen, die zum Wohnsitz der Gelehrten und zur Verbreitung des Unterrichts bestimmt sind, ihrer ganzen Anlage nach, dem Fortgange der Wissenschaften entgegen arbeiten. Die Vorlesungen und Übungen sind schon so angeordnet, dafs es so leicht niemanden einfallen kann, etwas anders, als das Herkömmliche, denken und untersuchen zu wollen. Sollte es aber vielleicht einer oder der andere wagen, sein Recht zu selbsteigenem Urtheil geltend zu machen, der darf diese Mühe allenfalls für sich selbst übernehmen; aber er

hofle nur ja nicht auf Vorschub und Beistand von Andern. Und liefse er sich auch diese Einsamkeit gefallen, so wird er aufserdem noch die üble Erfahrung machen, dafs diese Betriebsamkeit und Geistesstärke auf dem Wege des Glücks kein kleines Hinderniſs für ihn sei. Denn an solchen Orten sind die Studien der Leute in die Werke gewisser Schriftsteller, wie in Gefängnisse eingeengt: und wenn jemand diese Schranken durchbricht; so wird er sogleich für einen unruhigen und neuerungsſüchtigen Kopf ausgeschrieen. Gleichwohl ist wahrlich ein grofser Unterschied zwischen bürgerlichen und wissenschaftlichen Dingen, und man hat hier gar nicht dieselbe Gefahr von einer Aufklärung, wie dort von einem Aufstande zu besorgen. Der Politik ist eine Verbesserung selbst, wegen der damit verknüpften Störung, verdächtig, weil die gesellschaftlichen Verhältnisse auf Ansehen und Übereinstimmung, auf Ruf und Meinung, und nicht auf Gründen beruhen; in Künsten und Wissenschaften hingegen mufs alles, wie in den Bergwerken, von immer neuen Arbeiten und weiteren Fortschritten ertönen. Nach der richtigen Methode geht es auch so; allein man verfährt nicht nach ihr, sondern die eben beschriebene Verwaltung und Polizei der Gelehrsamkeit war gewohnt, die Treibkraft der Wissenschaften unter ihrem schweren Zepter zu ersticken.

91. Selbst ohne diese Scheelsucht aber wird die Erweiterung unserer Kenntnisse schon dadurch genug gehindert, dafs Unternehmungen und Anstrengungen dieser Art gar nicht belohnt werden. Es ist nämlich der Anbau und der Lohn der Wissenschaf-

ten gar nicht in einerlei Händen. Ihren Wachsthum verdanken sie lediglich vortrefflichen Köpfen: aber ihr Preis und Lohn hängt von dem gemeinen Haufen, oder von den Grosen ab, welche, wenige sehr seltne Ausnahmen abgerechnet, kaum mittelmäsige Kenntnisse besitzen. Ja, wissenschaftliche Fortschritte müssen nicht nur der Unterstützung durch Freigebigkeit, sondern auch der Erwunterung des allgemeinen Beifalls entbehren. Sie sind über die Einsicht der meisten erhaben, und werden leicht von dem Sturm der herrschenden Meinung versenkt und ausgelöscht. Was Wunder also, dafs eine Sache, worauf man nichts hält, ins Stocken geraihen ist!

92. Doch findet man, dafs alle diese Hindernisse der Ausdehnung des Reichs der Wissenschaften, der Übernehmung neuer Aufgaben und der Eroberung neuer Provinzen in denselben, bei weitem so sehr nicht im Wege stehn, als die herrschende Hoffnungslosigkeit, und die Gewohnheit, alles für unmöglich zu halten. Gerade die Klugen und Bedachtsamen hegen gegen neue Unternehmungen ein entschiedenes Mistrauen, weil sie die Dunkelheit der Natur, die Kürze des Lebens, die Täuschungen der Sinne, die Schwäche der Urtheilskraft, die Schwierigkeiten der Versuche und dergleichen gebührend erwägen. Zu Folge dieser Betrachtungen nehmen sie, nach den Revolutionen der Zeit in den verschiedenen Weltaltern, auch bei den Wissenschaften eine Ebbe und Fluth an, kraft welcher sie in der einen Periode wachsen und blühn, in der andern welken und sinken; und zwar so, dafs sie, einmahl zu einem

gewissen Grade und Zustande der Vollkommenheit gedeihn, nicht höher zu steigen vermögen.

Wenn also jemand gröfsere Dinge erwartet oder verspricht; so halten sie das für ein Zeichen eines schwachen und unreifen Kopfes, und meinen, der Anfang solcher Wagestücke sei zwar lauter Freude, aber die Mitte sei Schwierigkeit, und das Ende Verwirrung. Da aber würdige Männer und ausgebildete Denker gerade am leichtesten auf solche Gedanken verfallen; so mufs ich alles Ernstes darauf bedacht seyn, dafs ich nicht aus Liebe zu einer an sich guten und vortrefflichen Sache die Strenge des Urtheils erschlaffe oder verringere. Ich mufs bestimmt nachweisen, was für eine Hoffnung uns glänze, und von welcher Seite sie hervorgehe, und mufs, mit Ausschliefsung aller ihrer luftigen Chimären, die Gründe, welche ihr wirklichen und festen Gehalt zu geben scheinen, sorgfältig erörtern und abwägen. Ja, ich glaube sogar bei diesem Geschäfte die Klugheit im bürgerlichen Leben zu Rathe ziehn und befolgen zu dürfen, welche sich ein gewisses Mifstrauen zur Regel macht, und von mehreren Fällen einstweilen den ungünstigern annimmt.

Diefs sind die Gründe, weswegen ich jetzt von meiner Hoffnung handeln mufs: und das um so mehr, da ich den menschlichen Verstand nicht durch Versprechungen blenden und weder durch offenbare Gewalt noch durch geheime Ränke sein Urtheil verfälschen will, sondern ihn gleichsam an der Hand, und immer mit seiner Einwilligung, weiter zu führen gedenke. Freilich wird bei weitem das kräftigste Mittel zur Verwirklichung der Hoffnung darin bestehn,

Universitäts-
München

wenn ich meine Leser zu dem Einzelnen führe, vorzüglich so wie es in meine Erfindungstafeln eingetragen und darin angeordnet ist. (Einigermaßen gehören zwar diese Tafeln zum zweiten, allein noch mehr zum vierten Theil meiner *Instauration*.) Ja, alsdann wird es nicht mehr bloße Hoffnung, sondern schon gleichsam die Sache selbst seyn. Damit aber alles desto annehmlicher aus einander folge, so bleibe ich dennoch bei meinem Vorhaben, die Gemüther der Menschen vorzubereiten, wozu diese Nachweisung der Hoffnungsspuren wesentlich erforderlich ist. Ohne diesen Trost würde alles vorige, da es den Menschen von allem bisherigen eine schlechtere Meinung beibringt, sie nur betrüben, und ihnen eher die Unseligkeit ihres Zustandes fühlbar machen, als ihren Eifer beleben und sie zur Betriebsamkeit auf dem Wege der Erfahrung anspornen.

Jetzt will ich also die Vermuthungen eröffnen, wodurch mir die Hoffnung zu einem guten Fortgange unsers Geschäftes wahrscheinlich wird. Eben so machte es auch *Columbus* vor seiner bewundernswürdigen Schiffahrt über das atlantische Meer. Auch er machte zuvor die Gründe bekannt, warum er für seine Person glaubte, daß noch ganz neue Gegenden und Erdstriche, außer den bis jetzt bekannten, entdeckt werden könnten. Anfangs wurden diese Gründe freilich verworfen, hernach aber, durch seinen Versuch bestätigt, sind sie Ursachen und Veranlassungen zu sehr großen Dingen geworden.

93. Aber womit anders, als mit der Gottheit sollte ich hier den Anfang machen? Beweis't nicht augenscheinlich die vorzügliche Güte der Sache, von

welcher die Rede ist, daſs sie von dem Geber alles Guten und dem Vater alles Lichtes herrühre? — Aber bei göttlichen Werken haben die geringfügigsten Anfänge allemahl einen gewissen und herrlichen Ausgang. Was die Schrift in Rücksicht des Geistlichen behauptet: *das Reich Gottes kommt nicht mit äuſserlichen Geberden*, das sehen wir auch bei allen wichtigen Anstalten der Vorsehung eintreffen: sie rücken sämmtlich ganz leise und ruhig vorwärts, und die Sache ist in vollem Gange, bevor die Menschen ihr Daseyn bemerken oder glauben.

Auch die Weisſagung Daniels von den letzten Zeiten ist nicht aus der Acht zu lassen: *Viele werden vorübergehn, und das Wissen wird vervielfältigt seyn.* Sie gibt uns aufs deutlichste zu verstehn, daſs nach dem Willen des Schicksals, das heiſst, der göttlichen Vorsehung, die Durchforschung der Welt, (die noch so vielen und so entlegenen Inseln entweder bereits vollendet, oder doch mitten im Werke ist) und der Anwachs der Wissenschaften in einerlei Zeitraum fallen sollen.

94. Und nun komme ich zugleich zu dem wichtigsten aller unserer Hoffnungsgründe, der nämlich in dem bisherigen Verfehlen der rechten Wege und in den Irthümern der Vorzeit liegt. Folgende Bemerkung über einen schlecht verwalteten Staat ist äuſserst treffend: »Was in Ansehung der Vergangenheit am schlimmsten ist, das ist für die Zukunft »am besten. Hättet ihr eure ganze Schuldigkeit gethan, und eure Angelegenheiten wären dennoch in »keiner bessern Lage; so würde auch nicht die »kleinste Hoffnung zu ihrer Verbesserung und Ver-

vollkommnung mehr übrig seyn: da aber ihr übler »Zustand keinesweges aus dem Widerstande der Um»stände, sondern aus euren eignen Irrthümern ent»springt; so ist auch zu hoffen, dafs Alles, nach Ab»stellung und Berichtigung derselben, eine bessere »Gestalt gewinnen könne.« Eben so würde der Glaube an die Möglichkeit höherer wissenschaftlicher Fortschritte ohne Zweifel sehr kühn und verwegen seyn, wenn unsere Vorfahren so viele Zeitalter hindurch stets der wahren Methode bei Erfindung und Behandlung der Wissenschaften treu geblieben wären. Hat man sich aber im Wege selbst geirrt, und seine Kräfte nicht auf die gehörigen Gegenstände verwandt; so folgt daraus, dafs die Schwierigkeiten nicht in den Aufsendingen liegen, die gar nicht in unserer Gewalt sind, sondern im menschlichen Verstande und in seiner Anwendung, wogegen man Hülfs- und Heilmittel brauchen kann. Es wäre also am besten, die Irrthümer ans Licht zu ziehn; denn man erhält gerade so viel Hoffnungsgründe für die Zukunft, als man hindernde Irrthümer in der Vergangenheit entdeckt. Auch habe ich oben diese Mängel gewifs nicht unberührt gelassen; dennoch glaube ich, sie bei dieser Gelegenheit noch einmahl ganz kurz, nackt und schmucklos darstellen zu müssen.

95. Die bisherigen Weltweisen waren entweder Empiriker oder Rationalisten. Die Empiriker schleppen alles zum dereinstigen Gebrauche von aufsen zusammen, wie die Ameise. Die Rationalisten ziehen ihr Gewebe aus sich selbst, wie die Spinne. Zwischen beiden in der Mitte liegt das Verfahren der

Biene, welche ihren Stoff aus den Blumen der Gärten und Felder aufsammelt; aber ihn nachher durch eigene Kraft verarbeitet und umwandelt. In diesem Bilde zeigt sich das wahre Geschäft der Philosophie: sie läist auf die Kräfte des Geistes nicht alles oder das meiste ankommen; auch nimmt sie den von der Naturgeschichte und von mechanischen Versuchen ihr dargebotenen Stoff nicht so roh wie er ist, ins Gedächtnifs auf, sondern legt ihn erst im Verstande zur Umarbeitung und Umbildung nieder. Von dieser bis jetzt noch nicht geschehenen engern und unverletzlichern Verbindung der Erfahrung mit der Vernunft hat man sich die beste Hoffnung zu machen.

96. Noch hat man keine reine Naturlehre. Die Schule des *Aristoteles* verdarb sie durch die Logik, die Schule des *Plato* durch die natürliche Theologie, und die Neuplatoniker, *Proclus* und andere, durch die Mathematik, welche zwar darin Bestimmungen angeben, aber nichts erzeugen und hervorbringen darf. Von einer reinen und unvermischten Naturlehre kann man sich also auch einer besseren Hoffnung erfreuen.

97. Niemand hat bis jetzt Muth und Geistesstärke genug zu dem Entschlusse und zu der Unternehmung besessen, alle Systeme und herkömmliche Begriffe ganz und gar bei sich zu vertilgen, und seinen Verstand unparteiisch und rein, wie eine leere Tafel, die Durchsicht der einzelnen Dinge völlig von neuem wieder vornehmen zu lassen. Unsere gegenwärtige Kenntnifs ist folglich ein aus blindem Glauben, ungeprüftem Zufalle, und aus jugendlichen zuerst aufgefafsten Begriffen zusammengeflossenes Gemengsel.

Wir dürfen uns also etwas Besseres versprechen, wenn sich jemand in reiferem Alter, mit unbefangenen Sinnen und gereinigtem Verstande von neuem an die Erfahrung und an das Einzelne macht. Ich verspreche mir bei meinem Unternehmen das Glück *Alexanders des Grofsen*. Man beschuldige mich aber deshalb ja nicht der Eitelkeit, sondern man warte erst das Ende von einer Vergleichung ab, wodurch ich gerade aller Eitelkeit entsage!

Aeschines läfst zwar den *Alexander* von seinen Thaten sagen: *»ich lebe wahrlich kein sterbliches »Leben; sondern ich bin dazu geboren, dafs die »Nachwelt von mir verkündige und meine Wun»derthaten erzähle«*. Gerade als ob er Alexanders Thaten für ein Wunderwerk gehalten hätte.

In der Folgezeit aber faßte und durchschaute *Titus Livius* die Sache besser und sprach ungefähr so vom Alexander: *»dafs seine ganze Gröfse in dem »ruhmlichen Muthe liege, womit er den eitlen Prunk »der Perser verachtete«*. Etwas ähnliches nun wird man in Zukunft, wie ich denke, von mir urtheilen und etwa sagen: *»ich habe eben nichts Grofses ge»than, sondern blofs das sonst für grofs gehaltene »geringer geschätzt«*.

Übrigens wiederhohle ich es noch einmahl, dafs wir unsere ganze Hoffnung blofs auf eine *Wiedergeburt der Wissenschaften* setzen können, bei welcher sie in sicherer Ordnung aus der Erfahrung entwickelt und von unten an neu aufgeführt werden müssen. Und dafs dieß bereits geschehn oder auch nur schon vorgeschlagen sei, wird doch niemand behaupten wollen.

68. Auch benutzte bisher die Erfahrung, um welche wir doch schlechterdings nicht umhin können, auf gar keinem, oder doch auf sehr schwachem Grunde. Der bis jetzt aufgesuchte und zusammengebrachte Stoff von einzelnen Dingen ist weder zahlreich, noch ausgesucht, noch zuverlässig genug, um zur Belehrung des Verstandes tauglich oder irgends zulänglich zu seyn. Die Gelehrten waren so träge und leichtgläubig, gewisse Sagen und gleichsam luftige Gerüchte der Erfahrung zur Begründung oder Bevestigung ihrer Philosophie aufzunehmen, und legten ihnen nichts desto weniger das Gewicht eines rechtlichen Zeugnisses bei. Man hat in der Philosophie mit der Erfahrung gerade so Haus gehalten, als wenn man in einem Staate nicht die Briefe und eingesandten Berichte glaubwürdiger Gesandten und Geschäftsträger, sondern die täglichen Stadtgespräche und öffentlichen Klatschereien zum Leitfaden seiner Maßregeln und Unternehmungen annehmen wollte. In der Naturbeschreibung findet man gar nichts gehörig ausgewählt, nichts bewahrheitet, nichts gewogen, nichts ausgemessen. Unbestimmte und verwirrte Wahrnehmungen können aber keine andere als falsche und trügerische Begriffe veranlassen. Freilich hat *Aristoteles*, an sich selbst schon so ein großer Mann, und außerdem noch von einem so mächtigen Könige unterstützt, eine genaue Thiergeschichte angefertigt; freilich haben einige andere, mit noch größerem Fleiße, wenn gleich mit geringerem Ansehen vieles hinzugethan; freilich haben noch andere nur weitläuftige Beschreibungen und Erzählungen von Pflanzen, von Metallen und Fossilien geliefert:

wer

wem aber deshalb meine Beschwerde auffallend ist und fast unbillig scheint, der möchte wohl nicht recht gefaßt und begriffen haben, worauf es hier eigentlich ankommt. Denn es hat eine ganz andere Bewandtnis mit einer Naturbeschreibung, die um ihrer selbst willen geschrieben, und mit einer solchen, die für eine regelmäßige Belehrung des Verstandes zur Gründung der Philosophie zusammengetragen wird. Unter anderm ist jene vorzüglich darin von dieser verschieden, daß sie nur die mancherlei Arten der Naturprodukte und keine künstlichen Versuche enthält. Wie aber im gemeinen Leben die besondere Denkungsart eines Menschen und seine geheimen Neigungen am sichtbarsten werden, wenn man ihn in Leidenschaft setzt; so entdecken sich auch die Verborgenheiten der Natur besser unter dem Zwange der Kunst, als wenn sie in ihrem Gange ungestört bleibt. Erst alsdann darf man sich folglich von der *Philosophie* der Natur mehr versprechen, wenn die *Geschichte* derselben, als die wahre Grundlage zu jener, besser eingerichtet ist: bis dahin hat man nichts zu erwarten.

99. Selbst unter dem vorhandenen Vorrathe an künstlichen Versuchen fehlt es fast gänzlich an solchen, die zur Belehrung des Verstandes am meisten beitragen. Der mechanische Künstler, ganz unbekümmert um Untersuchung der Wahrheit, verwendet sein Genie und seine Mühe einzig und allein auf solche Versuche, die zur Ausführung seiner Entwürfe dienen. Aber die Hoffnung zu weitern Fortschritten in den Wissenschaften wird erst alsdann gegründet seyn, wenn man in der Beschreibung der

Natur mehrere Versuche zulässt und sammelt, die von keinem unmittelbaren Nutzen sind, sondern nur zur Entdeckung der Ursachen und Grundsätze das ihrige beitragen, und die ich, im Gegensatz gegen die *fruchtbringenden* Versuche, *lichtgebende* zu nennen pflege. Diese haben die eigne Tugend an sich, dafs sie uns niemals hintergehen und täuschen. Weil sie nämlich gar nicht zur Vollbringung eines Werks sondern nur zur Enthüllung einer natürlichen Ursache angestellt werden; so thun sie, wie sie auch ausfallen mögen, unserer Absicht gleiches Genügen, indem sie doch immer auf unsere Frage antworten.

100. Ausserdem aber, dafs man mehrere und anders geartete Versuche, als die bisherigen, aufzusuchen und herbeizuschaffen hat, muls man auch eine ganz andere Methode und Ordnung, und einen ganz andern Hergang bei den Fortschritten der Erfahrung einführen. Denn die regellose und durch sich selbst bestimmte Erfahrung ist, wie ich oben gesagt habe, ein blosses Herumtappen; sie verwirrt uns mehr, als sie uns zurecht weiset. Wird aber die Erfahrung in ihrem Gange, durch sichere Gesetze geleitet, nach der Reihe bedachtsam fortschreiten; so können wir alsdann von den Wissenschaften etwas mehr erwarten.

101. Wenn aber der zum Geschäfte des Verstandes oder zur philosophischen Bearbeitung erforderliche Stoff aus der Naturgeschichte und Erfahrung auch wirklich erworben und angeschafft seyn wird; so ist es keineswegs hinreichend, ihn nach Willkür und aus dem Gedächtnisse zu verarbeiten, eben so wenig als jemand hoffen darf, die Rechnungen

eines Ausgabebuchs auswendig zu behalten und im Kopfe überschlagen zu können. Bisher hatte jedoch blofses Nachsinnen ungleich mehr Antheil am Erfinden, als niedergeschriebene Nachweisung, und man ist noch nicht gewohnt, die Wahrnehmungen schriftlich zu sammeln; obgleich niedergeschriebene Erfahrungen den einzigen zulässigen Grund von Erfindungen ausmachen. Wird aber diese Methode erst eingeführt: so haben wir uns von einer schriftlich aufgezeichneten Erfahrung mehr zu versprechen.

102. Da es überdiefs eine solche Menge und ein so unabsehliches Heer von einzelnen Dingen gibt, und da sie so zerstreut und weit von einander entfernt sind, dafs sie nothwendig den Verstand ermüden und verwirren müssen: so haben wir von den flüchtigen Bewegungen, den leichten Anläufen und den Streifereien des Verstandes nicht viel zu erwarten; wenn nicht alles, was zum Gegenstande der jedesmaligen Untersuchung gehört, durch bequeme, wohl eingerichtete und gleichsam nach dem Leben nachgebildete Erfindungstafeln zusammengeordnet, und der Verstand durch Verarbeitung und Zubereitung dieser Hulfsmittel geleitet wird.

103. Aber selbst nach dieser gehörigen Anordnung und Darstellung des gesammelten Vorrathes darf man nicht sogleich zur Erforschung neuer einzelner Dinge und zur Erfindung neuer Werke übergehn, oder doch, wenn es geschehn, hiebei nicht stehen bleiben. Zwar läugne ich nicht, dafs jemand, der von den sämmtlichen, bearbeiteten Versuchen aus allen Künsten Kenntnifs und Einsicht hätte, durch Übertragung derselben aus einer Kunst in die andere

viel neues und ersprieſsliches, vermöge solcher niedergeschriebenen Erfahrung, wie ich sie nenne, erfunden könne. Aber gleichwohl ist auch hievon nicht so viel zu erwarten, als von dem Lichte neuer Grundsätze, die, aus einzelnen Fällen sicher und regelmäſsig hergeleitet, auch wieder einzelne Fälle kund machen und darauf hinweisen. Denn unser Weg geht nicht über eine Ebene, sondern erst hinaufwärts zu Grundsätzen, und hernach niederwärts zu Erfindungen.

104. Doch ist's auch nicht zulässig, daſs der Verstand von einzelnen Dingen zu den entfernten und fast allgemeinsten Grundsätzen (den sogenannten Principien der Natur und der Wissenschaften) gleichsam im Fluge hinüber springe und nach ihrer unveränderlichen Wahrheit die Mittelsätze prüfe und entwickele. Bisher ist dieſs immer geschehn, weil der Verstand, von Natur voreilig, sich immer dahin neigt, und aufserdem seit langer Zeit durch die syllogistischen Beweise noch immer mehr dazu gewöhnt und abgerichtet ist. Nur dann erst kann uns in den Wissenschaften freudige Hoffnung beleben, wenn man auf einer richtigen, durchaus stetigen, nicht unterbrochenen und lückenhaften Stufenleiter erst zu den niedrigsten Grundsätzen, von dort zu den mittlern immer höher und höher, und ganz zuletzt erst zu den allgemeinsten hinaufsteigt. Denn die untersten Grundsätze fallen fast mit der Wahrnehmung zusammen; aber unsere jetzigen, höchsten und allgemeinsten, sind idealisch, abstract und ohne Festigkeit; die mittlern hingegen sind wahr, reell und fruchtbar; auf ihnen beruht das Wohl des menschlichen

Zustandes, und, auf sie gebauet, ist dann auch das Allgemeinste richtig und vortheilhaft, weil es nicht in leerer Abstraction besteht, sondern durch jene mittleren Sätze richtig bestimmt wird.

Man muſs also den menschlichen Verstand nicht mit Schwingen beflügeln, sondern mit Blei und Gewicht beschweren, um ihn von jedem voreiligen Sprunge zurückzuhalten. Bis jetzt ist dieſs noch nicht geschehn; aber man kann sich, wenn es geschieht, einen bessern Zustand der Wissenschaften versprechen.

105. Bei Veststellung der Grundsätze aber, muſs man eine ganz andere, als die bisherige Inductionsform ausmitteln, wodurch nicht nur die sogenannten Principien, sondern auch die mittlern und niedrigen, ja alle Grundsätze ohne Ausnahme, erwiesen und erfunden werden. Die Induction durch bloſse Aufzählung ist eine fruchtlose Kinderei: denn ihre Schlüsse sind nur erbettelt, ihre Richtigkeit ist der Gefahr einer entgegenstehenden Instanz ausgesetzt, und ihre Entscheidungen beruhen auf zu wenigen und überdieſs nur auf den zunächst gelegenen Fällen. Eine Induction, welche zu Erfindungen und Beweisen in Wissenschaften und Künsten wirklich von Nutzen seyn soll, muſs die Natur durch gehörige Ausschlieſsungen und Absonderungen aus einander scheiden, und alsdann erst nach einer hinreichenden Anzahl von Verneinungen auf die übrig gebliebenen Bejahungen ihren Schluſs bauen. Dieſs ist bis jetzt noch gar nicht geschehn, auſser etwa vom *Plato*, welcher sich wirklich zur Entwickelung seiner Erklärungen und Ideen gewisser Maſsen dieser Art von Induction bedient. Aber bei einer guten und richti-

gen Einrichtung dieser Induction oder Beweisart ist so viel zu beobachten, was bis jetzt noch keinem Sterblichen in den Sinn gekommen ist, dafs ein gröfserer Aufwand von Anstrengung dazu gehört, als man bisher auf die Syllogistik verwandt hat. Diese Induction mufs uns nicht nur zur Erfindung der Grundsätze, sondern auch zur Bestimmung der Begriffe behülflich seyn; und auf ihr beruht unsre gröfste Hoffnung.

106. Um vermöge dieser Induction Grundsätze aufzustellen, mufs man zugleich untersuchen und erproben, ob der vorauszusetzende Grundsatz nur nach dem Mafse der einzelnen Dinge, woraus man ihn herleitet, eingerichtet und abgemessen, oder ob er weiter und ausgedehnter sei. Findet das letztere Statt, so mufs man darnach sehn, ob er seine gröfsere Weite und Ausdehnung durch Hinweisung auf neue einzelne Dinge, wie durch eine Art von Bürgschaft bewähre; um weder ewig bei dem schon Bekannten stehen zu bleiben, noch durch eine ungeführende Ausdehnung unsrer Behauptungen Schattenbilder und abstracte Formen, statt der reellen und in der Natur wirklich vorhandenen Dinge, zu erhaschen. In der Erfüllung dieser Vorschrift glänzen uns neue Strahlen der Hoffnung.

107. Auch mufs ich hier meine obige Behauptung wiederhohlen, dafs man die Naturlehre auf alle einzelne Wissenschaften anwenden und diese sämmtlich zu jener zurückführen müsse, um alle Zerstückelung und Verstümmelung unserer Erkenntnisse zu verhüten. Ohne das zu thun, dürfen wir gleichfalls nicht eher an weitere Fortschritte glauben.

108. Ich habe nun gezeigt, wie uns die Verabschiedung und Berichtigung ehemaliger Irrthümer zu einem Grunde der Hoffnung und zur Schutzwehr gegen die Verzweiflung dienen kann; doch muſs uns auch noch sonst manches zur Hoffnung ermuntern.

So wird z. B. niemand daran zweifeln können, da die Menschen so manches Nützliche, ohne darnach zu suchen, indem sie sich mit andern Dingen beschäftigten, gleichsam zufällig und gelegentlich erfunden haben, daſs sie auch, wenn sie sich ein eigenes Geschäft daraus machen, wenn sie ganz eigentlich, noch dazu auf einem sichern und ordentlichen Wege, und nicht ruckweise, darnach streben, noch weit mehr entdecken werden.

Zwar kann es sich wohl einmal zutragen, daſs man von ungefähr und durch Zufall auf etwas verfällt, was uns vorher bei der absichtlichsten und mühsamsten Untersuchung verborgen blieb: allein im Ganzen werden wir ohne Zweifel das Gegentheil finden. Wir haben also weit mehrere, bessere und schnellere Erfindungen von Vernunft, Betriebsamkeit und wohlgeleiteter, absichtlicher Anstrengung des Menschen zu erwarten, als vom Zufall, vom Instinct der Thiere und den übrigen bisherigen Hebeln der Erfindungskraft.

109. Auch das kann für unsere Hoffnung gelten, daſs bei einigen bisherigen Erfindungen schwerlich irgend jemanden eine Muthmaſsung darüber vor ihrer Entdeckung in den Sinn gekommen war, so daſs sie gewiſs ein jeder, wie völlig unmöglich, verachtet haben würde. Die Phantasieen der Menschen über

das Unbekannte pflegen sich nämlich nach dem Bekannten zu richten, so wie eine dadurch gemodelte und vereinigte Einbildungskraft es mit sich bringt. Allein diese Denkungsart ist sehr trüglich, weil vieles, das man in den Quellen der Dinge zu suchen hat, gar nicht durch die gewohnten Canäle sich ergießt.

Wenn jemand z. B. vor Erfindung des Geschützes dasselbe nach seinen Wirkungen beschrieben und sich darüber so ausgedrückt hätte: es sei etwas erfunden, wodurch Mauern und alle, selbst die stärksten, Verschanzungswerke in weiter Entfernung erschüttert und zerstört werden können — so hätte man gewiß viel und mancherlei Betrachtungen darüber angestellt, wie wohl die Wirksamkeit der bisherigen Werkzeuge und Maschinen durch neue Gewichte, Räder und dergleichen Triebwerke und Bewegmittel zu erhöhen wäre. Kaum aber würde sich irgend eine Einbildungskraft etwas von einem feurigen Luftstrom haben einfallen lassen, der so plötzlich und gewaltsam hervorbräche und verbreitet würde; denn hievon hatten wir kein Beispiel ganz in der Nähe gesehn, außer etwa an den Erscheinungen des Donners und Erdbebens, die man aber, wie für uns unnachahmliche Regalien der Natur, sogleich verworfen haben würde.

Oder wenn jemand vor Erfindung der Seide davon gesprochen hätte: man habe eine Art von Fäden, zu Kleidern und anderm Gebrauche tauglich, entdeckt, die zugleich viel zarter, zäher, glänzender und weicher, als die leinenen und wollenen wären; so hätte ein jeder sogleich an irgend eine seidenar-

tige Pflanze, oder an die feineren Haare eines Thiers oder an die Federn und Daunen eines Vogels gedacht; nimmermehr aber wären wir auf ein so reichhaltiges und jährlich sich erneuerndes Gewebe eines so kleinen Wurms gefallen. Hätte sich auch wirklich jemand etwas von einem Wurme dabei verlauten lassen; so würde man sein Gespött mit ihm getrieben haben, als ob ihm etwas von neuen Arbeiten der Spinnen träume.

Auf ähnliche Weise würde man, wenn jemand von Entdeckung der Magnetnadel von Erfindung eines Instruments geredet hatte, wodurch die Pole und alle Gegenden am Himmel genau bemerkt und unterschieden werden könnten, seine Einbildungskraft dazu angestrengt haben, eine vollkommnere Bearbeitung der astronomischen Werkzeuge zu ersinnen: jedermann aber hätte die Erfindung eines solchen Dinges für unmöglich erklärt, dessen natürliche Bewegung mit den Himmelskörpern so genau zusammen stimmte, ohne doch selbst zu ihnen zu gehören, und ohne etwas weiter als eine metallene oder steinerne Substanz zu seyn.

Diese und ähnliche Dinge nun sind den Menschen so viele Weltalter hindurch unbekannt geblieben, auch nicht durch Philosophie und Künste der Vernunft, sondern gelegentlich und zufällig entdeckt worden. Außerdem lagen sie, wie ich gezeigt habe, in größerer Entfernung von den vorigen Erkenntnissen und waren völlig ungleichartig mit ihnen, so daß man keinesweges durch irgend einen Vorbegriff darauf geführt werden konnte.

Allerdings ist also zu erwarten, dafs noch Vieles von ausnehmendem Nutzen im Schoofse der Natur verborgen sei, welches, aufser aller Verbindung und Verwandschaft mit dem schon Bekannten, und gänzlich aufser dem Wege der Phantasie gelegen, noch jetzt nicht enderkt ist: aber gewifs irgend einmahl im Ablauf der Jahrhunderte eben so wohl wie das vorige ans Licht kommen wird, und welches man auf dem jetzt vorgeschlagenen Wege sehr bald, unvermuthet und in grofser Menge erdenken und anticipiren kann.

110. Dagegen werden wir auch eine andere Classe von Erfindungen gewahr, die uns beweisen, dafs die Menschen schätzbare Erfindungen, selbst wenn sie ihnen gleichsam vor den Füfsen liegen, vorbeigehen, und überhüpfen können. Freilich die Erfindungen des Schiefspulvers, der Seide, des Compasses, des Zuckers, oder des Papiers und mancher andern Dinge, scheinen sich auf gewisse Eigenthümlichkeiten zu gründen; aber die Buchdruckerkunst wenigstens hat gar nichts an sich, was nicht offenbar in die Augen fiele. Nichts desto weniger hat man dieses herrlichsten Hülfsmittels zur Fortpflanzung der Wissenschaften so lange entbehrt: weil man entweder gegen die gröfsere Schwierigkeit, die das Setzen der Schriftformen vor dem Schreiben der Buchstaben hat, den Unterschied nicht gehörig in Anschlag brachte, dafs einmahl gesetzte Schriftformen zu unzähligen Abdrücken, aber die geschriebenen Buchstaben nur zu Einer Handschrift tauglich sind; oder weil man nicht erwog, dafs die Tinte bis zu solch einem Grade verdickt werden könne, dafs sie nicht

mehr fliefst sondern fährt, zumahl wenn die Buchstaben umgekehrt sind und von oben zu darauf gedrückt wird.

Der menschliche Geist pflegt sich aber auf dieser Laufbahn der Erfindung so links und verkehrt zu benehmen, dafs er sich Anfangs gar nichts zutrauet, und bald nachher sich verachtet. Vor der Entdeckung scheint es ihm unglaublich, dafs so etwas zu erfinden sei, und nach derselben kommt es ihm wieder unbegreiflich vor, wie es uns so lange habe unbekannt bleiben können. Indessen gründen wir gerade hierauf auch mit Recht unsere Hoffnung, dafs nämlich noch ein grofser Haufe von Erfindungen übrig sei, die nicht nur aus Hervorziehung unbekannter Wirkungen, sondern auch aus Übertragung und Anwendung der schon bekannten, vermittelst der oben erwähnten schriftlich gesammelten Erfahrung, hergeleitet werden können.

111. Noch einen andern Beglaubigungsgrund unserer Hoffnung darf ich nicht unerwähnt lassen. Man beliebe nur den unermefslichen Aufwand an Kraft, Zeit und Vermögen zu erwägen, welchen die Menschen auf Gegenstände und Studien von ungleich geringerem Werth und Nutzen verwenden, wovon nur ein sehr kleiner Theil zur Besiegung aller Schwierigkeiten erforderlich wäre, wenn man ihn auf vernünftige und reelle Dinge verwenden wollte. Dieser Zusatz schien mir deshalb nothwendig, weil ich, die Wahrheit zu sagen, eine solche Sammlung von Beobachtungen und Versuchen für ein grofses, gleichsam königliches Werk halte, wozu viel Mühe und Aufwand gehört.

112. Indessen fürchte man sich nur nicht vor der grofsen Anzahl der einzelnen Dinge, sondern man schöpfe vielmehr gute Hoffnung daraus: denn die einzelnen Erscheinungen der Natur und Kunst sind nur eine Hand voll gegen die zahllosen Haufen von Erdichtungen, welche von der Wahrnehmung getrennt, leeren Abstractionen ihr Daseyn verdanken. Auch ist der Ausgang auf diesem Wege augenscheinlich und nahe, da er sich hingegen auf jenem in endloser Verwickelung gänzlich verliert. Bis jetzt hat man noch niemals bei der Erfahrung lange angehalten, sondern ist immer dabei vorüber gestreift; hingegen hat unser Geist beim Nachdenken und Sinnen unermefslich viel Zeit verloren. Hatten wir aber jemand, der uns im Namen der Natur auf unsere Fragen Antwort ertheilte; so würde die Enthüllung der Ursachen und die Erfindung aller Wissenschaften in wenigen Jahren vollbracht seyn.

113. Auch glaube ich der Menschheit, und das sage ich nicht aus Prahlerei, sondern weil ich es für nützlich halte, aus meinem eignen Beispiel einige Hoffnung machen zu können. Wer noch Mifstrauen hegt, der bedenke nur, wie ich selbst, um nichts besser als meine Zeitgenossen, aufserdem mit bürgerlichen Geschäften höchst überhäuft, und (was doch sehr viele Zeit fortnimmt) ohne einer vesten Gesundheit zu geniefsen, als der erste Verfechter bei diesem Unternehmen, ohne die Fufstapfen eines Vorgängers betreten, ohne mich nur mit irgend einem Sterblichen berathen zu haben, durch standhaften Verfolg des richtigen Weges und durch Unterwerfung meiner Denkkraft unter die Ansprüche der

Natur, dennoch, wenn ich nicht irre, einige Fortschritte gemacht habe. Nun erwäge man, was, nach meinen gegebenen Anzeigen, von geschäftfreien Menschen, von ihren vereinigten Bemühungen, und von dem Laufe der Zeit erst zu erwarten sei; vorzüglich auf einem Wege, der nicht blofs für Einzelne gangbar ist, wie der speculative, sondern wo die Arbeiten und Geschäfte, zumahl beim Einsammeln der Erfahrung, sehr füglich vertheilt und nachher vereinigt werden können. — — Erst alsdann wird die Menschheit ihre Kräfte richtig schätzen lernen, wenn nicht alle einerlei, sondern ein jeder etwas anders zu Stande bringt.

114. Und selbst dann endlich, wenn auch der Hauch der Hoffnung nicht so stark und unverkennbar von den Küsten dieser neuen Welt zu uns herüber wehete; so dünkt mich, müfsten wir dennoch, wenn wir nicht eine ganz niedrige Gesinnung verrathen wollten, schlechterdings den Versuch machen. Denn es steht ja beim Unterlassen dieses Versuchs und beim Mifslingen seines Erfolgs nicht gleich viel auf dem Spiele: in jenem Fall wagen wir den Verlust eines unschätzbaren Gutes, in diesem blofs den unbedeutenden Aufwand geringer Menschenkraft. Allein nach allem, was ich gesagt, und was ich nicht gesagt habe, glaube ich, nicht nur bei den vorschnellen Liebhabern von Versuchen, sondern selbst bei vorsichtigen und behutsamen Mannern, die Hoffnung überflüssig begründet zu haben.

115. Ich habe nunmehr gezeigt, wodurch die herrschende Hoffnungslosigkeit, welche die Fortschritte der Wissenschaften ganz besonders aufhielt

und hinderte, geheben werden könne. Hiemit habe ich dann meine Abhandlung über die *Zeichen und Ursachen* des Irrthums und der allgemein verbreiteten Trägheit und Unwissenheit vollendet, zumahl da die versteckteren, welche der gemeinen Fassungskraft und Beobachtung entgehn, zu demjenigen gehören, was ich über die *Vorurtheilgötzen* des menschlichen Geistes gesagt habe.

Und hiemit schliesse ich dann auch den ganzen widerlegenden Theil meiner *Instauration*, welcher eine dreifache Kritik enthält: die Kritik der *angebornen und sich selbst überlassenen menschlichen Denkkraft*, die Kritik der *Beweismethoden*, und die Kritik der *Theorien* oder der angenommenen philosophischen Systeme und Lehrsätze. In dieser Kritik konnte ich nichts weiter als die Zeichen und die augenscheinlichen Ursachen von ihrer schlechten Beschaffenheit angeben: auf eine andere Art konnte ich meine Widerlegung gar nicht einrichten, da ich mit Andern weder über die Principien, noch über die Beweisarten einverstanden bin.

Es wäre also Zeit, jetzt zu den Vorschriften der Auslegungskunst der Natur selbst überzugehen; allein ich habe noch etwas ihr vorauszuschicken. Denn da ich mir vorgesetzt habe, durch dieß erste Buch der Aphorismen alles Folgende verständlicher und annehmlicher zu machen; so muß ich wohl, nachdem ich die Verständestafel vollends geräumt, geglättet und geebnet habe, auch meine Leser noch in einen vortheilhaften Standpunct und in eine günstige Stimmung setzen. Denn die Vorurtheile gegen eine neue Lehre entstehen nicht bloß aus der überwiegenden

Herrschaft einer älteren Meinung, sondern auch aus einem unrichtigen Vorbegriff oder aus einer vorgefaßten falschen Einbildung von der neuen Behauptung. Ich will also versuchen, über das, was ich beizubringen denke, einstweilen günstige und richtige Meinungen zu bewirken, und zwar nur als einen vorläufigen Abzug von dem Capital, das ich verheiße, und das man in der Folge wird genauer schätzen können.

106. Für's erste also glaube ich fordern zu müssen, daß man sich nicht einbilde, ich wolle etwa, wie die alten Griechen, oder wie einige neuere, als *Telesius*, *Patricius*, *Severinus*, eine philosophische Secte stiften. Theils geht meine Absicht gar nicht dahin, theils halte ich es, in Ansehung der menschlichen Glückseligkeit, eben nicht für sehr wichtig, was für abstracte Meinungen man über die Natur und ihre Principien hege. Übrigens zweifle ich im mindesten nicht daran, daß man noch viele alte Systeme aus der Vergessenheit hervorkramen, und auch viele neue erfinden und einführen könne: so wie man mehrere Himmelssysteme annehmen kann, die sämmtlich mit den Erscheinungen gut genug übereinstimmen, und dennoch alle von einander verschieden sind.

Mir aber ist es gar nicht um solche müßige Muthmaßungen zu thun: ich will ein ganz anderes Unternehmen versuchen, als ich nämlich nicht die Macht des Menschen auf einen festeren Grund bauen und die Grenzen seines Gebietes erweitern könne. Wenn auch manches von dem, was ich hin und wieder, und über einige besondere Gegenstände sage, meines Bedünkens, weit richtiger, zuverlässiger und

zugleich fruchtbarer ist, als man es bisher hatte (man wird in dem fünften Theil meiner Instauration dieses alles gesammelt finden)? so trage ich dennoch keine allgemeine oder vollständige Theorie vor. Hiezu scheint es mir noch gar nicht Zeit zu seyn; ja, ich schmeichle mir nicht einmal mit der Hoffnung, die Vollendung des sechsten Theils von meiner Instauration, worin die vermittelst richtiger Naturauslegung erfundene Philosophie enthalten seyn soll, selbst zu erleben. Ich begnüge mich damit, auf eine vernünftige und ersprießliche Weise die Mittel auszukundschaften, nebenher einige Samenkörner der reineren Wahrheit für die Nachwelt auszustreuen, und nur den Grund zu großen Unternehmungen zu legen.

119. Eben so wenig aber wie ich eine neue Secte stifte, bin ich auch in Versprechungen und Verheißungen neuer Werke freigebig. Es könnte mir hier jemand einwenden, daß ich, der ich immer die Werke im Munde führe und alles darauf beziehe, auch für einige Erfindungen Unterpfand geben müsse. Allein mein Weg und mein Verfahren geht, wie ich schon oft genug gesagt habe, und hier noch einmahl wiederhole, gar nicht dahin, Werke aus Werken, und Versuche aus Versuchen, nach Art der Empiriker, zu leiten, aus Werken und Versuchen erst Ursache und Grundsätze, und aus diesen dann wieder neue Werke und Grundsätze, als ein gesetzmäßiger Ausleger der Natur zu entwickeln. Zwar wird ein jeder, auch mit einem mittelmäßigen Grade von Scharfsinn und Aufmerksamkeit, in meinen Erfindungstafeln (im vierten Theil meiner Instauration) so

wie in dem, was ich im zweiten Theil, des Beispiels wegen, von einzelnen Dingen anführe, und ausserdem in meinen Bemerkungen über die Geschichte, welche im dritten Theile vorkommen, überall Spuren und Anzeigen von mehreren schätzbaren Erfindungen entdecken; dennoch gestehe ich freimüthig, dafs meine bisherige Kenntnifs der Natur, aus Büchern und eignem Forschen geschöpft, noch nicht reichhaltig und zuverlässig genug ist, um zur gesetzmäfsigen Naturauslegung hinreichend zu seyn, oder ihr gehörig an die Hand gehen zu können.

Wenn also jemand mehr Geschicklichkeit und Übung in mechanischen Arbeiten, und zur Erjagung neuer Erfindungen, vermittelst des bloßen Verkehrs mit Versuchen, gröfseres Talent besäfse; so überliefse ich ihm gern die Bemühung, aus meiner Geschichte und Tabelle gleichsam unterwegens allerlei mitzunehmen und auf Erfindungen anzulegen. Er genieße diese einstweilige Ausbeute wie einen Zins bis zur Hebung des Capitals. Ich aber, in meinem Streben nach einem höheren Ziel, verdamme alles voreilige und unzeitige Zögern bei diesen Neuerungen, nach meinem gewohnten Gleichnifs, wie die Äpfel der Atalanta. Ich strebe nicht kindisch nach goldenen Äpfeln, sondern mein ganzes Bemühen geht auf den Sieg der Kunst über die Natur in ihrem Wettlauf mit einander: ich will nicht voreilig Moos und unreife Saaten abmähen; sondern die gehörige Zeit zur Ernte abwarten.

118. Ohne Zweifel wird auch manchem Leser bei meiner Naturbeschreibung und meinen Erfindungstafeln hie und da in den Versuchen etwas nicht

gehörig erwiesenes oder gänzlich falsches aufstoßen: und das könnte ihn vielleicht zu dem Gedanken verleiten, meine Erfindungen beruheten auf falschen oder zweifelhaften Gründen und Principien. Diese Folgerung aber muß ich für unstatthaft erklären, da im Anfange dergleichen Versehen schlechterdings unvermeidlich sind. Dieß hat nicht mehr zu bedeuten, als wenn beim Schreiben oder Drucken ein Buchstab etwa umgekehrt oder versetzt steht: so etwas kann den Leser nicht sonderlich hindern, weil sich der Fehler aus dem Zusammenhange von selbst verbessert. Und eben so kann man annehmen, daß ich in meiner Naturbeschreibung eine Menge von Irrthümern aufgezeichnet und gefällig habe, daß aber dieselben durch Enthüllung der Ursachen und Grundsätze sehr bald vertilgt und verwiesen werden müssen. Doch hat so viel seine Richtigkeit, daß wichtige, zahlreiche und anhaltende Irrthümer in Beschreibung der Natur und der Versuche auch durch die glücklichsten Bemühungen des Genies oder der Kunst nicht nachher verbessert und ersetzt werden können. Hat sich übrigens selbst in meine mit so viel Fleiß, Ernst und mit einer Art von Gewissenhaftigkeit gesammelte und ergrabne Naturbeschreibung in Absicht des Einzelnen zuweilen manches Falsche und Irrige eingeschlichen; was soll man erst von der gewöhnlichen sagen, welche, gegen die meinigen gehalten, so sorglos und leichtsinnig zu Werke geht? und was von der Philosophie und den Wissenschaften, die auf diese Sandhügel oder vielmehr auf diese unsichern Sandbänke gebauet sind? Es darf also an dem, was ich eingeräumt habe, niemand Anstoß nehmen.

119. Auch wird sich unter meinen Versuchen vieles finden, was für *unbedeutend und gemein*, oder auch für *niedrig und unedel*, oder, endlich, für gar zu *spitzfindig*, blos *speculativ* und fast *unnütz* gehalten werden möchte. Dergleichen Gedanken pflegen dem unsern Eifer zu ersticken und uns einem Unternehmen unhold zu machen.

In Ansehung des *scheinbar Gemeinen* bedenke man also, dafs man freilich bisher auf nichts weiter ausging, als die Ursachen des Seltenen auf das Gewöhnliche zurückzuführen und jenes mit diesem in Übereinstimmung zu bringen, und dafs man das Gewöhnliche für zugestanden und bekannt annahm, ohne sich weiter um seine Ursachen zu bekümmern.

So forscht man nicht nach den Ursachen der Schwere, der Kreisbewegung himmlischer Körper, des Lichts, der Wärme und Kälte, des Harten und Weichen, des Dünnen und Dichten, des Flüssigen und Festen, des Belebten und Unbelebten, des Gleichartigen und Ungleichartigen, und des Organischen; sondern man nimmt diefs alles für augenscheinlich und offenbar an, urtheilt und streitet aber nachher über das Übrige, was weniger häufig und alltäglich ist.

Ich aber, der ich wohl weifs, dafs man, ohne die nähern und entferntern Ursachen des Gewöhnlichen gehörig untersucht und ausgemittelt zu haben, über seltne und merkwürdige Gegenstände weder richtig ein Urtheil fällen, noch neue Erfindungen zum Vorschein bringen kann, finde mich durch diese Überzeugung unwiderstehlich gedrungen, auch die gemeinsten Dinge in meiner Beschreibung nicht zu

übergehn. *Ja*, meiner Einsicht nach hat nichts der Philosophie so sehr geschadet, als dafs das Gewöhnliche und Alltägliche unsere Aufmerksamkeit nicht genug auf sich gezogen und gefesselt hat, sondern nur im Vorbeigehn, ohne genauere Nachfrage nach seinen Ursachen wahrgenommen ist; so dafs es mehr an Aufmerksamkeit auf das Bekannte, als an Belehrung über das Unbekannte mangelt.

120. Ferner gehören jene *nutzlosen* und *niedrigen* Dinge, bei deren Anführung man, nach dem Ausdruck des Plinius, erst um Verzeihung zu bitten hat, eben so wohl, wie die ansehnlichsten und kostbarsten in eine Beschreibung der Natur. Auch wird dieselbe dadurch eben so wenig verunziert, wie sich die Sonne dadurch verunreinigt, dafs sie eben so wohl in schmutzige Örter als in Paläste hinein scheint. Meine Absicht ist ja keinesweges dem menschlichen Stolz ein Capitol oder einen Obelisk zu errichten: sondern ich will in dem menschlichen Verstande zu einem heiligen Tempel nach dem Muster des Weltalls den Grund legen, und mufs daher meinem Vorbilde treu bleiben. Was also des wirklichen Daseyns werth ist, verdient auch einen Platz in der Wissenschaft, als der Abbildung des Wirklichen. Nun existirt aber das Niedrigste eben so wohl, wie das Prächtigste. Ja, wie man zuweilen aus widerlichen Materien, z. B. aus dem Moschus und Zibeth die herrlichsten Gerüche gezogen hat; so entspringt auch zuweilen aus niedrigen und verachteten Instanzen nachmals ein annehmendes Licht, und die beste Belehrung. Doch schon zu viel hievon! So ein Ekel ist ohnehin etwas kindisches und weibliches.

121. Dagegen mufs ich mich genauer gegen den Einwurf rechtfertigen, dafs etwa mehrere Stücke meiner Naturbeschreibung für die gemeine Fassungskraft und sogar für einen jeden an die gegenwärtige Betrachtungsart gewöhnten Verstand blofs neugierige und überflüssige Spitzfindigkeiten scheinen könnten. Defswegen habe ich vorzüglich das zu erörtern gesucht, und will es hier noch einmahl wiederholen, dafs ich zuvörderst und einstweilen nur nach *lichtgebenden*, nicht nach *fruchtbringenden* Versuchen trachte, und mir, nach einem schon öfter gebrauchten Gleichnisse, die göttliche Schöpfung zum Muster nehme, welche den ganzen ersten Tag lediglich der Erschaffung des Lichts widmete, ohne zugleich etwas körperliches an demselben hervorzubringen.

Wenn also jemand diesen vermeintlich zu spitzfindigen Untersuchungen ihren Nutzen absprechen will, so bitte ich ihn, zu erwägen, ob er auch wohl das Licht darum für unnütz erklären wollte, weil es nichts vestes und fühlbares ist! Mit Fug und Recht aber kann ich eine genau untersuchte und richtig bestimmte Erkenntnifs der einfachen Gegenstände mit dem Lichte vergleichen: denn *sie* verschafft uns den Zutritt zu dem allgemeinen Heiligthum der Erfindungen, und, ohne unmittelbar sonderlichen Nutzen zu gewähren, bringt sie mit oberherrlicher Gewalt ganze Heere von Erfindungen mit, und zieht Veranlassungen zu den schätzbarsten Grundsätzen nach sich. Auf eine ähnliche Weise sind auch die Buchstaben, für sich und aufser Verbindung, ohne Bedeutung und Nutzen; und dessen ungeachtet machen sie gleichsam den ersten Stoff zu den Zusammensetzungen und Wendun-

gen jedes Vortrags aus. Eben so sind die Samen in der Natur zwar vielvermögend der Anlage nach, aber nützlich werden sie erst durch ihre Entwickelung. Ja selbst die Strahlen des Lichts werden, nicht vereinzelt, sondern erst durch ihre Vereinigung für uns wohlthätig.

Entdeckt man schon in meinen Speculationen eine anstöfsige Spitzfindigkeit, was wird man dann erst von den Scholastikern sagen, die sich diesem Hange ohne irgend eine Einschränkung überliefsen? Leider verwandten sie ihren Scharfsinn nur auf Worte, oder (was eben so wenig werth ist) auf herkömmliche, gemeine Begriffe, und nicht auf die Gegenstände der Natur: und daher blieben auch ihre feinen Untersuchungen, nicht nur im Anfange, sondern auch in ihren Folgen, unfruchtbar, und vergüteten nicht, wie die meinigen, eine anfängliche Unfruchtbarkeit durch unübersehbaren Vortheil in der Folge. Man wisse aber, dafs jede Subtilität, die man, nach Erfindung der Grundsätze, bei den Folgerungen und Streitigkeiten des Verstandes anbringt, zu spät und zur Unzeit kommt, und dafs die Abwägung der Erfahrung und die Vestsetzung der aus ihr herzuleitenden Grundsätze der richtige und eigenthümliche Zeitpunkt für sie ist, wo sie wenigstens verzüglich erfordert wird: denn in jenem Falle strebt und hascht sie nach der Natur, ohne sie je zu ergreifen und zu erreichen. Mit Recht kann man von der Natur der Dinge sagen, was man von der Gelegenheit oder von der Glücksgöttinn zu sagen pflegt, «dafs sie ihr Haar an der Stirn trage, aber von hinten zu kahl sei.»

Überhaupt aber rufe ich allen Verächtern des Gemeinen oder Niedrigen, des Spitzfindigscheinenden und des vorläufig Unnützen, den Ausspruch jenes Weibes zu, welches einem übermüthigen Fürsten, da er ihre Bitte, als zu klein und seiner Majestät unwürdig, von sich wies; die Worte zurief: *so höre denn auf König zu seyn!* Denn es ist gewifs, dafs der Mensch die Herrschaft über die Natur weder erhalten noch behaupten kann, wenn er sich mit dieser Art von Gegenständen wegen ihrer Geringfügigkeit und Verächtlichkeit nicht abgeben will.

122. Auch wird man mir einwenden, es sei auffallend und hart, dafs ich alle Wissenschaften und alle meine Vorgänger in denselben so auf einmahl und gleichsam in Einem Anlaufe, absetze, und das aus eigner Gewalt, ohne von irgend einem Alten Schutz oder Beistand zu haben.

Nun weifs ich zwar, dafs es mir, bei einem geringeren Grade von Aufrichtigkeit, gar nicht hätte schwer fallen können, meine Lehren entweder dem früheren Alterthum unterzuschieben, worin die Wissenschaften vielleicht mehr, wenn gleich in geräuschloser Stille, blüheten, ehe sie in die Hände der prahlerischen und geschwätzigen Griechen gerathen waren; oder sie auch, wenigstens zum Theil, Einigen unter den Griechen beizulegen, und mir dadurch eben so gut Anhang und Beifall zu verschaffen, wie sich emporgekommene Glückspilze den Adel irgend einer alten Familie vermöge erkünstelter Genealogieen anmafsen: allein, voll Zuversicht auf die Unläugbarkeit meiner Behauptungen, verwerfe ich jede Art von Erdichtung und Betrug. Auch glaube ich, dafs die

Entscheidung darüber, ob die zu erwartenden Erfindungen schon den Alten bekannt waren, und also im Laufe der Zeiten bald unter, bald wieder aufgehn, uns hierbei eben so gleichgültig seyn kann, als darüber, ob die Neue Welt jene den Alten bekannte Insel Atlantis gewesen, oder jetzt zum ersten Mahl entdeckt worden ist. Denn Erfindungen müssen bei dem Licht der Natur gesucht, nicht aus der Dunkelheit des Alterthums hervorgesucht werden.

Was aber die gerügte Allgemeinheit meines Tadels betrifft, so muss es bei gehöriger Erwägung einem jeden einleuchten, dass er, so auf das Ganze gerichtet, zugleich wahrscheinlicher und bescheidener ist, als wenn er nur auf einzelne Theile ginge. Wären nicht in den ersten Grundbegriffen wesentliche Irrthümer verborgen gewesen; so hätten unrichtige Entdeckungen schlechterdings durch richtige verbessert werden müssen. Allein, da die Irrthümer die eigentliche Grundlage trafen; da man nicht so wohl falsch und verkehrt über die Gegenstände geurtheilt, als vielmehr sie selbst vernachlässigt und übergangen hat, so ist es kein Wunder, dass man nicht erhielt, wonach man nicht strebte; dass man zu einem Ziel nicht gelangte, welches man sich nicht ausgewählt und vorgesteckt hatte; dass man eine Laufbahn nicht vollendete, die man nicht betrat, oder der man nicht treu geblieben war.

Gegen den Vorwurf unbescheidener Anmassung, habe ich zu erinnern, dass man freilich zu einer Vergleichung der Fähigkeiten veranlasst wird, wenn sich jemand vermisst, blos durch Festigkeit der Hand und nach dem Augenmass eine geradere Linie zu

ziehn, oder eine vollkommenere Kreislinie beschreiben zu können, als Andre: wenn aber jemand nichts weiter behauptet, als daſs er vermittelst des Linials oder des Cirkelinstruments eine geradere Linie und einen runderen Kreis zu Stande bringen kann, als ein anderer aus freier Hand nach bloſsem Augenmaſs; so wird man dem doch eben keine groſse Prahlerei zur Last legen können. Nun hat es aber, nicht nur mit diesem meinem ersten neuen Anfange, sondern auch mit Allen, die einst mein Unternehmen fortsetzen, eine ähnliche Bewandtniſs. Denn meine Erfindungsmethode macht die verschiedenen Grade von Fähigkeiten einander fast gleich, und läſst ihrer Vortrefflichkeit keinen sonderlichen Spielraum, da sie ihr ganzes Geschäft nach den sichersten Regeln und Beweisen zu Stande bringt. Was ich also leiste, verdanke ich nicht sowohl einem gröſsern Maſs von Geisteskraft, als vielmehr einem äuſsern Glück; und meine Erfindungen sind mehr Geburten der Zeit als des Genies. Denn die Macht des Zufalls erstreckt sich eben so wohl über die Gedanken, als über die Unternehmungen und Handlungen der Menschen.

123. Ich kann also, was jener im Scherz sagte, zumahl da es so vollkommen treffend ist, ebenfalls auf mich anwenden: »unmöglich können die, welche Wasser, und die, welche Wein trinken, einerlei Empfindung haben.» Meine Vorgänger, die Alten und Neuern, haben in den Wissenschaften eine Art von unbereitetem Getränk genossen, gleichsam ein Wasser, das sich entweder aus ihrem Verstande ergoſs, oder aus der Dialektik, wie durch ein Räderwerk aus künstlichen Brunnen geschöpft ward; ich

aber trinke und vertheile einen Wein, der aus unzähligen, und aus lauter reifen und ausgesuchten Trauben gemacht ist, die ich behutsam und ordentlich gepflückt und gesammelt, in der Kelter ausgepreist, und zuletzt in Gefäfsen gereinigt und abgeklärt habe. Kein Wunder also, wenn ich mit Anderen nicht zusammenstimme.

124. Unstreitig wird man mir auch einwenden, dafs ich selbst eben so wenig als die, welche ich deshalb tadele, das richtige und beste Ziel der Wissenschaften aufgestockt habe. »Die Betrachtung der Wahrheit,« wird man sagen, ist erhabener und achtungswürdiger, als jede noch so nützliche und wichtige Erfindung: jener lange und mühsame Aufenthalt bei der Erfahrung und Körperwelt, und bei den Wogen der einzelnen Gegenstände, fesseln unsern Geist gleichsam an die Erde, oder versenken ihn vielmehr in die Verwirrung und Unruhe der Unterwelt: sie entfernen ihn von der heitern Ruhe der speculativen Weisheit, dieser bei weitem göttlicheren Lage des Gemüths.« — Dieser Behauptung stimme ich von ganzer Seele bei, und mache das, was jene andeuten und angelegentlich wünschen, zu meinem höchsten Zwecke. Denn ich lege in dem menschlichen Verstande den Grund zu einem treuen Abdrucke von der Form der Welt, so wie wir sie in der Wirklichkeit finden, nicht wie sie sich einem jeden nach seinem eigenen Sinne vorstellt. Hiemit aber kann ich ohne vorhergegangene Zerlegung und ohne die sorgfältigste Zergliederung des Weltganzen unmöglich zu Stande kommen. Die grundlosen und gleichsam nachgeäfften Weltmodelle, welche die

menschliche Phantasie in den mancherlei philosophischen Systemen errichtet hat, muss ich vorher gänzlich schleifen. Man bedenke ja, was ich schon oben angeführt habe, den grossen Abstand zwischen den Vorurtheilsgötzen des menschlichen, und zwischen den Ideen des göttlichen Verstandes. Jene sind nichts weiter, als willkürliche Abstractionen; diese aber sind das echte Gepräge des Schöpfers auf den Geschöpfen, so wie wir sie in der Körperwelt durch die richtigsten und ausgesuchtesten Formen abgedruckt und bestimmt finden. Wahrheit und Nützlichkeit sind also hier völlig einerlei: und Erfindungen verdienen mehr darum Achtung, weil sie Unterpfänder der Wahrheit, als weil sie vortheilhaft für das menschliche Leben sind.

125. Mancher wird auch wohl denken: ich thäte gar nichts Neues, und die Alten wären keinen andern Weg als ich gegangen. Er wird es also für sehr wahrscheinlich halten, dass es auch mit mir nach so vielen Anstalten und Zurüstungen zuletzt auf nichts anders, als auf eins von den ehemaligen herrschenden philosophischen Systemen hinauslaufen werde. Auch jene hätten bei ihrem Nachsinnen treffende und zahlreiche Erfahrungen und Wahrnehmungen über einzelne Gegenstände zum Grunde gelegt und bei allen Theilen und Abschnitten ihrer Schriften zu Rathe gezogen; daraus hätten sie ihre Systeme und Lehren gefolgert, und nach vorhergegangener Wahrnehmung entschieden. Hin und wieder hätten sie Beispiele zur Beglaubigung und Erläuterung hinzugefügt; aber es für überflüssig und lästig gehalten, das vollständige erläuternde Verzeichnis aller einzelnen

Gegenstände, worauf sie fufsten, zugleich bekannt zu machen. Sie wären hierin wie beim Bauen verfahren, wo man ja auch nach Vollendung des Gebäudes das Gerüst und die Leitern nicht mehr gewahr wird. — Gern gebe ich zu, dafs diefs der wahre Hergang der Sache sei. Wer aber das oben angeführte nicht vergessen hat, wird diesen Einwurf oder vielmehr diese Bedenklichkeit leicht zu beantworten wissen. Denn ich gestehe den Alten ihre Untersuchungsmethode zu, so wie wir sie auch aus ihren Schriften kennen. Diefs war aber keine andere, als dafs sie sich von einigen Beispielen und einzelnen Fällen, mit Hinzuziehung der gemeinen Begriffe, und vielleicht auch mit Vorliebe für manche angenommene Meinungen, gleichsam im Fluge zu den allgemeinsten Schlüssen oder den Principien der Wissenschaften erhoben: und dann aus der unerschütterlichen und festen Wahrheit derselben, die niedrigern Schlüsse durch Mittelsätze herleiteten und bewiesen, woraus denn ihre Theorie bestand. Erst alsdann, wenn neue Beispiele und einzelne Fälle in Anregung gebracht wurden, welche mit ihren Behauptungen in Widerspruch standen, brachten sie dieselben durch Distinctionen oder durch neue Erklärungen ihrer Regeln in Einstimmung damit, oder sie gaben sie geradezu für Ausnahmen aus. Immer aber fuhren sie mit hartnäckiger Emsigkeit fort, die Ursachen von Allem, was nur nicht in Widerspruch mit ihren Principien stand, nach diesen zu bestimmen. Man hatte noch gar nicht eine solche Kenntnifs von Natur und Versuchen, als man hätte haben sollen, und durch diesen

Sprung zu dem Allgemeinsten ward vollends alles verdorben.

126. Noch eins sehe ich voraus. Weil ich das Recht zu entscheiden und sichere Principien festzustellen bis dahin aussetze, dafs man erst in der gebührenden Ordnung durch die Mittelstufen zu den höchsten Sätzen gelangt ist; so wird man mir vorwerfen, ich nähme die Zurückhaltung des Urtheils in Schutz, und es laufe mit meiner Methode auf die Unbegreiflichkeit (*Akatalepsie*) hinaus. Allein es ist mit meiner Arbeit gar nicht auf *Unbegreiflichkeit* (*Akatalepsie*) sondern auf *richtige Begreiflichkeit* (*Eukatalepsie*) angesehen: denn ich schmälere das Recht der Sinnlichkeit gar nicht, sondern komme ihrer Schwäche zu Hülfe, so wie ich auch den Verstand nicht verachte sondern leite. Ist es nicht besser, mit den Erfordernissen der Erkenntnifs bekannt zu seyn, und gleichwohl zu glauben, dafs man nicht Alles weifs, als sich einzubilden, man wisse Alles, wenn man doch nichts weifs, was dazu nothwendig ist?

127. Vielleicht könnte auch jemanden der Einwurf oder vielmehr der Zweifel einfallen, ob ich meine Methode auf Vervollkommnung der Naturlehre allein, oder auch der übrigen Wissenschaften, der Logik, Moral und Politik anwenden werde? Hierauf erwiedere ich, dafs ich das bisher gesagte ganz allgemein will verstanden wissen. So wie sich die gemeine Logik, die Alles durch Syllogismen herausbringt, nicht blofs auf die Natur einschränkt, sondern über alle Wissenschaften verbreitet, so umfafst auch meine Inductionsmethode Alles ohne Ausnahme.

Meine Naturbeobachtung und meine Erfindungstabelle erstreckt sich eben so wohl auf Zorn, Furcht, Schamhaftigkeit, auf Fälle aus dem bürgerlichen Leben, auf Operationen des Geistes, z. B. Gedächtnifs, Zusammensetzung und Trennung, Urtheilskraft und dergleichen, wie sie von Wärme und Kälte, von Licht, von der Vegetation und andern Erscheinungen der leblosen Natur handelt. Da aber meine *Auslegungskunst* des Weltalls nach Zubereitung und Anordnung des historischen Stoffs nicht blofs, wie die gemeine Logik, die Bewegungen und Verrichtungen des Geistes, sondern auch die Natur der Dinge beobachtet; so lenke ich den Verstand so, dafs er sich überall auf eine schickliche Weise an die Natur der Dinge anschmiegen kann. Defshalb gebe ich in meiner Auslegungskunst viel und mancherlei Vorschriften, welche meine Erfindungsmethode den Eigenschaften und Verhältnissen der jedesmaligen zu untersuchenden Gegenstände anpassen.

128. Darüber aber ist man auch gar nicht einmal zu einem Zweifel berechtigt, ob ich die jetzt gebräuchlichen philosophischen Systeme nebst Künsten und Wissenschaften zu zerstören und zu vernichten suche. Im Gegentheil nehme ich sie, ihren Anbau, ihren Gebrauch und ihre Vorzüge mit aller Bereitwilligkeit an. Ich habe gar nichts dagegen, dafs die jetzt herrschenden Wissenschaften zum disputiren, zur Ausschmückung des Vortrags, zu öffentlichen Geschäften und im gemeinen Leben angewandt werden, und in Ehren bleiben; kurz dafs man sie, wie eine Art von Münzen, durch allgemeine Uebereinkunft gelten lasse. Ja, ich bekenne ohne Hehl,

dafs da, was ich vortrage, zu diesem Behufe nicht sehr tauglich seyn werde, da es nur in seinen Folgen und in den daraus hergeleiteten Erfindungen zu der geneinen Fassungskraft gelangen kann. Die Aufrichigkeit dieser meiner guten und wohlwollenden Gesinnungen gegen die bisherigen Wissenschaften kann man aus meinen früheren Schriften, vorzüglich »über die Fortschritte der Wissenschaften« abnehmen, so dafs ich nicht nöthig habe, weitere Versicherungen darüber zu geben. Indessen beharre ich standhaft und ausdrücklich auf der Behauptung, dafs wir, nach den jetzt gebräuchlichen Methoden, weder in dem theoretischen Theile der Wissenschaften grofse Fortschritte machen, noch aus diesem erhebliche Erfindungen herleiten können.

129. Noch mufs ich etwas über die Vortrefflichkeit meines Zwecks sagen. Was ich früher davon hätte sagen können, möchte man für bloise fromme Wünsche geachtet haben: jetzt aber, nachdem ich die Hoffnung gegründet und ungerechte Vorurtheile aus dem Wege geräumt habe, wird es vielleicht von gröſseremGewicht seyn. Doch würde ich auch jetzt diesen Punkt nicht berührt haben, um allem Argwohn, als ob ich mein Verdienst anpreisen wollte, zu entgehn, wenn ich selbst Alles zu Stande gebracht und völlig beendigt hätte und nicht Andere zur Theilnahme und Hülfe bei dieser Arbeit einladen müfste. Da ich aber Andere zum Fleifs anspornen und ihren Eifer erwecken und anfeuern mufs; so scheinen mir die folgenden Erinnerungen nicht überflüssig:

Zuvörderst also scheint das Ersinnen neuer Entdeckungen unter allen menschlichen Verrichtungen den ersten Rang zu behaupten; wenigstens hat das früheste Alterthum so geurtheilt. Es legte den Erfindern *göttliche* Ehre bei; denen aber, die Verdienste um das bürgerliche Leben hatten, den Stiftern der Völker und Reiche, den Gesetzgebern, den Rettern des Vaterlandes von langwierigen Plagen, den Bekriegern der Tyrannei u. s. w. bewilligte es nur einen Platz unter den *Heroën*. Eine richtige Vergleichung zwischen beiden wird diese Entscheidung der Urwelt rechtfertigen. Die Wohlthätigkeit der Erfindungen erstreckt sich aufs ganze Menschengeschlecht; bürgerliche Einrichtungen nur auf gewisse Wohnsitze einiger Menschen: diese dauern nur wenige Zeitalter hindurch, jene gleichsam in Ewigkeit. Ferner kommen Staatsverbesserungen nur sehr selten ohne Unordnung und Gewaltthätigkeiten zu Stande; Erfindungen hingegen verbreiten Glück und Segen, ohne jemanden zu betrüben oder zu kränken. Auch ist das Erfinden gleichsam eine zweite Schöpfung und eine Nachahmung der göttlichen Wirksamkeit, wie jener Dichter so schön sagt:

> Den bekümmerten Sterblichen hatte fruchtbringende Saaten
> Einst das berühmte Athen, zuerst unter allen, gegeben,
> Dieis hat Gesetze erdacht und *neues Leben geschaffen*.

Eben so scheint es am Könige Salomo bemerkenswerth, dafs er, der ein Reich, der Gold, köstliche Pracht, eine Menge von Dienern und Trabanten und sogar eine Flotte besafs, der einen berühmten Namen

men erworben hatte und einer allgemeinen Bewunderung genofs, dennoch diefs alles sich nicht zum Ruhm rechnete, sondern den Ausspruch that: der Ruhm des Herrn ist, seine Werke zu verbergen, der Ruhm des Königs, sie zu erforschen.

Ferner erwäge man einmal, wie sehr die menschliche Lebensweise in irgend einem höchst cultivirten Theil von Europa und in irgend einer höchst wilden und barbarischen Gegend von Amerika, verschieden sei: man wird den Abstand so grofs finden, dafs man mit Recht sagen kann, *ein Mensch ist gegen den andern ein Gott:* nicht nur wegen der Hülfe und Wohlthaten, die einer dem andern erweisen mag, sondern auch in Vergleich ihres verschiedenen Zustandes. Diese Verschiedenheit rührt aber weder vom Boden, noch vom Himmelsstrich, noch von der Organisation, sondern blofs von den Künsten her.

Auch bemerke man einmal die Wirksamkeit und den Einfluss der Erfindungen: nirgends zeigte sie sich deutlicher, als bei dreien Entdeckungen, die den Alten gänzlich unbekannt waren, deren Ursprung aber, so neu er auch ist, dennoch in einem ruhmlosen Dunkel begraben liegt: ich meine die *Buchdruckerkunst*, das *Schiefspulver* und den *Compafs:* durch sie ist die ganze Weltlage gänzlich verwandelt, sie haben den Wissenschaften, der Kriegskunst und der Schifffahrt eine ganz neue Gestalt gegeben, und daraus ist eine so zahllose Menge von Veränderungen in andern Dingen erfolgt, dafs man keiner Monarchie, keiner Religion und keinem Gestirn in der Astrologie eine gröfsere Einwirkung und Gewalt

über die menschlichen Angelegenheiten zuschreiben kann, als diesen mechanischen Entdeckungen.

Aufserdem scheint es noch hierher zu gehören, dafs ich drei verschiedenartige Stufen der menschlichen Ehrbegierde anführe. Vermöge der ersten sucht jemand nur seine eigne Macht in seinem Vaterlande zu vermehren, und dieſs ist eine gemeine und niedrige Art von Ehrbegierde. Vermöge der zweiten bemüht man sich, das Ansehn und die Gewalt seines Vaterlandes unter dem Menschengeschlecht zu erweitern, und unstreitig ist diese schätzbarer, wenn gleich nicht weniger leidenschaftlich als jene. Derjenige endlich, welcher die Macht und Herrschaft des menschlichen Geschlechts über das ganze All der Natur zu gründen und zu erweitern bemüht ist, besitzt ohne Zweifel eine Ehrbegierde, die, wenn sie ja noch so genannt werden darf, wenigstens weit aufgeklärter und erhabener, als die beiden übrigen, ist. Die Gewalt des Menschen über die Körperwelt beruht aber gänzlich auf Künsten und Wissenschaften; denn man beherrscht die Natur nur dadurch, dafs man sich ihr unterwirft.

Wenn übrigens die heilsamen Folgen irgend einer einzelnen Entdeckung schon so stark auf die Gemüther gewirkt haben, dafs man denjenigen, der sich unser ganzes Geschlecht durch solch eine Wohlthat zu verbinden wufste, über die Menschheit erhob: um wie viel höher wird man es nicht schätzen müssen, wenn jemand etwas erfindet, wodurch alle übrigen Entdeckungen erleichtert und beschleunigt werden! Wie wir aber (um nichts von der Wahrheit zu verschweigen) dem Lichte grofsen Dank dafür

wissen, dafs wir dabei die Wege zu unterscheiden, unsere Arbeiten zu verrichten, zu lesen, und einander zu erkennen vermögen, und nichts desto weniger den Anblick des Lichtes selbst für schöner und herrlicher halten, als seinen mannigfaltigen Nutzen; so ist auch die Erkenntnifs der Dinge in ihrer wahren Gestalt ohne Aberglauben und Betrug, ohne Irrthum und Verwirrung, an sich selbst ungleich mehr werth, als aller Nutzen der Erfindungen.

Daran endlich braucht man gar keinen Anstofs zu nehmen, wenn jemand einwenden wollte, dafs Wissenschaften und Künste in Bofsheit, Üppigkeit und dergleichen ausarten. Denn das gilt von allen Erdengütern, vom Genie, von der Tapferkeit, von Leibeskräften, von der Schönheit, von Reichthümern, von dem Lichte selbst und von allem ohne Ausnahme. Das menschliche Geschlecht erwerbe sich nur die Herrschaft über die Natur, wozu es von der Gottheit bestimmt ist: zu dem rechten Gebrauch dieser Macht wird eine gesunde Vernunft und eine lautere Religion leiten.

130. Doch es ist Zeit, nun die *Auslegungskunst* der Natur selbst vorzutragen, welcher ich indessen keine unbedingte Nothwendigkeit, als ob ohne sie gar nichts geschehen könnte, oder durchgängige Vollkommenheit beilege, ob ich gleich meine Lehren für sehr nützlich und wahr halte. Ich bin der Meinung, dafs die blofse ursprüngliche Kraft des Geistes, ohne alle fremde Anweisung auf meine *Auslegungskunst* hätte gerathen können: wenn man sich nur im Besitz einer richtigen Beschreibung der Natur und Versuche befände, und fleifsig davon Gebrauch

machte; und wenn die Menschen zweierlei über sich vermöchten, theils die herkömmlichen Begriffe abzulegen, theils der höchsten oder doch sehr allgemeinen Grundsätze sich einstweilen zu enthalten. Denn die *Auslegung* ist, so bald die entgegenstehenden Hindernisse weggeräumt sind, das eigentliche natürliche Geschäft des Verstandes. Meine Vorschriften dienen indessen dazu, alles besser zu übersehn und vester zu gründen; ob ich gleich keines Weges behaupte, dafs nichts mehr hinzuzuthun sei. Im Gegentheil mufs ich, der ich die Vollkommenheit des Geistes nicht so wohl nach seinem eignen Vermögen, als vielmehr nach seiner Verbindung mit den Dingen schätze, allerdings behaupten, dafs mit dem Schatze der Erfindungen auch die Erfindungskunst zunehmen könne.

KURZER ÜBERBLICK

PHILOSOPHISCHER SYSTEME,

UND

MATHEMATISCHER ERFINDUNGEN

BIS AUF

BACO VON VERULAM.

KURZE DARSTELLUNG

PHILOSOPHISCHER SYSTEME.

Di, quibus imperium est animarum, umbraeque silentes,
Et chaos, et Phlegethon, loca nocte tacentia late
Sit mihi fas audita loqui, sit numine vestro
Pandere res alta terra et caligine mersas.

Virg. Aen. L. VI. 263 — 267.

I. Thales.

I. a.) Thales als ein Atheist.

Seine *Methode* bestand darin: die Erklärung der Wirkungen oder Naturerscheinungen *nach Naturgesetzen* aus einer materiellen Ursache in den Erscheinungen selbst aufzusuchen. Sein *Gegenstand* war: Die *allgemeine* Ursache aller Wirkungen aufzufinden.

Der Grundsatz seiner, so wie aller Philosophie der Natur überhaupt ist: *aus nichts wird nichts*. d. h. Alles was entstehet, setzt eine Materie voraus, woraus es entsteht. Diese Materie ist bei ihm nicht ein verworrenes Chaos, worin alle Naturprodukte ihrer jetzigen Beschaffenheit nach, ob zwar in verworrenem Zustande, schon enthalten waren, weil daraus blos *die letzte Bildung* der Dinge aus ihren im Chaos schon enthaltenen Bestandtheilen, nicht aber die *Entstehung* dieser Bestandtheile selbst, erklärbar ist. Auch nicht eine ganz unbestimmte *materia prima*, die nichts mehr als eine blose Abstraction, ein *ens rationis* ist, und folglich zur Realerklärung von der Entstehung aller Dinge nicht gebraucht werden kann. Er behauptete das *Wasser* sei der Stoff aller Dinge. Der Gegenstand seiner Untersuchung

war also nicht die Ursache *besonderer Dinge*, sondern *aller Dinge* überhaupt. Er erdichtete diese Ursache nicht (so wie die fabelhafte Philosophie) nach Analogie mit den bekannten besondern Ursachen, sondern dachte sich einen wirklichen Gegenstand (das Wasser) als Erklärungsgrund von der Entstehungsart aller Dinge. Er wählte zu diesem Behuf das Wasser, weil es das feinste, in Ansehung von Figur, Farbe, Geschmack und Geruch unbestimmteste körperliche Wesen ist, woraus, durch verschiedene Arten der Consolidirung die Entstehungsart aller Körper sich begreiflich machen läßt. Die Luft konnte dazu nicht gebraucht werden, indem die Luft, so wie das Feuer, nicht als eine Substanz (etwas dauerndes in der Zeit) sondern bloß als etwas, dessen Entstehung von zufälligen Ursachen abhängt (wie die Winde und das aus Kieselstein herausgebrachte Feuer) wahrgenommen wird. Und wenn es erlaubt ist, die Alten mit den Kindern zu vergleichen (da sie in der That in Ansehung der noch nicht gehörig entwickelten Erkenntnißkräfte diesen ähnlich sind) so ist noch ein Grund da, warum er nicht die Luft als die erste materielle Ursache annahm, weil — er von der Luft nichts wußte. Man bedenke, wie viel Zeit es erfordert, bis ein Kind zu der Erkenntniß von der Existenz der Luft, und ihrer Eigenschaften gelangt! Vom Winde weiß es zwar; nicht aber von der Luft, die es mit den Sinnen nicht wahrnehmen kann. Es stellt sich den Wind nicht als die *bewegte Luft* vor, sondern die Luft ist ihm der mit Körpern unausgefüllte Weltraum, worin zuweilen, ein unsichtbarer Gegenstand umherwandelt. —

Götter und Geister (dachte er sich nach Analogie mit dem menschlichen Geiste) als *Vorstellungs- und Bewegungskräfte*. In der ersten Qualität haben sie gar keine Wirkung auf die Dinge aufser sich, sondern stehen blofs in Beziehung von Subject und Object mit denselben. In der zweiten Qualität können sie auch keine Substanz aufser sich, sondern blofs Accidenzen in derselben hervorbringen.

Aufserdem ist bei ihm Gott, das höchste Wesen, nach dem Zeugnifs einiger Schriftsteller, die mit der Materie verknüpfte, wirkende (nicht hervorbringende), Formelle, und Endursache d. h. die *Weltseele*. Dieser Weltseele legte er, nach Analogie der menschlichen Seele, verschiedene Kräfte, nach Verschiedenheit ihrer körperlichen Gegenstände, und ihrer Wirkungsarten, bei Diese sind die aus der Gottheit ausfliefsende Geister und Dämonen, welche die ganze Welt erfüllen. Nach dem Aristoteles hingegen (der, im Vorbeigehen gesagt, nicht nur ein älterer, sondern auch ein gründlicherer philosophischer Schriftsteller und Kenner alter Systeme ist, als jene) wufsten die alten Weisen bis auf Anaxagoras, von Gott, als der höchsten wirkenden formellen und finalen Ursache aller Dinge, nichts. Sie suchten blofs die materielle Ursache auf.

Das Mangelhafte in dieser Methode ist, dafs Thales nicht angezeigt hat, auf welche Art das Wasser die erste Ursache ist? ob aus Nothwendigkeit ihrer Natur, oder auf eine zufällige Art; und welche Veränderungen mit dem Wasser vorgehen müssen, um dieses oder jenes Ding daraus hervorzubringen?

In der Folge wird sich zeigen, um wie viel die neuere Philosophie hierin weiter gekommen ist.

I. a.) Thales als ein rechtgläubiger Optimist.

Gott ist ihm das nothwendige, allervollkommenste Wesen, eine unendliche Vorstellungskraft, die auf die Materie wirkende, formelle, und Endursache. So weit als Metaphysiker! Als Physiker, nahm er an, das Wasser sei die erste materielle Ursache, die durch verschiedene Modificazionen alle Dinge hervorbringt. Die Welt ist, also als die Wirkung der höchsten Macht und Erkenntnifs die vollkommenste, die aus der Materie hätte hervorgebracht werden können, und Gott, als einer unendlichen Vorstellungskraft, bis auf ihre kleinsten und verborgensten Theile, im Bewufstseyn gegenwärtig. *)

---

*) Diogenes Laërtius führt drei Hauptlehren dieses Philosophen an: 1) Gott ist älter als alle Dinge; denn er ist unerschaffen (also ein nothwendiges Wesen) 2) die Welt ist die beste (unter allen möglichen) denn sie ist das Werk Gottes (des allervollkommensten Wesens) 3) Gott ist nichts verborgen, nicht einmal die menschlichen Gedanken (also *ist* oder *besitzt* Gott eine unendliche Vorstellungskraft.)

Valerius Maximus bezeugt eben dasselbe (L. VII. C. II.) »*Mirifice*,« sagt er, »*etiam Thales. Nam interrogatus, an facta hominum deos fallerent; nec cogitata inquit, ut non solum manus sed etiam menies puras habere vellemus cum secretis cogitationibus nostris numen adesse credidissemus.*

i. c.) Thales als Politiker, oder als kritischer Philosoph.

Seiner Metaphysik liegt das *Wohl der menschlichen Gesellschaft* zum Grunde. Er ist nicht durch eignes Nachdenken auf die Existenz der Götter gerathen, sondern nahm sie blofs aus dem gemeinen Volksglauben an. Er suchte aber diesen Glauben so zu bestimmen, dafs dadurch sein politischer Zweck erreicht würde.

In der gemeinen (griechischen) Volksreligion waren die Götter dem Menschen ähnliche Wesen, nur mit höherer Macht begabt. Sie konnten nur alsdann ein Motif zu moralischen Handlungen abgeben, wenn sie als bei den Handlungen gegenwärtig, oder als sonst mit denselben bekannt, vorgestellt wurden; anders aber nicht. Diesen Mangel zu ersetzen, lehrte Thales: die Götter sind nicht nur bei den menschlichen Handlungen, sondern selbst bei ihren Gedanken auf eine unsichtbare Art beständig gegenwärtig. So kann auch Thales die Vorstellung von Gott, und was damit verknüpft ist, blofs als eine Idee zum regulativen Gebrauche vestgesetzt haben; wobei ich mich aber nicht aufhalten will. *)

---

*) Cicero (*de legibus L. II.*) sagt: *Melius Graeci atque nostri, qui ut auggreat pietatem in deos, easdem illos urbes, quas nos, incolere voluerunt. Affert enim haec opinio religionem utilem civitatibus. Sic quidem et illud bene dictum est a Pythagora doctissimo viro, tum maxime pietatem et religionem versari in animis, cum rebus divinis operam daremus; et quod Thales, qui sapientissimus inter septem fuit, homines existimare opor-*

II. Anaximander

Ein Schüler des Thales.

Methode. Er nahm nicht, wie dieser, das Wasser, welches selbst ein bestimmter Körper ist, zum Princip aller körperlichen Wesen, an; sondern trieb, wie billig, die Abstraction noch weiter, und dachte sich eine unbestimmte Urmaterie, ἄπειρόν τινα φύσιν, ein Mittelding zwischen Wasser und Luft, als Erklärungsgrund von der Entstehungsart aller körperlichen Wesen.

Dieses Grundwesen ist ihm (um daraus alle Dinge entstehen zu lassen) unendlich, (unbegränzt) worin (wie Einige *) wollen) die besondern Bestandtheile aller Körper schon auf eine versteckte Art enthalten; oder worin sie (wie es Andere mit gröfserer Scheinbarkeit behaupten, **) in einem von dem jetzigen verschiedenen Zustande unter einander vermischt waren, so dafs sie blofs durch gewisse Veränderungen dieses Grundwesens ihre eigentliche Bildung erhalten haben, und aus ihnen durch ewige Bewegung und Verwandlung theils stets vorhandene theils vergehende Welten entspringen.

Da Thales blofs den Stoff, *woraus*, nicht aber die Art, *wodurch* alles entsteht, angegeben hat, so ging hierin sein Schüler weiter, und behauptete, dafs al-

---

tere, omnia quae cernerentur, deorum esse plena; fore enim omnes cautiores, veluti qui in fanis essent maxime religiosis

*) Aristot. *Phys. I.* 4. *Simplic. in Phys. Arist.*

**) Aristot. *de Coelo. III.* 5.

les aus dem von ihm angegebenen Stoffe durch *Bewegung* entstehe. Die Bewegung mufs also, wie die Materie selbst, ewig seyn. *) Er liefs aber gleichfalls unbestimmt, ob die besondere zweckmäfsige, zur Hervorbringung dieses oder jenes Dinges erforderliche Bewegung durch die Natur des Stoffes selbst, oder durch eine äufsere Ursache, oder gar auf eine zufällige Art, bestimmt werde? Alle besondere Dinge sind nach ihm veränderlich, entstehen und vergehen. Das Weltganze aber ist unveränderlich, und von aller Ewigkeit her sind aus diesem Stoff durch Bewegung Dinge hervorgebracht worden. **)

Die Behauptung des Anaximander, dafs der Mensch anfangs aus andern Thieren erzeugt worden ist, weil, wie er sagt, die übrigen Thiere, ihre Nahrung bald nach ihrer Geburt von selbst finden, der Mensch hingegen lange des Säugens bedarf, und folglich sich gleich anfangs nicht habe ernähren können, ***) ist bei allem Scheine der Ungereimtheit dennoch einer vernünftigen Erklärungsart fähig. Er wollte damit nicht sagen, dafs der Mensch von Bären oder Wölfen erzeugt worden ist, sondern blofs dafs er sich anfangs *in einem thierischen Zustande* habe befinden, und seine Nahrung, nach thierischer Art, selbst aufsuchen müssen, bevor die, durch spätere

*) Plut. *ap. Euseb. de Praep. Ecc. I.* 8. *Origen. philos. c.* 6. *Simp. in phys. Arist. I. Galen. de nat. hom. I. p.* 5.

**) Laërt *II.* 1.

***) Euseb. *de praep. Ev. I.* 8.

Cultur verursachte, Schwäche und Hülflosigkeit ihm das lange Säugen unentbehrlich machten.

III. Anaximenes

Schüler des Vorigen.

Methode. Diesem ist die erste Urmaterie nicht *Wasser*, wie dem Thales. Auch nicht ein unbestimmtes *ἄπειρον* wie dem Anaximander; sondern Luft, oder (meinetwegen) ein feiner *Aether*, welcher in einer beständigen Bewegung sei, aus welchem alles entstehe, und in welchen alles zurückkehre. *) Dadurch vermied er den Fehler des Thales, der einen wirklichen bestimmten Körper (das Wasser) zum Princip aller Körper machte: wie auch den Fehler des Anaximander, bei dem ein bloſses *Abstractum* dieses Princip ist. Sein eigner Fehler aber ist, daſs er, eben so wenig als jene, die Entstehungsart aller Dinge aus seinem Princip erklärt.

IV. Anaxagoras

Methode. Er dachte sich die wirkende, formelle, und Endursache, in einem geistigen, auf die Materie wirkenden, aber von derselben getrennten Subject vereinigt, so wie unsere besten neuesten Philosophen, **) und hielt die Materie für an sich nothwendig und folglich, ewig. Er konnte aber dieses Subject (Gott) nicht als den nächsten Erklärungsgrund von

*) Aristot. *Metaph. I.* 3. Cic. *Ac. qu. IV.* 37.

**) Laërt. *II.* 6. Plut. *I.* 3. Aëtius. *Met. I.* 3.

von der Entstehungsart körperlicher Dinge, gebrauchen (der Vorwurf, den Socrates seiner Philosophie gemacht haben soll, ist also ungegründet) und mufste deſswegen zu manchen Hypothesen seine Zuflucht nehmen.

Die ὁμοιομέρειαι sind gleichartige Atomen, als Bestandtheile der ersten Materie, deren es so viel Arten, als Arten der Körper gibt. Diese Vorstellungsart ist sehr natürlich, weil sonst die regelmäsige Entstehungsart der gleichartigen Körper nicht begreiflich gemacht werden kann.

Die Gesetze der *Attraction* sind allen Körpern nach Verhältnifs ihrer Massen und Entfernungen gemein; so auch die der *Cohasion*, nach Verhältnifs der Berührungspunkte. Woher kommt es also, dafs beständig auf neue regelmäsige Art, gleichartige Körper (z. B. Fleisch, Knochen, u. d. gl.) gebildet werden? die Gleichartigkeit der sich einander anziehenden oder mit einander zusammenhängenden Theile kömmt in den Gesetzen der Attraction und Cohäsion nicht als Bedingung vor. Es könnten sich also nach diesen Gesetzen so gut ungleichartige als gleichartige Theile verbinden. Diese gleichartigen Theile müssen also in der ersten Materie schon anzutreffen seyn, und nach Gesetzen auf einander wirken, die mit den übrigen Naturgesetzen im Verhältnifs stehen, wodurch z. B. bestimmt werden kann, in welcher Entfernung ein gleichartiger Körper seyn mufs, um die Wirkung eines ungleichartigen auf einen dritten Körper zu verhindern.

V. Pythagoras.

V. A.) Pythagoras als vernünftiger Denker.

Er konnte leicht bemerken, dafs alle bisher übliche Arten zu philosophiren d. h. die Forderungen der Vernunft zu befriedigen, untauglich sind, indem sie eine gänzliche Verkennung der Natur der Vernunft, und folglich auch der Philosophie (als einer Wissenschaft, alle Gegenstände unserer Erkenntnifs vernunftmäfsig zu behandeln) verrathen. Er konnte bemerken, dafs die Vorstellung von einer ersten Ursache nicht von *constitutivem* (einen Gegenstand bestimmendem) sondern blofs als eine Vernunftidee von *regulativem* Gebrauche (zur vollständigen systematischen Einheit in unserer Erkenntnifs) ist. Alle sich einander widersprechende dogmatische Vorstellungsarten von der ersten Ursache sind also gleich falsch, weil sie alle aufser dem Gebieth der Philosophie liegen. Es bleibt folglich nichts mehr übrig, als unsere Erkenntnifs von den Gegenständen so wohl, als von den Gesetzen der Natur (nach einer richtigen Induction, und beständigern Näherung zu der Vernunftidee) durch Erfahrung zu erweitern, ihre Gröfsenverhältnisse durch die Mathematik zu bestimmen und in all unserer Erkenntnifs nach der höchsten Vernunfteinheit zu streben. Die Philosophie *erweitert* also unsere Erkenntnifs mit keinem Gegenstande, sondern sie macht diese, und folglich auch unser Erkenntnifsvermögen blofs *vollkommener*. Da aber die Menschen, durch einen unvermeidlichen Schein geneigt sind, die Vernunft für *constitutiv* zu

halten und durch sie ihre Erkenntnifs erweitern zu wollen, (worauf nicht nur alle positive Religionen, sondern selbst alle wissenschaftliche Theologieen gegründet sind); und da nicht blofs die Volksreligion sondern selbst die Philosophie (nach dem bisher allgemein angenommenen Begriff derselben) der gesetzmäfsigen Denkungsart entgegen arbeiten: so mufste Pythagoras daraus ein Geheimnifs machen und diese Lehre exoterisch, anders als esoterisch, vortragen. Sein Geheimnifs bestand also blofs darin, dafs *die Philosophie nichts hat* (an positiver Erkenntnifs von den Dingen aufserhalb der Gränze der Erfahrung) *das des Vortrages werth ist.*

Hieraus läfst sich die Hochschätzung des Pythagoras für die Mathematik erklären, weil diese die einzige Wissenschaft ist, die unsere Erkenntnifs mit Gegenständen *a priori* bereichern kann, und aufserdem ein vortreffliches Mittel abgibt, die Vernunfteinheit in Erklärung der Naturerscheinungen immer vollständiger zu machen.

Die *Musik der Sphären* ist entweder wirkliche Musik, die von uns wegen der langen Gewohnheit daran, oder wegen zu grofser Höhe und Tiefe der Töne, nicht vernommen wird; oder auch die in den neuern Zeiten durch *Kepler* und *Newton* völlig bestimmte Harmonie im Verhältnisse der himmlischen Körper zu einander, in Ansehung ihrer Masse, Entfernungen, und der Geschwindigkeit ihrer Bewegungen.

Seiner practischen Philosophie liegt die Idee der höchsten Vollkommenheit, mit der Idee der Freiheit verknüpft, als Princip zum Grunde. Auf jener beruhen die Tugenden gegen sich selbst, auf dieser

aber die Tugenden gegen Andere. Die Absicht der erstern ist, die Seele von der Herrschaft der Sinnlichkeit zu befreien, und sie, dadurch ihrer Quelle, dem göttlichen Wesen (der höchsten Vollkommenheit) näher zu bringen. Die Absicht der zweiten geht noch weiter, nämlich den Willen nicht nur von allen Motiven der Sinnlichkeit, sondern von allen äussern, nicht in der Vernunftform des freien Willens selbst gegründeten, Motiven überhaupt zu reinigen.

Zu der Verehrung der Götter rechnete er auch die sorgfältige Beobachtung aller Vorbedeutungen, weil es Winke sind, die uns von den Göttern gegeben würden. *)

Auf eine vernünftige Art ausgelegt, heifst dies so viel als das Bestreben, einen unverdorbenen Instinkt (oder Gewissen) d. h. ein zwar *dunkles* aber dennoch *richtiges practisches* Beurtheilungs-Vermögen zu erhalten, und sich in besondern Fällen darnach zu richten.

Der Ursprung des Übels ist nach dem Pythagoras in der grofsen Einschränkung der Materie, als der letzten Stufe der *Emanation*, zu suchen.

Die Seele ist ihm ein Ausfluls aus dem göttlichen Wesen, indem ihre Entstehungs- und Wirkungsart sich durch Materie und Bewegung nicht erklären läist. Die bemerkte Ähnlichkeit zwischen den Charakteren von Menschen die zu verschiedenen Zeiten gelebt haben, brachte ihn auf die Vorstellung der *Seelenwanderung*, welches, auf eine vernünftige Art

*) Cic. de divinat. I. 44. Laert. VIII, 32.

ausgelegt, nichts anders sagen will, als diese bemerkte Aehnlichkeit selbst. —

V. a.) Pythagoras als transcendenter Denker.

) Das Studium der Mathematik, einer Wissenschaft, die von den Alten, nicht ohne Grund, vorzugsweise, Wissenschaft (μαθημα) genannt wurde; die Deutlichkeit und Bestimmtheit ihrer Begriffe, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ihrer Grundsätze, und die Strenge ihrer Beweise, konnte den Pythagoras auf die Gedanken gebracht haben, die mathematische Methode auch in der Philosophie zu gebrauchen, und dieser dadurch eben die Evidenz und Allgemeingültigkeit zu verschaffen. Er bedachte aber nicht, dass Mathematik und Philosophie *toto genere* verschieden sind, und sich daher nicht auf einerlei Art behandeln lassen. Den Begriffen der Mathematik liegen Anschauungen *a priori* (Raum und Zeit) zum Grunde, die der Verstand auf alle mögliche Arten bestimmt, denkt, und dadurch zu reellen Objecten *a priori* macht. Den Begriffen der Philosophie hingegen, als der Wissenschaft der Formen des Denkens eines Objects überhaupt, liegen keine Anschauungen *a priori* zum Grunde, sondern sie erfordern zu ihrem Gebrauch Anschauungen *a posteriori*, die sie den Formen *a priori* subsumirt, und auf diese Weise zu reellen Objecten des Denkens macht. Sie setzt also: 1) eine Deduction der Rechtmässigkeit ihres Gebrauchs, in Ansehung der Gegenstände *a posteriori* voraus. 2) Eben diese De-

duction schränkt ihren Gebrauch blos auf *Gegenstände der Erfahrung* ein, und selbst diese kann sie nur durch transcendentelle, sich auf ein Object der Erfahrung überhaupt beziehende Prädicate bestimmen, nicht aber durch solche, die ihnen als *bestimmten* Objecten zukommen. Die logische Form der hypothetischen Sätze z. B. bezieht sich unmittelbar auf die Form der Anschauung, als die Bedingung ihrer Realität, und nur vermittelst dieser auf die Objecte selbst. Wenn etwas A als beständig vorhergehend, und etwas anderes B als beständig darauf folgend vorgestellt wird, so ist A Ursache von B; oder das Setzen von A macht das Setzen von B nothwendig. Übrigens bleibt A und B an sich, ausser diesem Verhältnis unbestimmt. Die Philosophie ist also nicht vermögend, an sich bestimmte Objecte, wo diese ihr nicht *a posteriori* gegeben sind, hervorzubringen.

Ihr Gebrauch ist also sehr eingeschränkt. Die Mathematik hingegen ist vermögend, Objecte nicht blos durch transcendentelle Formen, sondern auch eine *bestimmte Art* (Dreieck, Zirkel, u. d. g.) hervorzubringen, und ihre Verhältnisse zu einander zu bestimmen. Pythagoras konnte besonders durch die Eigenschaften der Zahlen veranlaßt worden seyn, zu glauben, der Verstand habe das Vermögen, nicht blos Verhältnisse zwischen gegebenen Objecten zu *denken*, sondern auch durch Denken der Verhältnisse die Objecte selbst zu *bestimmen*. Die Zahlen sind solche (auf eine *bestimmte Art* gedachte) Objecte, die blos *durch Verhältnisse* bestimmt sind (denn was ist eine bestimmte Zahl anders als ein

Verhältnifs zur Einheit?) warum dachte er, sollte es mit andern Begriffen auch nicht so gut angehen? und so entstand der seiner Philosophie zum Grunde liegende Satz: *Die Zahlen sind die Principien aller Dinge:* d. h. alle Objecte werden durch gedachte Verhältnisse bestimmt. Natürlicher Weise suchte er, diesem zufolge, die besondern Verhältnisse, wodurch besondere Objecte gedacht werden müssen, zu bestimmen, und warum sollten wir uns darüber wundern, da in den neuern Zeiten *Kepler*, der Urheber der unvergleichlich harmonischen physischen Astronomie, Kepler, der den Planeten ihre Bahnen und die unwandelbaren Verhältnisse ihrer Umlaufszeiten und ihrer Entfernungen vom Mittelpuncte ihrer Bewegung vorgeschrieben hatte, diese Verhältnisse (in seinem *Mysterium cosmographicum*) durch Analogieen der Zahlen und Figuren zu bestimmen sucht? und worauf gründet sich die Alchemie, die practische Kabbala u. s. w. anders, als auf die Voraussetzung, dafs man nach gedachten Verhältnissen die durch sie zu bestimmenden Dinge selbst hervorbringen und allerhand Veränderungen mit ihnen vornehmen kann?

Pythagoras konnte also erst ein transcendenter, die Gesetze des reellen Denkens überschreitender, Philosoph, und dann ein ordentlicher Schwärmer geworden seyn.

In Ansehung seines moralischen Charakters wäre Pythagoras alsdann, so wie die mehresten seines Schlages, ein *betrogener Betrieger*.

In diesem Fall konnte er auch seine Meinung von der Seelenwanderung, und von den Vorbedeu-

tungen auf subjective zufällige Associationen und seltsame Analogieen gegründet haben.

VI. Xenophanes.

VI. A.) Xenophanes als Spinozist.

Seine Methode besteht in Vereinigung aller vier Ursachen mit der Wirkung selbst (der Welt) in einem einzigen Subject, (Gott) das er für das einzige nicht nur selbstständige, sondern auch für sich bestehende Wesen hält, so dafs die Wirkung blofs dem Scheine nach von der Ursache verschieden ist. Hier sind seine Lehrsätze: *)

1) Kein Ding kann sein Daseyn aus nichts erhalten. 2) Was also ist, mufs jederzeit gewesen seyn, denn wenn entweder alles, oder nur etwas hervorgebracht wäre, so würde daraus die Ungereimtheit folgen, dafs etwas aus nichts entstehen könne. 3) Was ewig ist, ist unendlich, folglich hat es weder Anfang noch Ende. 4) Was unendlich ist, ist nur ein einziges, denn wenn ihrer mehrere wären, so würde eines das andere begränzen. 5) Was einzig ist, ist sich in allen Theilen gleich (einfach); denn wenn es sich in einem Theil ungleich wäre, so würde es nicht einzig, sondern mehrfach seyn. 6) Was einzig, ewig, unendlich, und sich durchaus gleich ist, mufs auch unbeweglich und unveränderlich seyn; denn wenn es seinen Ort verändern könnte, so wäre es nicht unendlich, sondern es gäbe aufser demselben

*) Brucker.

noch etwas (wodurch der Raum wohin es sich bewegen soll, bestimmt würde.) Wenn es aber ohne Veränderung des Ortes verändert würde, so müßte in demselben etwas zu existiren anfangen (eine Modification) was vorher nicht da gewesen ist, und was da gewesen ist, müßte aufhören zu seyn; folglich würde etwas aus nichts werden müssen. 7) Es gibt daher nur ein einziges, ewiges, unendliches, und unveränderliches Wesen, *aus* und *in* welchem alle Dinge sind. 8) Gott ist dieses einzige, unkörperliche, ewige Wesen, dessen Substanz kugelförmig ist. (Die Vorstellung eines unendlichen einfachen unkörperlichen Wesens, als kugelrund, ist zu ungereimt, als daß man sie einem solchen feinen Philosophen wie Xenophanes war, dem gemeinen Sinne nach, beilegen könnte: die Kugelgestalt kann daher nicht anders als wie das Bild der Einfachheit betrachtet werden, indem der Zirkel die einfachste Figur ist, oder als ein Bild der Vollkommenheit, oder der größten Summe der Realitäten die in einem Wesen möglich sind, indem die Zirkelfigur den größten Inhalt hat; oder endlich von der Unendlichkeit der Arten wie eine und eben dieselbe Eigenschaft eines Dinges vorgestellt werden kann, welches Spinoza durch die Eigenschaft der sich im Zirkel schneidenden Linien zu erläutern sucht.) Er hat nichts mit dem Menschen gemein, siehet alles, höret alles, (alles ist seiner Erkenntniß gegenwärtig,) und athmet doch nicht. Er ist zugleich alles, Verstand, Klugheit und Ewigkeit, (diese Eigenschaften drucken sein Wesen aus) 9) Folglich kann Gott mit dem Menschen weder dem Leibe noch dem Gemüthe nach verglichen wer-

den, weil er weder die Gestalt eines Menschen hat, noch den menschlichen Leidenschaften unterworfen ist. 10) Dieser Gott ist nun alles, denn er begreift alles in sich. Xenophanes behauptete auch, diesem zufolge, dafs es keine wahre Bewegung und Succession in der Natur gebe, welches so verstanden werden mufs, dafs Bewegung und Succession nicht die Natur der Dinge an sich, sondern blofs ihre Erscheinungen in uns betrift, oder dafs es keine *reelle*, sondern blofs *relative* Bewegung und Succession gebe, weil der Ort (folglich auch die Bewegung als Veränderung desselben) und die Zeit, einem Dinge blofs in Beziehung auf ein anderes Ding beigelegt werden kann.

VI. B.) Xenophanes als Leibnitzianer.

Xenophanes könnte unter seinem: *Alles ist eines*, blofs (um mich Leibnitzens Ausdruck zu bedienen) die *Harmonia praestabilita* verstanden haben. Er wollte, diesem zufolge, damit nicht behaupten: Alles ist, dem Daseyn nach, eine einzige *Substanz* (ein einziges für sich bestehendes Wesen;) sondern blofs: alle für sich bestehende Dinge haben ein und dasselbe Wesen, und sind nur in den Graden ihrer Einschränkung von einander verschieden, so wie z. B. allen rechtwinkeligen Dreiecken das Wesen eines rechtwinkeligen Dreieckes zukömmt, und dieselben nur der Gröfse nach von einander verschieden seyn können. Dieses Wesen ist nichts anders (indem wir von einem andern gar keine Vorstellung haben) als ein sich auf alles Mögliche bezie-

hendes Vorstellungsvermögen. Dieses Wesen an sich, d. h. abstrahirt von allen Schranken, ist Gott.

Der Grund der Einschränkung eines jeden eingeschränkten Wesens kann nicht in seinem Wesen enthalten seyn, (d. h. die Nichteinschränkung dieses allen Dingen gemeinschaftlichen Wesens enthält keinen Widerspruch) weil dieses auch ohne alle Schranken gedacht werden kann; sondern der Grund dieser Einschränkung liegt in der unendlichen Vorstellungskraft des uneingeschränkten Wesens, dessen unendlicher Verstand sich alles mögliche, folglich auch dieses eingeschränkte Wesen vorstellen muſs, und dessen Existenz entweder *a priori* aus seiner Möglichkeit oder *a posteriori* bewiesen werden kann.

Existiret ein uneingeschränktes Wesen, so müssen auch alle eingeschränkte Wesen (als seine mögliche Vorstellungen,) zwar von ihm *abhängig*, aber doch als von ihm *verschieden* (indem sie *von ihm* vorgestellt, aber als *von sich verschieden* vorgestellt werden) existiren. Die Art nun, wie die Existenz aller eingeschränkten von dem uneingeschränkten Wesen abhängt, kann durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch seine Weisheit und Güte gedacht werden. Dieſs sind bloſs verschiedene subjective Vorstellungsarten, die in verschiedenen Rücksichten zugleich gebraucht werden können. So kann z. B. die Entstehungsart eines Zirkels eben sowohl durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpuncte, als durch Vereinigung der Endpuncte aller auf einer Linie (den Durchmesser) nach einem gewissen Gesetze (daſs ein jeder die mittlere Proportionallinie zwischen den beiden dadurch abgeschnittenen Thei-

len des Durchmessers ist) gefällten Perpendikuln gedacht werden. Der Begriff des Zirkels bleibt in beiden Fällen eben derselbe, nur dafs in Ansehung des subjectiven Gebrauchs in gewisser Rücksicht die eine oder die andere dieser Realdefinitionen tauglicher ist. Demjenigen Wesen, dem Güte und Weisheit auf eine nothwendige Art beigelegt werden mufs, ist eine jede Handlung nach Gesetzen der Güte und Weisheit eben so nothwendig, als es nothwendig ist, dafs ein Dreieck drei Winkel haben soll.

Alle vorher angeführte Sätze des Xenophanes stimmen auch mit dieser Vorstellungsart aufs genaueste überein. Wie weit aber diese Vorstellungsart selbst mit der ihr vorhergehenden übereinstimmt, oder von derselben abweicht, überlassen wir andern zu beurtheilen.

VII. Parmenides.

VII. A.) Parmenides als Spinozist.

Nach Aristoteles: »Neben dem Wirklichen befindet sich das Nichtwirkliche nicht. Es existirt nichts denn lauter Wirkliches; also ist nothwendig alles Wirkliche eins.«

Beim Plutarch »das Nichtwirkliche existirt auf keine Weise; es läfst sich nicht *vorzeigen*, es kann nicht das Object eines Begriffs und Wortes abgeben; das Nichtwirkliche mag weder existiren noch benannt werden: wer es denkt oder benamt, denkt nichts, sagt nichts. Nichtwirkliches, ferner, läfst mit Wirklichem keine Verbindung zu, also auch keinen

Ausdurck durch Zahl, keine Definition, weil jede Zahl etwas bezeichnet. Das Nichtwirkliche also ist gar nichts, also aufser dem Wirklichen, dem Reellen, existirt nichts, und alles Wirkliche ist *nichts weiter denn wirklich*, das heifst Eins.«

Beim Simplizius hebt Parmenides so an: »Aus vielen Gründen mufs das Wirkliche oder Existirende für Anfangs- und Endlos, einzig, ganz, ruhend, und für etwas, das ohne Vergangenheit und Zukunft ist, erklärt werden. Es ist, was es ist. Entstanden kann es nicht seyn, wo sollte es angefangen haben zu wachsen? Beim Nichts? Aus nichts wird nichts. Und aus welcher Nothwendigkeit käme ihm früher oder später, zu einer mehr als zur andern Zeit, zu zu entstehen?

Parmenides behauptet ebenfalls, wie sein Lehrer Xenophanes: *alles ist eins*; nur in einer ganz andern Bedeutung und aus andern Gründen.

Jener verstehet darunter die Einerleiheit des Wesens, oder des Begriffs, d. h. desjenigen, *wodurch* Dinge erkannt und von einander unterschieden werden. Dieser hingegen verstehet darunter gerade umgekehrt die Einerleiheit desjenigen, *wodurch* die Dinge *nicht* erkannt und von einander unterschieden werden, sondern das bei allen vorausgesetzt werden mufs, nämlich die Einerleiheit der (idealischen oder reellen) *Existenz*. Nach Jenem existiret nichts als Gott, indem alle andere Wesen blofs verschiedene Arten der Einschränkung seines Wesens sind. Nach Diesem hingegen existirt nichts aufser (welches sehr sonderbar klingen mag) die Existenz selbst; d. h. dasjenige (es mag bestehen worin es will) was zum Be-

griffe eines Dinges hinzukommen mufs, wenn es aus einem blofs möglichen, ein wirkliches Ding werden soll. Die Existenz ist das Absolute an einem Dinge. Das Wesen oder der Begriff hingegen ist ein an dem Absoluten gedachtes Verhältnifs. Das absolute ist in allen Dingen einerlei; das gedachte Verhältnifs ist in einem jeden Dinge etwas eigenes. Ein Ding ist möglich, heifst nicht: sein Begriff kann auch ohne Existenz gedacht werden; sondern umgekehrt: die Existenz kann als etwas Absolutes auch ohne diesen Begriff gedacht werden. Dieses will aber nicht sagen, als könnte man die Existenz an sich, abstrahirt von allen Begriffen und Vorstellungen, als Arten zu existiren, auf eine bestimmte Art denken; sondern nur so viel: in einem jeden existirenden Dinge bemerken wir zweierlei, etwas, das zwar nicht an sich *aufser* der Verbindung mit einem Begriff, aber doch *in* dieser Verbindung als absolut, und etwas zweites, das selbst in der Verbindung als ein blofses Verhältnifs, nicht aber absolut gedacht wird. Auf diese Art lassen sich die angeführten Sätze des Parmenides recht gut erklären: »Neben dem Wirklichen befindet sich das Nichtwirkliche nicht.« d. h. neben der Existenz, welche das Wirkliche, Absolute, nicht erst durchs Denken Hervorgebrachte, in einem Dinge ist, befindet sich der Begriff, der nicht als etwas Gegebenes, als absolut, sondern als etwas blofs durch Denken Hervorgebrachtes, gedacht wird, nicht. Der Begriff gehört also nicht zum Absoluten in einem Dinge. »Also ist nothwendig alles Wirkliche eins,« weil die Dinge blofs durch ihre Begriffe, nicht aber

durch das Absolute, das jenen vorausgesetzt werden muſs, von einander unterschieden sind.

»Das nicht Wirkliche existirt auf keine Weise, es läſst sich *nicht* vorzeigen, etc. d. h. Ein *Begriff*, abstrahirt von dem ihm zum Grunde liegenden Absoluten, kann auf keine Weise dargestellt werden.«

»Nichtwirkliches, ferner, läſst mit dem Wirklichen keine Verbindung zu.«

Hier sucht Parmenides das allgemeine Vorurtheil zu benehmen, wodurch man sich ein existirendes Ding als aus zwei Theilen bestehend vorstellt; aus der allgemeinen unbestimmten Existenz, wodurch es überhaupt, und einem Begriff, wodurch es auf eine besondere Art existirt. Es verhält sich aber in der That nicht so. Nur die unbestimmte Existenz ist das, was in dem Dinge wirklich existirt, d. h. absolut gedacht wird. Der Begriff hingegen ist ein Product des denkenden Subjects, und existirt als ein solches, *in ihm*, nicht aber in dem Dinge *auſser* demselben.

VII. b.) Parmenides als plusquam Leibnitzianer.

»Existiren heiſst nichts anders, als ein Gegenstand des Bewuſstseyns, oder Modification eines Erkenntniſsvermögens seyn. Alles also, was existirt, weil es Modification oder Praedicat eines und desselben Subjects (des Erkenntniſsvermögens) ist, ist eins.« Neben dem Wirklichen befindet sich das Nichtwirkliche (im Erkenntniſsvermögen) nicht, (weil das Nichtwirkliche keine Modification des Erkenntniſsvermögens

seyn kann). Es existirt nichts als lauter Wirkliches. (Es existirt nichts im Erkenntnifsvermögen als Lauter an sich Wirkliches; denn was nicht ein Gegenstand des Erkenntnifsvermögens ist, *ist* auch nicht; also ist nothwendig alles Wirkliche Eins. »Das nicht Wirkliche existirt auf keine Weise (ist kein Gegenstand des Erkenntnifsvermögens) es läfst sich nicht vorzeigen (kann nicht zum Bewufstseyn gebracht werden) nicht das Object des Begriffs und Wortes abgeben.

»Also aufser dem Wirklichen, dem Reellen (was Gegenstand des Erkenntnifsvermögens ist) existirt, nichts, und alles Wirkliche ist nichts weiter als wirklich. (Aufser dem, was Gegenstand des Erkenntnifsvermögens ist, gibt es nichts, was wirklich genannt werden kann) das heifst: Alles ist, (weil es sich auf ein und dasselbe Subject bezieht) Eins. Auf diese Art lassen sich auch die andern Stellen aus dem Parmenides erklären.

Diese Erklärungsart erhält aber noch mehr Gewicht dadurch, dafs er, nachdem er von den Veränderungen in der physischen Welt gesprochen hat, mit klaren Worten sagt: »von allem diesem blofs »scheinbaren sei in der That nichts vorhanden. Es »entsteht und vergeht nichts; das alles ist blofser »Schein.« Am Ende seiner Theorie über das Eins setzt er ausdrücklich hinzu: »Hier höre ich auf, »gewifs und unumstöfslich zu lehren, und Wahres vorzutragen; vernimm jetzt menschliche Meinungen, und höre den trieglichen Schmuck meiner »Worte!« Er verwirft das Zeugnifs der Sinne gänzlich, und nennt alles darauf gebaute geradezu falsch.

Diesem

Diesem zu Folge theilen die Alten Parmenides System in zwei Haupttheile, deren erster das Wahre und Unumstöfsliche (*intelligible*) der letzte das blofs Scheinbare (*Sinnliche*) und menschlichen Vorurtheilen Angemessene, enthält. Dieser schliefst in sich die ganze Kosmogonie, nebst allem, was man von Materie, Elementen, Körpern, Welt, und deren Entstehung, und Vergehung, vorträgt. Woraus erhellet, dafs er zugleich erster Idealist war, indem alles in die Sinne fallende ihm für leeren Schein galt. Er mufste sogar sein eigenes (auf innerer Empfindung beruhendes) substanzielles Daseyn für Schein erkennen, und sich blofs als eine Modification des grofsen Ganzen, der Gottheit, betrachten. Er stimmt also hierin mit Leibnitz überein, dafs blofs das höhere Erkenntnifsvermögen (Verstand, Vernunft) ein Kriterium der Wahrheit abgibt, und dafs die sinnliche Erkenntnifs nichts anders als blofser Schein (verworrene Erkenntnifs) ist; dafs er ferner nur dasjenige für wirklich (reel) gehalten wissen will, was Gegenstand des Erkenntnifsvermögens ist. Er ist aber hierin noch weiter gegangen als dieser, dafs er alle Substanzialität endlicher Wesen (sogar seine eigene) läugnete. Ob es aber bei Leibnitzen selbst mit der Behauptung, dieser Substanzialität wirklicher Ernst ist (woran ich sehr zweifle) ist hier der Ort nicht auszumachen.

VIII. Leucipp, Demokrit, Epikur, Materialisten.

Die Methode hat mit dem *Methodo indivisibilium* in der Mathematik, dem äufsern Ansehen nach, einige Ähnlichkeit, indem man in beiden aus der Beschaffenheit der untheilbaren Bestandtheile eines Ganzen, die Beschaffenheit dieses Ganzen selbst zu bestimmen sucht; sie ist aber von jener dennoch himmelweit verschieden. Dort ist die Beschaffenheit der untheilbaren Theile *a priori* bestimmt, und daraus wird die Beschaffenheit des Ganzen gleichfalls *a priori* hergeleitet. Hier ist die Beschaffenheit der untheilbaren Theile so wenig *a priori* als *a posteriori* bestimmt, sondern sie wird blofs auf die Art *angenommen*, wie es zur Erklärung und Bestimmung des Ganzen erforderlich ist: und da dieses auf vielerlei Arten geschehen kann; so bleibt noch immer diese Annahme so wohl, als alles was daraus hergeleitet wird, ungewifs.

Materie und Bewegung liegt allem Existirenden zum Grunde. Die besondere Form eines jeden Dinges ist blofs eine zufällige Modification seiner Materie und Bewegung. Diese müssen daher so vorgestellt werden, als es zur Begreiflichmachung der Entstehungsart eines jeden Dinges nothwendig ist. Die Materie bestehet aus Atomen, d. h. aus, durch keine Kraft theilbaren, Theilchen, die in Ansehung ihrer Gröfse und Figur von einander verschieden sind, und die sich im leeren Raume bewegen, zufällig an einander stofsen, und auf diese Art Körper bilden. Selbst die Seele und die Götter entstehen auf diese

Art. Es gibt also keine Endursache. Die wirkende und formelle Ursache aber ist das blinde Ungefähr.

IX. Sophisten.

Zeno erfand die *Dialektik*, welche, wie ich dafür halte, die Kunst ist, aus gleich annehmbaren, entgegengesetzten Principien, entgegengesetzte Resultate, den Gesetzen des formellen Denkens gemäfs, herauszubringen, und den Gegner, nicht durch Entdeckung einer Unrichtigkeit in der Form (so wie durch die Logik geschieht) zu widerlegen; sondern durch Annehmung eines andern Princips *abzuweisen*.

Die Sophisten bedienten sich daher dieser Kunst, je nachdem es ihre Absicht erforderte; durch die Dialektik überzeugt, dafs die Logik in Ansehung der reellen Principien (wo diese nicht *a priori*, so wie in der Mathematik; oder *a posteriori*, wie in der Naturwissenschaft, gegeben sind) nichts bestimmen kann, nehmen sie immer solche Principien an, die zur Herausbringung gewisser Resultate tauglich sind. Sie konnten also blofs dadurch widerlegt werden, dafs man zeigte, wenn auch ihre Principien zugegeben würden, wären dennoch die Resultate wegen einer Unrichtigkeit in der Form, falsch. Diese Unrichtigkeit kann entweder objectiv (wenn man zeigt, dafs das Object auf diese Art unmöglich ist) oder subjectiv, und dennoch allgemein gültig seyn: wenn man zeigt, dafs die Form der Vernunft, (die vollständige systematische Einheit) andere Principien erfordert.

X. Socrates.

Socrates bedient sich bei seinen Widerlegungen der Sophisten, nach Erfordernifs der Umstände dieser beiderlei Arten. Er ging entweder von ihren Voraussetzungen aus, und führte sie unvermerkt durch eine Kette von Schlüssen *ad absurdum*; oder er zeigte, dafs wenn man diese Principien annimmt, es dem zu behandelnden Gegenstande an aller Verstand- und Vernunfteinheit mangeln würde. Seine eigene Methode aber war diese: Er machte die *Bestimmung des Menschen* zum einzigen Gegenstande seiner Untersuchungen. Nachdem er nun gefunden hatte, dafs die Bestimmung des Menschen nichts anders als seine *moralische Vollkommenheit* seyn kann, nahm er gewisse Ideen an, die hiebei als Leitfaden dienen können (ein höchst vollkommenes Wesen, Unsterblichkeit der Seele u. s. w.) als wären sie Begriffe reeller Objecte.

Sein *Genius* ist, wie ich dafür halte, nichts anders, als das *moralische Gefuhl* (das dunkle Beurtheilungsvermögen) oder *Gewissen*, das durch lange Ubung in der Tugend seinen Charakter so fixirt hatte, dafs er sich in zweifelhaften Fällen darauf verlassen konnte. Seine lebhafte Einbildungskraft kann ihm sogar diesen Genius bei dergleichen Gelegenheiten sinnlich gegenwärtig gemacht haben. Er fand zwar den Richter seiner Handlungen in sich selbst (sein moralisches Gefühl) um aber seiner Wirkung mehr Nachdruck zu geben, stellte er sich, durch Hülfe seiner Einbildungskraft, denselben aufser sich vor, und die lange Gewohnheit machte vielleicht zuletzt,

dafs er ihn wirklich aufser sich glaubte. Dieses kann zur Aufklärung über die Natur der Ideen dienen.

XI. Plato.

(Sein Begriff von Philosophie.) Die Weisheit ist die Wissenschaft der *Dinge an sich*, wie sie durch den Verstand *begriffen* (nicht aber wie sie durch die Sinne angeschaut) werden. Die sinnlichen Anschauungen sind ihm nichts anders, als verworrene Vorstellungen von den intellectuellen Verhältnissen der Dinge an sich. Die Dialektik ist die Kunst oder Wissenschaft, durch Analysis oder Auflösung dieser verworrenen Vorstellungen zur deutlichen Erkenntnifs der Dinge an sich, und ihrer Verhältnisse, zu gelangen. *Gott* ist ihm das allervollkommenste Wesen, dessen unendliches Vermögen sich auf alles mögliche erstrecket, und dessen unendliche Weisheit und Güte das Beste unter allen gleich möglichen wählt. Die Materie ist ihm, gleich Gott, ewig. Sie ist nie ohne Form (wirkende Kraft); Gott aber gibt ihr die beste, den Zwecken seiner Weisheit und Güte angemessenste Form. Alles Übel ist nichts anders, als der von der Materie herrührende Mangel der höchsten Zweckmäfsigkeit. Die wirkliche Welt ist von Gott nach einem Urbild oder Ideal der besten Welt hervorgebracht worden; und da die Welt ein verbundenes Ganze ist, so mufste auch jedes Ding in derselben nach einer Idee, diesem grofsen Ideale gemäfs, hervorgebracht werden. Dieses Ideal wird als eine Substanz betrachtet, weil das Beste unter allen

möglichen nicht anders als wie das Beste gedacht werden kann, und in so fern vom denkenden Subject unabhängig ist: die Theile hingegen, woraus es bestehet, haben blofs eine hypothetische Nothwendigkeit. *)

Die Anschauung an sich hat keine *intellectuelle* Realität. Sie ist ein Object des Anschauungsvermögens, nicht aber des Verstandes oder Denkvermögens. Die Form und die Materie gehen also hier im Objecte nicht einander voraus. Der Verstand ist folglich nicht vermögend *alles zu denken* (so dafs dadurch ein Object hervorgebracht werde) sondern nur *dasjenige* wozu eine Anschauung *a priori gegeben* ist, d. h. was construirt werden kann. Er kann dem Begriff eines körperlichen regulairen Zehnecks keine Realität geben, d. h. ein Object demselben gemäfs hervorbringen: die Materie (die Anschauung) widerstrebt ihm hierin. Es kann aber selbst unter den möglichen Constructionen die eine vollkommener als die andere seyn (in Ansehung der *Präcision*,

---

*) Die Mathematik, die Plato sehr hoch schätzte, konnte ihn auf diese Gedanken gebracht haben. Die Objecte der Mathematik bestehen aus Form (Verstandsbegriff) und Materie (Anschauung *a priori*) Der Verstand bringt die Objecte der Mathematik durch eine Construction *a priori* d. h. durch Verknüpfung seiner Form mit einer Anschauung *a priori* (dem reinen Raume) hervor. Beide sind zur Hervorbringung eines mathematischen Objects nothwendig. Die Form allein (der diskursive Begriff z. B. eines körperlichen regulären Zehnecks) ohne Construction, hat keine *objective* Realität.

dafs nichts überflüssiges in ihr vorkomm!; der *Reinheit*, dafs nichts Empyrisches z. B. Bewegung u. d. g. darin vorausgesetzt wird; des *Vielumfassens* u. d. g.) Je vollkommener ein Verstand ist, um desto vollkommener werden auch seine Vorstellungen unter allen gleich möglichen seyn. Ein unendlicher Verstand erreicht hierin das *maximum* der Vollkommenheit. Die andern können sich mehr oder weniger demselben nähern.

Plato konnte dieses alles auf die Art, wie Gott überhaupt die Dinge aufser sich hervorbringt, recht gut anwenden. Zum Wirklichwerden eines Dinges sind zwei Stücke nothwendig 1) Sein Begriff oder Idee (denn jeder Begriff in einem unendlichen Verstande ist in der That eine Idee) in Gott (als der verständigen Ursache desselben) 2) eine Materie, vor in dieser Begriff dargestellt werden kann (nicht die empyrische, sondern eine reine Anschauung des unendlichen Vorstellungsvermögens,) Gott bringt die Objecte der Natur auf eben die Art, wie wir die Objecte der Mathematik, durchs reelle Denken, (d. h. durch Construction) hervor: diese Objecte werden von ihm dem Ideale der höchsten, der Materie möglichen, Vollkommenheit, gemäfs, hervorgebracht. Auf diese Art läfst sich auch alles übrige aus Plato's System begreiflich machen, nach der Art, wie ich mir Leibnitzens System denke. (Will dieses ein Leibnitzianer nicht zugeben; so mag es Spinoza's System heifsen!) Also bezieht sich der unendiche Verstand Gottes auf alle mögliche Dinge oder Welten, die in Ansehung seiner zugleich wirklich sind. Die in Ansehung unsrer wirkliche Welt

ist nicht anders, als der Inbegriff alles Möglichen, von uns auf eine eingeschränkte Art vorgestellt. Von diesem Inbegriff alles Möglichen, wird nur dasjenige *als wirklich* von *uns* vorgestellt, was die Materie (unsere eigene Einschränkung) zuläfst; und in diesem Sinn heifst es, die Materie widerstrebt dem unendlichen Verstande Gottes, dafs er (in Ansehung unsrer) nicht alles mögliche wirklich macht.

Die Welt ist (unter allen möglichen) die beste, heifst so viel: Von dem unendlichen bis auf das niedrigste Vorstellungsvermögen giebt es unendliche Stufen, so dafs in der That alles mögliche (von irgend einem Vorstellungsvermögen Vorstellbare) darin wirklich wird. Es kann also freilich keine bessere geben, weil darin in der That alles mögliche von irgend einem Vorstellungsvermögen vorgestellt, und folglich in Ansehung seiner wirklich wird. —

XII. Aristoteles.

XI[illegible] Aristoteles als ein Wahnsinniger. *)

Physik.

„Aristoteles nahm drei Grundwesen an, aus welchen alle Dinge entstanden wären, wovon zwei einander entgegen gesetzt waren, die Gestalt und die Beraubung, eines aber, welches sich gegen beide gleich leidend verhält, die Materie. Aus zwei entgegen gesetzten Grundwesen allein konnte, ihm zu Folge nichts entstehen, weil sie einander nur aufheben

*) Geschichte der Philosophie für Liebhaber I. B. 478 — 490.

würden. Diese Materie ist so wenig entstanden, als sie vernichtet werden kann, sondern sie ist ursprünglich, und macht den unendlichen Grundstoff aller Dinge aus, aus welchem sie, nicht für und durch sich selbst, sondern auf eine zufällige Art gebildet werden, und in welche zuletzt alles wieder aufgelöset wird. Sie war ihm, wie andern alten Philosophen, unkörperlich, folglich aller Qualität und Quantität beraubt, und blofs der Stoff, dem Form und Gestalt eingedrucket worden. Alles, was ist, ist entweder von Natur, oder aus andern Gründen; jenes hat den Grund seiner Bewegung in sich, dieses nicht. Die Natur ist also der Grund und die Ursache der Bewegung und Ruhe in denjenigen Dingen, in welchen sie ursprünglich und durch sich selbst, nicht aber zufällig angetroffen wird. Diese Natur bestehet in zwei Stücken, in der Materie und in der Form; doch gehört die Form mehr zur Natur, als die Materie. Diese seine Vorstellung von der Natur ist äufserst dunkel, und vielleicht mit Fleifs, weil Aristoteles hier etwas neues sagen wollte, weil er entweder gar keinen, oder doch nur einen dunkeln Begriff hatte. Ich glaube immer, er hat unter seiner Natur eben so etwas verstanden, als die Emanisten unter der Weltseele, hüllte sich aber, um neu zu scheinen, vorsätzlich in diese Dunkelheit ein. Brucker läugnet zwar solches, und zwar aus dem Grunde, weil seine Natur nothwendig und auf das genaueste mit der Materie verbunden ist; aber das war die Weltseele der Emanation auch, weil nach diesem Systeme jede Bewegung einen bewegenden Geist, und jeder Geist eine wesentlich mit ihm ver-

bundene Materie voraus setzte. Ihm zu Folge gibt es vier Arten von Ursachen, materielle, *woraus* alles ist; formelle, *wodurch* es entstehet; *wirkende, welche* es *hervorbringen*; und endliche, *warum* alles ist. Diese Ursachen sind entweder die nächsten, oder sie sind entfernt; sie sind entweder Haupt- oder Nebenursachen, entweder besondere oder allgemeine, entweder wirkend oder ruhend. Glück und Zufall, sind die Ursachen verschiedener Wirkungen. Das Glück ist eine zufällige Ursache welche sich in Dinge mischt, die mit Vorsatz und Überlegung unternommen werden. Der Zufall erstreckt sich weiter, und mischt sich als eine zufällige Ursache auch in solche Dinge, welche von der Natur zu einem gewissen Endzwecke bestimmt sind. Ich weifs nicht, ob sich Aristoteles bei diesen im Grunde nichts sagenden Begriffen wirklich beruhiget hat, oder ob sie auch nur da sind, Staub in die Augen zu streuen, und einer Schwierigkeit, welche er zu heben sich nicht getrauete, wenigstens durch leere Worte auszuweichen. Das Schicksal der Emanation hatte in der That mehr Schein für sich als sein Glück und Zufall.

Seine Lehre von der Bewegung.

Diese Lehre ist in der Philosophie des Aristoteles wichtig, indem er darauf den ganzen Begriff von dem Daseyn Gottes bauet; indessen ist sie doch nicht so ganz neu, als er und andere glaubten, und zugleich ist sie nicht ganz frei von Dunkelheit. Die Bewegung ist ihm die Wirkung der Kraft, als Kraft. Unendlich ist, was ohne Ende fortdauert. Unendli-

che Wirkungen gibt es in der Natur nicht, wohl aber Wesen von unendlicher Kraft. Der Ort ist die unmittelbare und unbewegliche Oberfläche eines Körpers; was in einem andern Dinge enthalten ist, befindet sich in einem Orte, was aber keinen andern Körper über oder aufser sich hat, von dem läfst sich auch der Begriff des Ortes nicht denken. Wenn Körper in ihrem natürlichen Orte befindlich sind, so ruhen sie; denn dahin streben sie alle, wie ein von dem Ganzen abgerissener Theil. Der leere Raum ist ein Ort ohne Körper, und dergleichen gibt es in der Natur nicht; denn wenn es einen gäbe, so würde alle Bewegung wegfallen, weil es in einem leeren Raume kein Oben und Unten, folglich auch keinen Theil gibt, wohin die Bewegung gerichtet werden könnte. Die Zeit ist die Zahl der Bewegung in Rücksicht des Vorhergehenden und Nachfolgenden, welche Theile der Zeit in dem gegenwärtigen Augenblicke verbunden werden, wie die Theile einer Linie in einem Puncte. Jede Bewegung und Veränderung geschiehet in der Zeit, indem sich in jeder Bewegung eine Geschwindigkeit oder Langsamkeit befindet, welche den Begriff der Zeit anmacht. Folglich befinden sich Himmel, Erde und Meer, in der Zeit, weil sie der Bewegung fähig sind. Da aber die Zeit eine gezählte Zahl ist, so findet sie auch ohne ein zählendes Wesen nicht Statt, welches die Seele ist. Die Ruhe ist eine Abwesenheit der Bewegung in einem Körper, wenn und so fern er der Bewegung fähig ist. Keine Bewegung geschiehet in einem Augenblicke, sondern in der Zeit; folglich ist auch jede Bewegung endlich. Was beweget wird,

muſs von einem andern Dinge beweget werden, es mag nun von innen oder von aufsen beweget werden. Weil nun keine Bewegung bis in das Unendliche fortdauern kann, so muſs man nothwendig auf eine erste bewegende Ursache kommen, welche von keinem andern Dinge beweget wird, und die Quelle und der Ursprung aller Bewegung ist. Dieser erste Beweger und Urheber aller Bewegung ist unbeweglich, weil er sonst von einem andern beweget werden müſste, indem nichts sich selbst bewegen kann; er muſs ewig seyn, weil alle Dinge von Ewigkeit her beweget werden: denn hätte die Bewegung einen Anfang genommen, so hätte sie nicht von dem höchsten und ersten Beweger herrühren können, und die Zeit könnte nicht ewig seyn. Er muſs ferner untheilbar, der Quantität unfähig und unendlich seyn, weil er in einer unendlichen Zeit wirket und beweget, eine unendliche Kraft aber, in einer endlichen Gröſse, dergleichen ein Körper ist, sich nicht denken läſst. Vermuthlich siehet ein jeder, wie sehr die Begriffe einer ewigen Bewegung und unendlichen Zeit sich und den vorigen Sätzen des Aristoteles selbst widersprechen: doch dergleichen Widersprüche kommen bei ihm häufig vor. Übrigens ist, die genaue Bestimmung der Begriffe etwa ausgenommen, diese ganze Lehre nichts weniger als seine Erfindung, so viel er sich auch darauf zu Gute thut, indem die ganze bisherige, selbst Morgenländische, Philosophie jede Bewegung in der Körperwelt für die Wirkung eines vernünftigen Geistes hielt, ja eigentlich von dieser Bewegung Anlafs genommen

hatte, auf das Daseyn eines unendlichen Wesens zu schliefsen.

Psychologie.

Aristoteles zog die Lehre von der menschlichen Seele, so wie seine meisten Vorgänger, gleichfalls mit zur Physik; allein, er ist hier wieder so dunkel, dafs man wohl siehet, wie er entweder selbst nicht gewufst, was er von derselben denken sollen, oder sich mit Fleifs in Wolken und Nebel gehüllet, um der herrschenden Religion keine Blöfse zu geben. Die Seele ist ihm die erste ἐντελέχεια eines natürlichen organischen Körpers, welche der Grund des Lebens ist, sich aber nicht selbst beweget, weil jede Bewegung von einem andern Dinge herkommt. Die erste Entelechie ist der Grund der Wirkung, die zweite aber, die Wirkung selbst. Da er sich hier eines neuen, und von ihm selbst gemachten Wortes bedienet, welches ganz wider die Analogie gebildet ist, folglich nichts zu denken gibt: so haben seine Ausleger von den frühesten Zeiten an über dessen Verstand gestritten, ohne etwas einleuchtend Wahres heraus zu bringen. Allein, allem Ansehen nach dachte er selbst bei dem Worte nichts, weil sich seine Philosophie von der Seele keinen deutlichen Begriff machen konnte, oder wollte nichts bei dem Worte gedacht haben. In dem letztern Falle gehöret es zu seinem exoterischen Vortrage, und zu denjenigen Stellen, von welchen er dem Alexander schrieb, dafs sie jedem ungeweiheten Leser unerforschlich bleiben würden. So unbekannt nun seine wahre Meinung in Ansehung des Wesens der Seele

ist, so dunkel ist sie auch in Ansehung ihres Ursprunges und ihrer Schicksale, daher man seit zwei Jahrtausenden, fast unaufhörlich gestritten hat, ob Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele geglaubt habe, oder nicht. Mir scheint der Streit sehr unnöthig, und die Frage sehr leicht zu entscheiden, wenn man nur auf das Ganze seines Systems siehet. Die Unsterblichkeit der Seele ist eine überaus alte Lehre, welche schon bei den ersten schwachen Strahlen der Geschichte überall herrschend angetroffen wird. Allein, sie hatte in dem ganzen Alterthume keinen andern Grund als die Emanation, nach welcher die Seele ein Theil des göttlichen Wesens war, und folglich nicht aufhören konnte, zu seyn, sondern am Ende wieder mit Gott, als ihrer Quelle, vereiniget ward. Läugnete man die Emanation, so fiel auch die ganze Lehre von der Unsterblichkeit der Seele von selbst weg. Aristoteles läugnete dieses System nicht allein, sondern bestritt es auch auf das nachdrücklichste, daher ich nicht wüßte, aus was für Gründen er die Unsterblichkeit der Seele hätte behaupten sollen, da sich in der ganzen Philosophie nichts findet, was nur von weitem darauf führen könnte. Da aber in der herrschenden Religion die ganze gesellschaftliche und bürgerliche Moral auf diese Lehre gegründet war, so war es gefährlich, sie öffentlich zu bestreiten, daher er, um doch etwas zu sagen, was wider die gemeinen Begriffe nicht gerade zu anstieß, sich so dunkel und zweideutig ausdruckte, zumahl da er in seiner Philosophie nichts fand, woraus er die Erscheinungen der Seele auf eine bessere Art hätte erklären kön-

nen. Dem zu Folge nahm er in derselben drei Fähigkeiten an, die erhaltende, die empfindende, und die beurtheilende. Die erhaltende ist der Grund alles Lebens; sie äufsert sich durch die Zeugung und Ernährung. Die Empfindung bestehet in einer Veränderung in dem sinnlichen Werkzeuge, welche durch ein Ding von aufsen bewirket wird: weil der Sinn sich selbst nicht in Bewegung setzen kann. Die Phantasie ist von der Empfindung und der Vernunft noch verschieden, ob sie gleich ohne vorhergegangene Empfindung durch die Sinne nicht Statt findet, so wie es auch keine Gedanken ohne dieselbe gibt. Der Gedanke ist eine Wirkung der Vernunft, deren Gegenstände Wissenschaft, Meinung und Klugheit sind. Die Phantasie ist eine thierische Bewegung, welche aus einem in Bewegung gesetzten Sinne bestehet. Von ihr hängt das Gedächtnifs und die Wiedererinnerung ab. Die Vernunft ist dem Menschen allein eigen; sie bestehet in dem Vermögen, zu erkennen und zu begreifen. Sie ist von doppelter Art, leidend und wirkend. Die leidende Vernunft nimmt die Gestalten aller Dinge an sich; die thätige erkennet und urtheilet. Diese thätige Vernunft läfst sich von dem Körper trennen, ist unsterblich und göttlich; die leidende ist, so wie die übrigen Fähigkeiten, sterblich, weil sie wesentlich mit dem Körper verbunden sind. Aus diesem Satze scheinet zu folgen, dafs er das, was er anfänglich als blofse Fähigkeiten einer und eben derselben Substanz gehalten, wirklich für verschiedene Substanzen genommen. Allein, da er sich über die Natur, den Ursprung, und die Bestimmung dieser unsterblichen

und göttlichen thätigen Vernunft nirgends weiter erkläret, wozu er doch sehr oft die beste Gelegenheit hatte, auch in der Moral keine Anwendung davon macht, wozu sie doch so geschickt war, so scheinet das mir ein bloßer exoterischer Satz zu seyn, mit welchem er der herrschenden Religion schmeicheln wollen; zumahl da er so einzeln und abgerissen da stehet, und weder einen begreiflichen Grund vor sich, noch Folgerungen nach sich hat.«

XII. n.) Aristoteles als ein Philosoph.

Er nahm drei Principien aller wirklichen Dinge an; Materie, Form, und Privation. Diese drei Principien erschöpfen unsern Begriff von *Kraft*. Kraft ist eine wirkende Substanz, sie kann also in folgende drei Begriffe aufgelöset werden:

1) *Substanz* oder dasjenige, was als Subject des Wirkens gedacht wird.

2) Die hervorgebrachte *Wirkung* (hervorgebrachte Modification.)

3) Das *Wirken*.

Das erste ist beim Aristoteles *Materie* (denn was ist Materie anders als Subject?) das zweite *Form*. Das dritte *Privation*, worunter man aber keinesweges eine *bloße Beraubung*, wie z. B. der Schatten ist, sondern einen Trieb oder Tendenz zur Beraubung verstehen muß.

Denn wäre in einer Kraft bloß eine Tendenz, eine positive Bestimmung hervorzubringen, so müßte diese Tendenz und folglich auch die Kraft, nach Hervorbringung dieser Bestimmung gänzlich aufhören

ren; (denn was ist eine Kraft ohne Tendenz zum Wirken?) Es gehört also nothwendig zum Begriffe einer Kraft nicht blofs eine Tendenz, eine positive Bestimmung hervorzubringen, sondern auch diese hervorgebrachte Bestimmung wieder zu vernichten, um eine andere an ihrer Stelle hervorbringen zu können. Die drei Principien des Aristoteles sind also in dem Begriff von Kraft gegründet. Die Materie (das Substanzielle) entstehet und vergehet nicht. (Diefs stimmt mit der Leibnitzischen Philosophie überein, nach welcher das Entstehen und Vergehen einer Kraft nach Naturgesetzen unbegreiflich, und nur durch eine Allmacht möglich ist). Aus dieser Materie werden alle Dinge gebildet, nicht für und durch sich selbst, sondern auf eine zufällige Art (d. h. die Materie als Materie ist gegen alle Bestimmungen gleichgültig; dafs sie also diese oder jene Bestimmung annimmt, ist nicht in ihr, sondern in etwas aufser derselben, gegründet.)

Materie ohne Form, ohne Qualität und Quantität existirt freilich nicht; aber das hindert nicht, dafs Aristoteles ihren Begriff nicht als Princip voraussetzen sollte.

Alles hat seinen zureichenden Grund entweder in sich oder in etwas aufser sich. Was in dem Dinge selbst gegründet ist, folgt aus seiner Natur, was aber aufser ihm gegründet ist, folgt (in Ansehung dieses Dinges) zufälliger Weise.

Die Natur besteht in zwei Stücken, in der Materie, und in der Form; doch gehört die Form mehr zur Natur als die Materie (weil die Form eine bestimmte Art des Daseyns ist.)

Die Eintheilung der Ursachen in materielle, formelle, wirkende und Endursachen, ist sehr gegründet. Das Glück ist eine zufällige Ursache von zweckmäfsigen oder zweckwidrigen Begebenheiten die sich auf ein mit Willen begabtes Wesen beziehen. *Zufall* hingegen bezieht sich auch auf blofse Naturbegebenheiten. Bewegung (Veränderung) ist ihm ein Streben zum Wirken, welches Streben selbst ein Wirken ist, in Beziehung auf das blofse Vermögen (*actus ejus quod est in potentia*) welches auch seine Richtigkeit hat. Denn die jedesmalige angebliche Bestimmung einer Kraft ist der *actus* dieser Kraft, der Übergang aber von dem blofsen Vermögen zu diesem *actus* ist kein *actus* der Kraft, sondern des Vermögens. Er ist ein Differential der Wirkung.

Der Ort ist die unmittelbare unbewegliche Oberfläche eines Körpers (d. h. seine Beziehung auf andere Körper im Raume.) Bewegung, oder Veränderung des Ortes, ist Veränderung dieser Beziehung; denn vom absoluten Ort und absoluter Bewegung im leeren Raume haben wir gar keinen Begriff.

Die Zeit kann nur durch die Zahl der Bewegung (durch Succession der Zustände) erkannt werden. Jede Bewegung und Veränderung geschieht in der Zeit (d. h. nicht blofs jede *Bewegung überhaupt* sondern, wie aus Aristoteles Beweise erhellet, jede *Bestimmung der Bewegung* wird, in Ansehung des Grades der Geschwindigkeit, durch die Zeit bestimmt.)

Da die Zeit gezählt (durch Succession von Augenblicken erkannt) wird, so findet sie auch ohne

ein zählendes Wesen nicht Statt. (Dieſs stimmt auch mit der neuesten Philosophie überein.)

Die Ruhe ist eine Abwesenheit der Bewegung in einem Körper, welcher der Bewegung fähig ist. (Man kann also nicht von allem was sich nicht bewegt, sagen, es sei in Ruhe; sondern nur von solchen Dingen, die der Bewegung fähig sind. Man kann z. B. so wenig sagen: der Begriff eines Dreiecks ist in Ruhe, als: die weiſse Farbe ist nicht süſs. Die Negation eines Prädicats kann nur von demjenigen ausgesagt werden, dem dieses positive Prädicat zukommen kann.)

Eine jede besondere Bewegung setzt immer eine andere besondere Bewegung, als ihre nächste Ursache, voraus. Die Ursache der Bewegung überhaupt, (der ganzen Reihe auf einander folgender Bewegungen) aber muſs auſser dieser Reihe und folglich unbewegt seyn. Daraus schlieſst Aristoteles die Existenz der ersten Ursache; und da nun die Bewegung ewig ist, weil sie eine unendliche Reihe auf einander folgender Bewegungen voraus setzt, so muſs auch diese erste Ursache ewig seyn. Sie muſs auch untheilbar seyn, (weil sie sonst nicht unendlich seyn würde.)

Nun möchte ich gern wissen, wo sich Aristoteles hier widerspreche, wie der vorhin angeführte Verfasser behauptet? Aristoteles nahm in der Natur auſser den Körpern noch *Entelechiqen* oder lebendige Kräfte an (weil Leben, Empfinden, und Denken sich aus keiner körperlichen Organisation erklären läſst) woraus sowohl die empfindende als vernünftige Seele im Menschen entspringt. Jene kommt

allen Thieren zu; diese ist dem Menschen eigen. Er unterscheidet den Verstand in einen *leidenden* und *wirkenden*. Unter dem *leidenden* Verstande meinte er, wie ich dafür halte, das Vermögen nach bloßer Association der Ideen zu urtheilen, wie dieß z. B. bei der Erwartung ähnlicher Fälle und sonst überall geschieht, wo wir, bloß durch Association der Ideen veranlaßt, eine ursachliche Verknüpfung zwischen besondern Dingen denken. Z. B. das Feuer schmelzt das Wachs. — Der Magnet zieht das Eisen, u. d. g. welches nichts anders heißt, als: wir haben es immer so *wahrgenommen*, und doch stellen wir uns vor, als wäre eine *nothwendige Verknüpfung* zwischen diesen Dingen. In der That aber verhalten wir uns bei solchen *Quasi*-Urtheilen bloß leidend: die Dinge werden in uns verknüpft, nach der Art wie wir sie wahrgenommen haben. Ganz zu verwerfen sind solche Urtheile nicht: sie sind zum practischen Gebrauche unentbehrlich: wir vermuthen einen innern objectiven Grund dieser Verknüpfung, den aber unser thätiger Verstand nicht einsieht.)

Sehr scharfsinnig behauptet Aristoteles, das Willensvermögen sei kein besonderes Vermögen, sondern eine wesentliche Eigenschaft des Erkenntnißvermögens; (denn was ist der Wille anders als ein Trieb, Vorstellungen hervorzubringen?) und es sei, so wie dieses, in einen sinnlichen und vernünftigen Willen eingetheilt.

Die Seele ist ihm gleichsam eine *tabula rasa*, gegen Plato's Behauptung von den angebornen Begriffen, oder Ideen. Er kannte schon das Gesetz

der Ideenassociation, und erklärte daraus die Träume, Vorhersehungen u. d. gl.

Der thätige Verstand ist ihm unsterblich, der leidende aber ist mit dem Körper sterblich (nur eine wahre Einheit wie das Vermögen zu denken, urtheilen und schliefsen, deren Wirkung untheilbar ist, ist unsterblich. Das Empfinden, Ideen *associiren* u. d. gl. geschieht nach und nach; ist also theilbar, hingegen ein Urtheil (A ist B) kann nicht anders als auf einmahl gefafst werden. So ist auch jeder Verstandsbegriff ein Urtheil von der Möglichkeit der Verbindung des Subjects mit dem Praedicat. Das Vermögen zu denken und zu urtheilen ist also eine wahre Einheit) Diese Unsterblichkeit kann uns freilich zu keinem sonderlichen Troste dienen. Denn unsere mit der allgemeinen Entelechie sich vereinigende vernünftige Seele hat, abgesondert von dem Körper und der empfindenden Seele, keine *Persönlichkeit*, indem die allgemeine Vernunft nichts Individuelles in sich hat. Aber steht es denn mit unserer neuen Unsterblichkeit hierin besser? man demonstrirt die *Einfachheit* und folglich Unzerstörbarkeit der Seele. Sie ist und bleibt eine Monade, vielleicht aber eine *schlafende* Monade? (die Gründe, die Kant gegen diese Beweisart überhaupt anführt, nicht zu erwähnen.)

Die Physik des Aristoteles ist freilich, weil er den Weg der Erfahrung verläfst, und sie auf metaphysische Gründe bauet, sehr mangelhaft. Er hätte blofs, um der Naturlehre, so viel es angeht, die zu einer Wissenschaft erforderliche strenge Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu verschaffen, (blofs wie Kant in den neuern Zeiten) die allgemeinsten

Grundlehren derselben aus transcendentellen Gründen festsetzen, sich aber keine Hoffnung machen sollen, von dort aus einen Übergang zur besondern Naturlehre zu finden, worüber auch Baco ihm oft den Text liest, und worüber ich in meinen Anmerkungen verschiedentlich desgleichen gethan habe.

XIII. Pyrrho.

XIII. A.) Pyrrho als ein Zweifelsüchtiger.

Er lehrte die ἀκαταληψία oder die Unbegreiflichkeit aller Dinge. Nicht nur die Ungewifsheit unserer Erkenntnifs (Begriffe und Urtheile) in Ansehung des Objects, worauf sie bezogen werden, sondern ihre Ungewifsheit an sich; indem er selbst die inneren Wahrnehmungen in Zweifel zog, so dafs das Stärkste was man von ihm sagen kann, ist: er zweifelte sogar, dafs er zweifelte.

Aulus Gellius (L. XI. Cap. 5) sagt: »Wenn er sprach: so bekümmerte er sich wenig, ob man »ihm zuhörte oder nicht; und wenn auch seine »Zuhörer weggingen, so setzte er immer seine Rede »fort.«

Antigonus Carystius beim Diog. Laërt. (L. IX. n. 62.) erzählt: »Pyrrho war zu allem »gleichgültig: ein Wagen, ein Abgrund, oder was »ihm auf seinem Wege aufstiefs, konnten ihn nicht »bewegen zurückzugehen, oder sich nach der Seite »zu begeben, und nur durch die Vorsorge seiner »Freunde ist er in dergleichen Fällen der Gefahr »des Lebens entgangen.«

Er lehrte, dafs Ehre und Schande, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit u. d. gl. von menschlichen Einrichtungen und der Gewohnheit abhängen. *)

Er liebte nichts, hafste nichts und dachte über alle Vorfalle des menschlichen Lebens mit der gröfsten Gleichgültigkeit. **)

Anaxagoras fiel einst in eine Grube; Pyrrho der zusahe, war dabei ganz gleichgültig, ohne dem Anaxagoras die mindeste Hülfe darzureichen. ***)

XIII. n.) Pyrrho als ein vernünftiger Zweifler.

Er bezweifelte nicht die inneren Wahrnehmungen, die Formen des Anschauens und Denkens an sich, sondern blofs ihre objective Realität d. h. ihre Beziehung auf ein Object. Er bezweifelte zum Beispiel, dafs der Schnee, der uns als weifs *erscheint*, an sich weifs *ist;* d. h. er behauptete nicht blofs, dafs die Empfindung der weifsen Farbe, als Empfindung, nicht im *Schnee an sich*, sondern allein in *uns* als eine besondere Modification unseres Empfindungsvermögens anzutreffen sei, (wie die Idealisten) sondern er zweifelte selbst daran, ob die Verknüpfung der weifsen Farbe, der Feuchtigkeit und Kälte in der Vorstellung des Schnees als Empfindung, einen objectiven allgemein gültigen Grund habe, (so dafs ein jedes Vorstellungsvermögen die constitutive Vorstellungen des Schnees, auf eben diese Art verknüpft, gleich uns, vorstellen mufs). So bezweifelte er auch,

---

* ** ***) Diogenes Laërt. *ibid.*

dafs Feuer die Wärme hervorbringt d. h. ob, wenn die Gegenwart des Feuers vorhergegangen ist, die Wärme darauf nothwendig *darum* folgen *mufs*, weil zwischen Feuer und Wärme *an sich* diese Verknüpfung Statt findet, oder ob wir es blofs nicht anders gewohnt, ob es gleich dennoch anders seyn konnte, als wir gewohnt sind. Hier ist der Ort, wo ich mich gezwungen sehe, zur mehrern Vollständigkeit, mich selbst anzuführen.

In einem Aufsatze (Berlinisches »Journal für Aufklärung« 9ten Bandes 1. Stück III) kommt folgendes vor.

Die Hauptfrage, welche »die Kritik der reinen Vernunft« aufgeworfen hat, ist: Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? Diese Frage ist von Herrn Kant, in dem Sinne, den er damit verknüpft, auch befriedigend aufgelös't worden. Hingegen glaube ich berechtigt zu seyn, diese Frage in einem engern Sinn aufzuwerfen, wodurch die Auflösung des Herrn Kant, unbefriedigend wird. Nämlich nach Herrn Kant ist eine Erkenntnifs *a priori*, wenn die Materie sowol als die Form derselben im Erkenntnifsvermögen selbst gegründet ist, ohne darauf zu sehen, ob die Verknüpfung von Materie und Form schon vor ihrer Entstehung aus einer andern, ihr vorhergegangenen, Erkenntnifs sich *begreiflich* machen läst oder nicht. Wenn er also diese Hauptfrage in die ihr untergeordneten abtheilt, und fragt z. B. wie sind synthetische Sätze *a priori* in der Mathematik möglich? so ist die Bedeutung blofs: wodurch gelangen sie zu einem Daseyn in unsrer Erkenntnifs? denn durchs blofse discursive Denken

nach dem Satze des Widerspruchs könnten sie nicht hervorgebracht werden: worauf die Antwort: durch eine Construction *a priori*, (aus Vermögen unsrer Erkenntnifs selbst) völlig befriedigend ist. Nach mir hingegen hat diese Frage folgende Bedeutung: wir sind sowohl vom Daseyn als von der Art des Daseyns dieser synthetischen Sätze *a priori* durch Construction völlig überzeugt, die Frage ist aber: wie ist ihr Daseyn in uns *a priori* (aus einer vorhergegangenen Erkenntnifs) begreiflich? z. B. der Begriff eines gleichseitigen Dreiecks hat nicht blofs sein Daseyn in der wirklichen Construction (indem man ein Dreyeck überhaupt construirt, und die Gleichheit der Seiten als möglich hinzudenkt) sondern wie uns Euklides (T. 1.) belehrt, indem wir von seiner Realität schon vor seiner wirklichen Construction überzeugt sind, wodurch diese Construction selbst nicht nur bewerkstelligt, sondern auch begreiflich wird. So ist auch jeder analytische Satz schon vor der Construction des Begriffs aus der discursiven Erkenntnifs begreiflich. Hingegen wird uns die Wahrheit der mathematischen Axiomen *aufgedrungen*, ohne auf irgend eine Weise *begreiflich* gemacht zu werden, und dieses ist die formelle Unvollständigkeit unsrer Erkenntnifs in Ansehung derselben. Es gibt aber auch eine unvermeidliche materielle Unvollständigkeit derselben, wenn nämlich die Construction den Bedingungen des Begriffs nicht völlig (indem er sich aufs Unendliche erstreckt) entsprechen kann. Es entstehet hier eine Antinomie, indem von der einen Seite die Vernunft uns befiehlt, dem Begriffe keine Realität beizulegen, als nur insofern er construirt werden

kann, weil die Realität dessen, was nicht construirt werden kann, blofs problematisch ist. Auf der andern Seite hingegen fordert die Vernunft, dafs der Satz blofs vom vollständigen Begriffe, wie er vom Verstande gedacht, nicht aber vom Unvollständigen, wie er von der Einbildungskraft construirt wird, gelten soll!

Die zweite untergeordnete Frage ist: *wie ist reine Naturwissenschaft möglich?* Ihre Bedeutung ist nach Herrn Kant diese: wie kann der Verstand den Dingen aufser demselben *a priori* Gesetze vorschreiben? Die Auflösung dieser Frage ist nach ihm diese: der Verstand kann keinesweges den Dingen an sich aufser demselben Gesetze vorschreiben, sondern blofs denselben, in so fern sie von der Sinnlichkeit angeschauet und vom Verstande gedacht werden. Die Gesetze des Verstandes sind Bedingungen des Denkens eines Objects überhaupt. Sie müssen daher von allen Objecten *a priori* gelten. Auf diese Art sind also synthetische Sätze der Naturwissenschaft *a priori* möglich. Die Grundlage dieser Gesetze sind die bekannten logischen Formen oder die Arten der Beziehungen der Objecte auf einander. Hiezu kommt noch die Kategorie oder die besondre Bestimmung dieser Formen in Ansehung der Objecte, worauf sie bezogen werden, wodurch sie ihre Realität erhalten. Diese besondre Bestimmung mufs nicht in den Objecten selbst *a posteriori*, sondern in Etwas *a priori*, dafs sich auf das Object *a posteriori* beziehet, angetroffen werden. Und da sie nicht in diesen logischen Formen selbst, und auch nicht in den empyrischen Objecten ist, so kann diese Bestimmung nicht anders als in den Formen der Sinnlichkeit *a priori* angetrof-

fen werden u. s. w. Wie dieses alles aus der *Kritik der reinen Vernunft* bekannt seyn muſs.

Hier bemerke ich wieder neue Lücken. Erstlich glaube ich, daſs man genau unterscheiden muſs, zwischen den eigentlichen *logischen Formen* und den *in den logischen Schriften dafür ausgegebenen.* Um dieses zu erläutern, nehme ich z. B. die Form der hypothetischen Sätze: Wenn ein Ding *a* gesetzt wird, so muſs auch ein anderes Ding *b* gesetzt werden. Diese Form an sich ist bloſs problematisch, und kann also nur durch ihren wirklichen Gebrauch Realität bekommen. Ist also der Gebrauch selbst unerwiesen, so ist auch diese Form ohne alle Realität. David Hume läugnet den Gebrauch dieser Form, nämlich den Begriff von Ursache, oder das Urtheil: Wenn ein Ding *b* gegeben wird, so muſs es ein anderes Ding *a* geben, worauf es nach einer Regel folgt, indem er zeigt, daſs dieses (in Beziehung auf bestimmte Gegenstände) kein Verstandsurtheil, sondern bloſs eine Folge der Association der Einbildungskraft ist: und dieses, wie ich glaube, mit Recht; denn ein Verstandesurtheil entstehet nicht nach und nach, und ist daher von der Gewohnheit unabhängig, so wie es hier der Fall ist. Die Wilden, die den Gebrauch des Feuers nicht kennen, werden gewiſs, wenn sie das Feuer und hierauf die Erwärmung des Steins zuerst wahrnehmen, nicht sogleich urtheilen: das Feuer erwärmt (macht warm, ist Ursache) den Stein, sondern nachdem sie die Folge dieser Erscheinungen auf einander mehrere Mahle wahrgenommen haben, so werden sie in ihrer Einbildungskraft in eben der Ordnung verknüpft, in der sie wahrgenommen wor-

den sind, so, dafs wenn eine dieser Erscheinungen ihnen vorkommt, alsdann auch die andere in öfters wahrgenommener Ordnung vorgestellt wird. Es ist also hier blofs eine subjective Nothwendigkeit nach einem empyrischen Gesetze, keinesweges aber eine objective Nothwendigkeit *a priori*. Herr Kant hat zwar bewiesen, dafs wir keinen Begriff von einem Objecte überhaupt (wie hier z. B. vom Entstehen eines Dinges) haben können, wo nicht das Urtheilsvermögen die, für sich in Ansehung der Objecte unbestimmte, logische Form durch ein Urtheil bestimmt. Aber wenn ich behaupte mit D. Hume, dafs dieses kein Verstandesurtheil sei, so läugne ich zugleich das davon abhängende Factum selbst, indem ich behaupte, dafs wenn wir urtheilen, dafs ein Ding *b* entstehet, so geschieht es blofs, weil wir urtheilen, dafs es auf *a* nach einer Regel (dafs beständig *a* vorhergehen und *b* folgen mufs) folgt, da aber dieses kein Verstandesurtheil ist, (wir nennen blofs die uns angewöhnte Art der Folge dieser Dinge auf einander wirkliche Erfahrung, die andern aber ein blofses Spiel der Einbildungskraft) so bestehet Alles, was Herr Kant bewiesen hat, blofs darin, dafs sich diese beide wechselsweise voraus setzen, d. h. um ein wirkliches Entstehen zu denken, mufs man das zu entstehende Ding in Ansehung eines andern Dinges in einer Folge nach einer Regel denken, und auch umgekehrt, und dieses wird ihm niemand streitig machen. Die Frage ist aber hier nicht nach der logischen Beziehung dieser Gedanken auf einander, sondern nach ihrem reellen Gebrauche, und dieses ist eben, was nicht zugegeben werden kann. Und

da also der Begriff von Ursache in Beziehung auf bestimmte Gegenstände der Erfahrung keine Realität hat, so hat auch der Begriff von Ursache überhaupt, als eine Abstraction davon, keine Realität.

Wird man sagen: zugegeben, dafs die Gleichförmigkeit der Wahrnehmungen der Grund dieser Gewohnheitsurtheile ist, was ist aber der Grund dieser Gleichförmigkeit selbst? so antworte ich: diese Frage trifft diese Theorie nicht mehr als die Kantische. Herr Kant sagt zwar, es mufs eine Regel *a priori* geben, welche die auf einander bezogne Wahrnehmungen bestimmt, weil sonst die Einbildungskraft keinen Stoff zu ihrer Thätigkeit finden wird. Folglich ist die Ordnung der Dinge in Beziehung auf einander *a priori* bestimmt. Ich mufs aber gestehen, dafs ich die Stärke dieses Arguments nicht einsehen kann. Gesetzt, es wäre keine unveränderliche Ordnung unter den Wahrnehmungen; so hätte doch, wäre nur zugleich keine unveränderliche Unordnung unter denselben, die Einbildungskraft immer Stoff genug zu ihrer Wirksamkeit, indem diese keine unveränderliche, sondern blofs eine oft wiederhohlte Folge der bestimmten Wahrnehmungen auf einander voraus setzt, so dafs der Grad ihrer Wirksamkeit durch den Grad dieser Wiederhohlung bestimmt wird. Dieser Vorstellungsart zu Folge ist also der Begriff von Ursache keine Kategorie, sondern eine Idee, der man sich im Gebrauche durch eine immer vollständigere Induction immer nähern, die man aber nie erreichen kann. Je öfter man die Folge bestimmter Wahrnehmungen auf einander bemerkt hat, desto genauer werden diese un-

ter einander in unsrer Einbildungskraft verknüp", wodurch die subjective Nothwendigkeit dieser Folge sich der objectiven immer nähert, ohne sie doch erreichen zu können. Und so ist es auch mit allen übrigen Kategorieen beschaffen.

Nachdem ich also die Schwierigkeiten der Kantischen Theorie gezeigt habe, will ich nun einen in etwas verschiedenen Weg einschlagen, wodurch, wie ich glaube, diese, wenn nicht völlig gehoben, doch um ein beträchtliches vermindert werden können.

Die allgemeine Antinomie des Denkens überhaupt, enthält augenscheinlich ihre Auflösung in sich selbst; diese bestehet darin: die Vernunft fordert, dafs man das Gegebene in einem Objecte nicht als etwas seiner Natur nach unveränderliches betrachten mufs, sondern blofs als eine Folge der Einschränkung unsres Denkvermögens. Die Vernunft gebietet uns daher einen *Fortschritt ins Unendliche*, wodurch das Gedachte immer vermehrt, das Gegebene hingegen bis auf ein unendlich Kleines vermindert wird. Es ist hier die Frage nicht, wie weit wir hierin kommen können, sondern blofs, aus welchem Gesichtspunkt wir das Object betrachten müssen, um darüber richtig urtheilen zu können? Dieser (Gesichtspunkt) ist aber nichts anders als die Idee des allervollkommensten Denkvermögens, wozu wir uns immer nähern müssen bis ins Unendliche.

Die *mathematische Antinomie*, indem sie mit der vorigen einen ähnlichen Ursprung hat, wird auf eine ähnliche Art aufgelöset. Ich will mich hierüber erklären.

Es gibt zweierlei Arten der Construction, nämlich eine *Object*- und eine *Schema*-*Construction*, d. h. entweder wird das Object selbst völlig seinen Bedingungen (im Verstande) entsprechend, in der reinen Einbildungskraft *a priori* dargestellt, oder es kann nicht völlig seinen Bedingungen entsprechend *a priori*, sondern blofs vermittelst einer empyrischen Construction dargestellt werden.

Wenn man die Gleichung eines Zirkels algebraisch ausdruckt, und eine beliebige Anzahl Punkte bestimmt, die derselben Genüge leisten, so hat man die Construction eines Zirkels *a priori*, aber dadurch werden nur einige Punkte im Zirkel, welche die *loci geometrici* dieser Formel sind, nicht der Zirkel selbst, als eine stetige Gröfse, als eine einzige Linie construirt; soll dieses geschehen, so mufs man diese Punkte durch gerade Linien verbinden. Aber alsdann entspricht diese Construction nicht völlig ihrem Begriffe, indem sie nur in den bestimmten Punkten demselben gemäfs ist. Beschreibt man hingegen einen Zirkel durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte, alsdann wird die Construction dem Begriffe völlig entsprechen. Aber diese Construction ist nicht völlig *a priori*, weil der Begriff von Bewegung empyrisch ist. Ich glaube, dafs dieses auch der Grund sei, warum die alten Geometer bis auf Cartesius die krummen Linien (aufser dem Zirkel) mechanische Linien, und nur die gerade Linie und den Zirkel geometrische Linien genannt haben, und daher auch den erstern nicht gern einen Platz in ihrer Geometrie haben einräumen wollen. Cartesius wunderte sich darüber nicht wenig, und

meinte, dafs sie dazu keinen Grund hätten. Denn, sagt er, sollen sie die krummen Linien, deswegen mechanische Linien genannt haben, weil man sich zu ihrer Beschreibung einiger Maschinen bedienen mufs, so hätten sie aus eben dem Grund auch den Zirkel und die gerade Linie aus ihrer Geometrie weglassen müssen, indem auch diese vermittelst des Zirkels und Lineals beschrieben werden müssen. Er glaubte hingegen, dafs alles, was sich genau angeben läfst, mit Recht geometrisch genannt werden kann, und von dieser Art sind alle die Linien, welche durch eine stete Bewegung oder auch durch mehrere Bewegungen, die auf einander folgen, sich einander wechselsweise bestimmen. *)

Aber

*) Mais je m'étonne de ce qu'ils n'ont point celà distingué divers dégrés entre ces lignes plus composées, et je ne saurois comprendre, pourquoi il les ont nommés mechaniques plûtôt que geométriques. Car de dire que ç'ait été à cause qu'il est besoin de se servir de quelque machine pour les décrire, il faudroit rejetter par même raison les cercles et les lignes droites, vû qu'on ne les décrit sur le papier qu'avec un Compas et un Regle qu'on peut aussi nommer de Machines. Mais il est, ce me semble, très clair que prenant comme on fait pour géométrique ce qui est précis et exact, et pour méchanique ce qui ne l'est pas, et considérant, la géométrie comme une science, qui enseigne généralement à connoitre les mesures de tous les corps, on n'en doit pas plûtôt exclure les lignes les plus composées que les plus simples, pourvû qu'on les puisse imaginer être décrites par un mouvement continu, ou par plusieurs qui s'entresuivent, et dont

Aber wie es scheint, hat dieser grofse Mann nicht bemerkt, dafs eine geometrische Linie zwei Kriterien hat. Erstlich mufs sie eine *Linie*, d. h. eine stätige Gröfse seyn, sonst gehörte sie nicht zur Geometrie. Zweitens mufs sie auf irgend eine Weise ausmefsbar, d. h. eine *geometrische Linie* seyn. Wenn eine krumme Linie vermittelst ihrer Gleichung construirt werden soll, so kann es nur dadurch geschehen, dafs man einige Puncte bestimmt, von der Art, dafs die von ihnen zum Diameter gezogenen Linien mit den dadurch abgeschnittenen Linien des Diameters in dem durch die Gleichung ausgedruckten Verhältnifs stehen. Also nur diese Punkte, nicht aber die krumme Linie selbst, ist hier ausmefsbar. Folglich haben die Alten, wie ich glaube, Recht, wenn sie dieselben nicht geometrische Linien haben nennen wollen, weil sie zwar, (in den construirten Puncten) *geometrisch*, aber nicht *Linien* sind: sollen sie es seyn, so mufs man zu der blofsen Construction der Punkte, noch ihre Verbindung durch gerade Linien hinzufügen; dieses ist aber nicht mehr geometrisch, weil die Punkte, die in diese geraden Linien fallen, sich nicht mehr durch die Gleichung bestimmen lassen. Hier fordert uns also die Vernunft auf, dafs wir die Anzahl der gedachten Punkte bis ins Unendliche vermehren, wodurch sich diese Construction ihrem Begriffe immer nähert; und nur durch

---

dont les derniers soient reglés par ceux qui les précèdent, car par ce moyen on peut toujours avoir une connoissance exacte de leur mesure. Descartes géométrie, Liv. II. sect. 2.

die völlige Erreichung desselben bekommen wir ein reelles Object *a priori*, welches sonst nicht möglich ist. Wird z. B. der Begriff eines Zirkels durch seine Gleichung bestimmt, so kann seine Construction nicht völlig demselben gemäfs seyn. Wird aber der Begriff wie in der gemeinen Geometrie bestimmt (eine Linie, deren Punkte von einem gegebenen Punkt gleich weit sind) und man construirt denselben, wie gewöhnlich, durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte, so ist diese Construction freilich vollständig, sie ist aber nicht *a priori*, weil der Begriff von Bewegung, selbst *a posteriori* ist. Es gibt also kein anderes Mittel, einen Begriff völlig *a priori* zu construiren, als ein *progressus in infinitum*, wie schon gezeigt worden.

Ich komme nun zur dritten Abtheilung der Hauptfrage, nämlich: wie ist *Naturwissenschaft a priori* möglich? Die Erklärung davon nach Herrn Kant ist diese. Die Naturwissenschaft enthält synthetische Sätze *a priori;* (jede Wirkung mufs eine Ursache haben und dergl.) wie ist es also möglich, dafs der Verstand *a priori* den Gegenständen der Natur *a posteriori* Gesetze vorschreiben soll (dafs sie seinen Sätzen *a priori* gemäfs seyn müssen?) Da ich nun Herrn Kants Auflösung dieser Frage auf die Art wie ich sie erklärt habe, für unbefriedigend halte, so sehe ich mich gezwungen, eine eigne Auflösung zu wagen. Ich behaupte, erstlich, mit Herrn Kant, dafs Zeit und Raum Formen der Sinnlichkeit *a priori* sind, und dafs sie nichts, was in den sinnlichen Gegenständen selbst ist, sondern blofs unsre Art von den sinnlichen Gegenständen afficirt zu werden,

enthalten; — zweitens, dafs die logischen Formen des Denkens, — vorausgesetzt, dafs sie Realität haben, — nicht von den Dingen an sich, so fern sie uns gänzlich unbekannt sind, sondern blofs von ihren Erscheinungen in uns gebraucht werden können, und dafs daher ihre absolute Totalität, nicht von constitutivem sondern blofs von regulativem Gebrauche seyn kann. Soweit gegen den metaphysischen Dogmatism! Ich behaupte aber zugleich mit meinem skeptischen Freunde D. Hume gegen den kritischen Dogmatism, dafs diese logische Formen des Denkens (indem ihr *Quasi*gebrauch von den Gegenständen der Natur, sich aus, von der Erfahrung genommenen, psychologischen Gründen erklären läfst) auch von den sinnlichen Gegenständen der Natur unmittelbar keinen Gebrauch haben, sondern blofs vermittelst einer vollständigen *Induction* (der wir uns immer nähern, die wir aber nie erreichen können) ihre objective Realität bekommen können, wodurch sich ihre subjective Realität der objectiven immer nähert, bis sie sich vereinigen, und dafs dieses Verfahren der Naturlehre eben das Verfahren der Mathematik, und in beiden auf gleiche Weise rechtmäfsig ist. Ich will mich hierüber näher erklären.

Die Mathematik enthält lauter synthetische Sätze *a priori*, d. h. Regeln des Verstandes, die mit der Construction der Objecte selbst gegeben sind, oder genauer: das Erkenntnifsvermögen bringt die Objecte diesen Regeln gemäfs hervor. Die Regeln bekommen also erst ihre Realität durch die Gegenwart der Objecte selbst. Vor ihrem Daseyn im Gemüthe konnte man nicht wissen, welchen Regeln sie nach

ihrer Entstehung subsumirt werden müssen. Es ist hier nicht wie mit dem analytischen Grundsatz »Ein Ding kann nicht zugleich seyn, und nicht seyn« beschaffen, wo man schon vor der Construction eines bestimmten Objects (ein Dreieck u. dergl.) von ihm etwas mit Gewifsheit behaupten kann, dafs es nämlich nicht zugleich seyn und nicht seyn kann. Die synthetischen Sätze *a priori* haben also hierin keinen Vorzug vor denen *a posteriori:* der Unterschied zwischen diesen beiden Arten besteht blofs darin, dafs in den erstern das Object selbst, als Materie dieser Sätze, *a priori* vom Erkenntnifsvermögen selbst hervorgebracht, in letztern hingegen *a posteriori* von etwas anderm gegeben ist; die Urtheile selbst aber als Formen oder Arten, diese Objecte zu denken, in beiden *a posteriori* sind. Der Verstand schreibt dem productiven Einbildungsvermögen eine Regel vor, einen Raum in drei Linien eingeschlossen, hervorzubringen: dieses gehorcht, und construirt das Dreieck, aber siehe, es dringen sich zugleich drei Winkel auf, die der Verstand gar nicht verlangt hatte. Nun wird er auf einmal klug, indem er die ihm bisher unbekannte Verknüpfung zwischen drei Seiten und drei Winkeln einsehen lernt, deren Grund aber ihm noch bis jetzt unbekannt ist. Er macht also aus der Noth eine Tugend, indem er eine gebietherische Miene annimmt, und sagt: ein Dreieck mufs drei Winkel haben, als wäre er hierin selbst Gesetzgeber, da er doch in der That einem ihm gänzlich unbekannten Gesetzgeber gehorchen mufs. Die objective Nothwendigkeit dieser Sätze kann daher mit Recht bezweifelt werden; vielleicht kann ir-

gend ein denkendes Wesen, oder auch ich selbst unter gewissen Umständen, ein Dreieck mit mehr oder weniger Winkeln construiren, da dieses an sich keinen Widerspruch enthält. Diese Nothwendigkeit ist also blofs subjectiv, sie kann aber verschiedene Grade annehmen bis zum allerhöchsten Grad, (als Idee) wodurch sie zur objectiven Nothwendigkeit wird; denn der ganze Vorzug der objectiven Nothwendigkeit (dessen Gegentheil einen Widerspruch enthält) besteht blofs darin, dafs man überzeugt ist, dafs es in keiner Construction, unter welchen Umständen sie auch bewerkstelligt werden mag, anders seyn kann; bin ich also durch eine vollständige Induction überzeugt, (indem ich das Dreieck unter allen möglichen Umständen, und auch andere denkende Wesen es unter allen diesen Umständen construirt und so befunden haben, gesetzt, dafs dieses möglich wäre) dafs das Dreieck in der Construction nicht anders als drei Winkel haben kann, so wäre es so gut, als wäre ich durch den Satz des Widerspruchs davon überzeugt: da aber diese Induction nie vollständig seyn kann, so kann sich daher die subjective Nothwendigkeit der objectiven zwar immer nähern, sie kann sie aber nie völlig erreichen. So ist es auch mit unsern Urtheilen über Gegenstände der Natur beschaffen. Ich bemerke, das Feuer ist warm, (dafs auf die Vorstellung des Lichts oder irgend eine andere Eigenschaft des Feuers die Empfindung der Wärme in mir entsteht) hier ist blofs ein Wahrnehmungsurtheil, wie Herr Kant sich ausdruckt, und kann auch, nach mir, durch keine unmittelbare Operation des Verstandes zu einem Erfahrungsurtheil

werden, wie es Herr Kant haben will. Ich bemerke eben dieses noch einmal und abermal u. s. w. wodurch denn diese beiden Erscheinungen in mir immer vester verknüpft werden, so dafs zuletzt (durch eine völlige Induction) diese subjective Verknüpfung ihren höchsten Grad erreicht, und der objectiven gleich wird.

Was die letzte Frage anbetrifft, nämlich: *wie ist Metaphysik möglich?* so mufs man, erstlich, bestimmen, was Metaphysik heifst. Ich glaube in der Definition der Metaphysik mit Herrn Kant übereinzustimmen. Nämlich Metaphysik ist die Wissenschaft der Dinge an sich. Ich unterscheide mich von Herrn Kant blofs darin: nach ihm sind die Dinge an sich die *Substrata* ihrer Erscheinungen in uns, und mit denselben ganz heterogen; folglich mufs diese Frage unaufgelöst bleiben, indem wir kein Mittel an der Hand haben, die Dinge an sich, abstrahirt von unsrer Art von denselben afficirt zu werden, zu erkennen. Nach mir hingegen ist die Erkenntnifs der Dinge an sich nichts anders als die vollständige Erkenntnifs der Erscheinungen. Die Metaphysik ist also nicht eine Wissenschaft von etwas aufser der Erscheinung, sondern blofs von den Gränzen (Ideen) der Erscheinungen selbst, oder von den letzten Gliedern ihrer Reihen. Nun sind zwar diese als Objecte unsrer Erkenntnifs unmöglich, sie sind aber mit den Objecten so genau verknüpft, dafs ohne sie keine vollständige Erkenntnifs von den Objecten selbst möglich ist. Wir nähern uns immer ihrer Erkenntnifs nach dem Grade der Vollständigkeit unsrer Erkenntnifs der Erscheinungen.

Zur Erläuterung dieses Systems führe ich hier noch das an, was ich B. IX. Stück III. des »Magazins zur Erfahrungsseelenkunde« bei Gelegenheit einiger Grundbegriffe und Sätze in der *empyrischen Psychologie* des Hrn. Prof. Schmidt erinnert habe.

Hr. Schmidt sagt in dem zweiten Theile seiner »Seelenlehre,« der von dem Vorstellungsvermögen oder der Vorstellungskraft *überhaupt* handelt.

§. I. Vorstellung nennen wir nicht eine Veränderung des Gemüthes überhaupt, sondern nur dasjenige, wovon ein Bewufstseyn möglich ist, d. h. die ich auf ein (vorstellendes) Subject, und auf ein (vorgestelltes) Object beziehen kann.

§. VII. Das wirkliche Beziehen oder Bezogenwerden einer Vorstellung auf ihr Object und Subject, macht das Bewufstseyn aus. Das, was bezogen wird, ist die Vorstellung.

§. VIII. Es gibt also in dieser Bedeutung keine Vorstellung ohne Bewufstseyn u. s. w.

Ich bemerke aber, dafs die Erklärung des Bewufstseyns offenbar zu *enge* ist. Das wirkliche Beziehen oder Bezogenwerden einer Vorstellung auf ihr Object und Subject, macht nicht *ein einziges*, sondern *fünferlei* Bewufstseyn aus: Bewufstseyn vom *Subjecte*, Bewufstseyn vom *Objecte*, Bewufstseyn von der *Vorstellung*, Bewufstseyn von dem *Beziehen* dieser dreien auf einander überhaupt, und Bewufstseyn von der *besondern Art des Beziehens*, oder Bezogenwerdens einer jeden dieser dreien. Diese sind verschiedene Arten des Bewufstseyns, denen allen das allgemeine Prädicat *Bewufstseyn* zukommt. Sie sind

zwar *unzertrennlich*, aber doch *verschieden* von einander. Das *Bewufstseyn* ist die allgemeinste Form, und in Ansehung der Seele, der *Ausdehnung* in Ansehung des Körpers ähnlich. *Ausdehnung* überhaupt (unbestimmt) kann zwar nicht *getrennt* von einer besondern Art der Ausdehnung (einer besondern Figur) aber doch *verschieden* von derselben im Gemüthe Statt finden. So kann auch Bewufstseyn überhaupt, abstrahirt von der besondern Art des Bewufstseyns, nicht durch innere Merkmale gedacht; durch Hinzukommen der besondern specifischen Bestimmung hingegen, nicht nur als diese besondre Art des Bewufstseyns, sondern als Bewufstseyn überhaupt erkannt werden. Daher kann Bewufstseyn überhaupt ohne Zirkel nicht definirt werden, weil es als das allgemeinste Merkmal in allen Definitionen vorkommen mufs. Das wirkliche Beziehen oder Bezogenwerden einer Vorstellung auf ihr Object und Subject macht also nicht das *Bewufstseyn überhaupt*, sondern eine *besondere* Art desselben aus. Die Erklärung des Verfassers (welche die Reinholdsche Erklärung ist) ist also zu Folge des Sprachgebrauchs zu enge.

Die Erklärung von Vorstellung ist die Reinholdsche Erklärung der *blofsen Vorstellung* (Elementarphilosophie §. V.)

Diese Erklärung weicht gleichfalls vom Sprachgebrauch ab: letzterem zu Folge ist Vorstellung dasjenige, das sich, als *Theil eines Ganzen* oder einer Synthesis (in der *Apperception*) als *Merkmal* auf dasselbe bezieht. Z. B. ein Gemählde, ein theatralisches Stück ist eine Vorstellung, indem jenes einige Merk-

male des abgemahlten Gegenstandes (sichtbare Figur und Farbe); diese Merkmale aber einer Handlung oder Begebenheit, die sich *als Merkmale* auf den Gegenstand oder die Handlung beziehn, *darstellt*. Hingegen ist dasjenige, das sich im Bewufstseyn aufs Subject und Object (im Reinholdschen Sinne) bezieht, keine partiale *Darstellung* des Subjects und des Objects: es bezieht sich nicht auf dieselbe *als Merkmal*, sondern als *Bedingung der Coexistenz im Bewufstseyn;* es kann also zu Folge des Sprachgebrauchs nicht *Vorstellung* heifsen.

Ferner, sind das Object und das Subject, transcendental *a priori* gedacht, *blofse Ideen*, die durch kein *inneres absolutes Merkmal*, als blofs durchs *Bezogenwerden* der Vorstellung auf beide gedacht werden; dahingegen die *Vorstellung* schon *a priori* als etwas durch *innere absolute Merkmale* Bestimmbares gedacht werden mufs.

Diesem zu Folge sind also Subject und Object nicht einmal Bedingungen der Coexistenz zur Vorstellung (dafs wenn eine Vorstellung im Bewufstseyn existiren soll, auch diese Ideen zugleich existiren müssen) sondern umgekehrt. Die Erklärung der Vorstellung ist also nicht einmal in dieser Rücksicht (wo es nicht ein etwas dem vorgestellten Gegenstande *ähnliches*, sondern mit demselben nothwendig Coexistirendes bedeutet) richtig. Die Beziehung der Vorstellung aufs Subject und Object ist nicht *ursprünglich*, sondern sie entsteht erst durch eine *psychologische Täuschung* auf folgende Art:

Aus der Gewohnheit, eine jede Wahrnehmung auf andere Wahrnehmungen durch den Begriff der

Coexistenz zu beziehn, entsteht diese transcendente Neigung der Einbildungskraft, eine jede Wahrnehmung auf *ein Etwas überhaupt* zu beziehn. Ich habe z. B. immer wahrgenommen, dafs die gelbe Farbe entweder mit der vorzüglichen Schwere, der Härte und Dichtigkeit im Golde; oder mit der Zähigkeit und Weiche des Wachses, oder sonst einer Eigenschaft coexistirt. Ich mache daher diesen Erfahrungssatz nicht nur allgemein, sondern auch transcendent; die gelbe Farbe mufs einem nicht nur *unbestimmten*, sondern *unbestimmbaren* Etwas gehören. Auf diese Art entsteht die fingirte Idee von einem Object aufser dem Denkungsvermögen (nicht Dinge überhaupt) das auch aufser diesem Begriffe einer möglichen Beziehung überhaupt (Form der Apperception) seine Realität haben soll. Sobald aber die Vernunft diese Täuschung entdeckt hat, mufs auch die darauf gebaute Theorie wegfallen. —

Ferner §. II. zur Möglichkeit einer Vorstellung gehört demnach zunächst:

1) Etwas, was die Beziehung auf einen Gegenstand möglich macht.
2) Etwas, wodurch die Beziehung auf das Vorstellende, oder auf das Gemüth möglich wird.

§. III. Die Beziehung einer Vorstellung auf einen Gegenstand (§. II. No. 1.) ist möglich, oder: eine Vorstellung stellet *etwas*, d. h. einen Gegenstand vor, in so fern etwas in ihr, durch etwas von ihr und dem Gemüthe, als dem Subjecte dieser Vorstellung, verschiedenes *bestimmt* und *hervorgebracht* wird.

§. IV. Die Beziehung einer Vorstellung auf das Gemüth (§. II. No. 2.) ist möglich, ich stelle *mir*, das Gemüth stellt *sich* etwas vor — in so fern etwas in der Vorstellung durch etwas anders von ihr selbst und ihrem Gegenstande verschiedenes, also von dem Gemüthe, als dem Subject derselben, bestimmt und hervorgebracht wird.

§. XIV. Dasjenige, was die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand im Bewufstseyn möglich macht (§. III.) und also durch den Gegenstand bestimmt ist, heifst der innere subjective *Stoff* einer Vorstellung; dasjenige, wodurch ihre Beziehung auf das Gemüth (§. IV.) im Bewufstseyn möglich wird, und was also durch eine Handlung des Gemüthes müfste bestimmt worden seyn — ihre *Form*. Weder die Eine, noch die Andere ist für sich allein im Bewufstseyn möglich und eine Vorstellung.

Aber was heifst das: etwas in der Vorstellung wird durch etwas, von ihr und dem Gemüthe verschiedenes, oder durch etwas, von ihr und dem Gegenstande verschiedenes, *bestimmt und hervorgebracht?* Soll diefs heifsen: dieses Etwas in der Vorstellung ist eine Realwirkung vom Gegenstande oder Subjecte, als ihrer Ursache? Das kann nicht seyn, weil das Verhältnifs von Ursache und Wirkung nur zwischen *reellen Objecten der Erfahrung* (Wahrnehmungen) Statt finden kann: nicht aber zwischen *diesen* und den *Ideen* von Subject und Object überhaupt.

Es kann also nichts anders heifsen, als: zur innern Möglichkeit einer Vorstellung *gehören* zwei heterogene Bestandtheile: ein *Stoff* und eine *Form*;

jenes ist dasjenige in der Vorstellung, wodurch sie nicht blofs *Vorstellung überhaupt*, sondern eine *bestimmte Vorstellung* ist.

Diese ist dasjenige, wodurch sie *Vorstellung überhaupt*, und das ihr mit andern ihrer Art gemein ist. Aber alsdann werden die Ausdrücke: *bestimmt* und *hervorgebracht* ganz unschicklich seyn. Dieſs erhellet noch mehr aus dem Folgenden.

§. VI. Der innere Stoff einer Vorstellung (§. XIV.) *entspricht* zwar dem Etwas, was vorgestellt und im Bewufstseyn von der Vorstellung unterschieden wird, d. i. dem *Gegenstande an sich; ist aber nicht selbst* dieser Gegenstand, und wird ihm durch dasjenige, was ihn im Bewufstseyn möglich macht, nämlich durch die vom Gemüthe bestimmte Form einer Vorstellung, *unähnlich*.

Was heifst das: der innere Stoff *entspricht* dem Gegenstande an sich? Der Gegenstand an sich kann als *eine bloſse Idee* weder als Bedingung der innern Möglichkeit (wesentliche Bestimmung), noch als Bedingung der Wirklichkeit (Ursache) des Stoffes gedacht werden.

Nach mir hingegen bezieht sich so wenig der *Stoff* als die *Form* auf irgend *etwas aufser der Vorstellung*, sondern sie beziehen sich auf einander als wesentliche Bestimmungen, oder innere Bedingungen einer Vorstellung überhaupt. So bezieht sich auch die aus Stoff und Form bestehende *Vorstellung* auf andere Vorstellungen, mit denen sie als ein zur *Verstandeseinheit* (Synthesis) gehöriges Mannigfaltige gedacht und worauf sie als Merkmal bezogen wird. Das dieser Vorstellung entsprechende bestimmte Mannig-

faltige, heifset das *vorgestellte Ding*. Das unbestimmte Mannigfaltige überhaupt aber, das in einer Verstandeseinheit gedacht wird, und worauf sich eine Vorstellung als Merkmal beziehen kann, heifst bei mir *Ding an sich*.

Das Subject einer Vorstellung ist nichts anders, als die zur Vorstellung *als Vorstellung* (Merkmal einer Syntheis) nothwendige *Einheit der Apperception*.

Noch deutlicher wird diese Gedankenreihe wahrscheinlich dadurch werden, wenn ich hier zugleich aus eben diesem Stücke des »Magazins« die Antwort auf die Einwürfe meines Recensenten beifüge.

»Um nichts billiger« sagt der Recensent meines philosophischen Wörterbuchs (A. L. Z. 7 Jan. 1792) indem er von meiner Herausforderung an die Kantiane rredet, »sind die Bedingungen des Kampfes, »die Hr. M. den Kantianern zumuthet. Ob dieses »(dafs diese, nämlich die von mir als ausgemacht »aufgestellten Sätze, zugegeben werden) in Rücksicht »auf die drei ersten Bedingungen seine Richtigkeit »hat, hängt von dem Sinne ab, in welchem der Ver»fasser die Ausdrücke, *Ding*, *Dinge überhaupt*, *Ob»jecte*, u. s. w. versteht.« —

Ich habe in dieser Revision schon gezeigt, dafs wenn man jenen Ausdrücken nicht den Sinn beilegt, den ich ihnen beigelegt habe, sie alsdann gar keinen Sinn haben können.

Das Gesetz der Association ist ein bekanntes Princip, woraus sich, wie ich schon in diesem Artikel bemerkt habe, die Entstehungsart der (soge-

nannten) *transcendentalen Begriffe erklären läfst.* »Hier hält es der Kantianer, wenn wir uns anders »an seine Stelle zu versetzen wissen, gewifs nicht »länger aus. In dem angeführten Artikel findet er »keine Spur über die Entstehung defsjenigen, was »nach seinem System ein transcendentaler Begriff »heifst und heifsen kann.«

Welche Ungerechtigkeit! Hat der Recensent, in dieser ganzen Recension, nicht dasjenige an sich selbst gezeigt, was er mir vorwirft, nämlich, dafs er aus seiner eignen Denkungsart nicht herausgehen, und sich an die Stelle eines andern Denkers versetzen kann? Ich habe freilich in gedachtem Artikel nicht die Entstehung der *mit Recht sogenannten* transcendentalen Begriffe, *a posteriori* bewiesen; diefs wäre ein offenbarer Widerspruch: sondern ich habe die Entstehung derjenigen Begriffe, die der Kantianer für transcendental *ausgibt*, *a posteriori* gezeigt, und dieses mufs der Kantianer mit aller Geduld aushalten, wenn er nichts dagegen einzuwenden hat. Diese Recension sieht ungefähr so aus, als wie wenn jemand behauptet hätte: es gebe keine Wunderwerke, indem er zeigte, dafs alles, was dafür gehalten wird, nach den allgemeinen Naturgesetzen geschiehet, und jemand darüber folgende Recension schriebe: der Verfasser hat keinesweges die Entstehungsart der Wunderwerke bewiesen, indem dasjenige, dessen Entstehungsart er bewiesen hat, kein Wunderwerk ist.

Hr. M. druckt sein Associationsgesetz folgender Mafsen aus: *wenn die Wahrnehmung der Objecte in Zeit und Raum, nach einer Regel, als zugleich*

existirend oder auf einander folgend, sinnlich wiederholt wird, so wird bei der Wahrnehmung des einen die Wahrnehmung des andern nach einer Regel a priori bestimmt. Der Kantianer wird sich »unter der Regel, durch welche das Zugleichseyn »und die Folge bestimmt werden soll, entweder gar »nichts, oder die drey Kategorieen der Relation »denken etc.«

Hier hat mich der Rec. ganz und gar nicht verstanden. Regel überhaupt ist ein Verhältnifs zwischen mehreren Gegenständen. Sie kann in Ansehung ihres Gebrauchs von dreierlei Art seyn; 1) *zufällig*, 2) *subjectiv nothwendig*, 3) *objectiv nothwendig*. In allen regelmäfsigen Gegenständen der Natur ist eine Regel von der erstern Art anzutreffen; sie könnten, ohne ihr Wesen zu verändern, so gut nach einer andern oder nach gar keiner (wahrzunehmenden) Regel eingerichtet seyn. Die wirkliche Regel, wonach sie eingerichtet sind, ist also ihnen blofs zufällig. Die Maxime, wonach ein Mensch seine freiwilligen Handlungen einrichtet, ist keine blofs zufällige (ich verstehe hier nicht das Kantische Moralprincip) Regel. Sie kann in Ansehung der subjectiven Bedingungen dieses Menschen nicht mit einer andern vertauscht, oder gänzlich weggedacht werden. Sie ist aber auch nicht objectiv nothwendig, indem das Wesen der freiwilligen Handlungen, den Zweck und folglich auch die sich darauf beziehende Regel unbestimmt läfst. Dahingegen ist diese Regel, oder dieser Satz: eine dreiseitige Figur ist auch dreiwinkelig, nothwendig, indem sie in keinen besondern

Bedingungen des Subjects, sondern im Wesen des Objects selbst (des Dreiecks) gegründet ist. Nun finden wir in uns das bekannte Gesetz der Association, das heifst: eine bestimmte Regel, in Ansehung der Reproduction der Einbildungskraft. Von welcher Art ist also diese Regel? Sie ist nicht blofs zufällig, weil die Folge der Vorstellungen in der Reproduction immer durch die Folge in der sinnlichen Wahrnehmung selbst bestimmt wird. Sie ist nicht objectiv nothwendig, weil die Objecte auch in einer andern Folge von ihrem Wesen nichts verlieren. Sie ist also subjectiv nothwendig, nur mit dieser besondern Bestimmung, dafs das Subjective darin nicht wie sonst material (in der besondern Beschaffenheit des Subjects gegründet) sondern formel (in der wirklichen Wiederhohlung dieser Folge, die auch einem andern Subject möglich ist, gegründet ist.

Dafs ich einen gewissen Menschen in einem gewissen Garten gesehen habe, ist blofs zufällig. Dafs ich ihn öfter darin gesehen habe, ist eine wahrgenommene Regel, die auch zufällig ist. Nun sehe ich diesen Menschen aufser dem Garten; bei dieser Gelegenheit fällt mir immer (ohne Rücksicht auf die Unterbrechung durch andere Associationsreihen, oder des Dichtungsvermögens) der Garten bei. Diese Regel ist (da sie nicht in einer besondern Beschaffenheit meines Subjects gegründet ist) für jedes Subject, bei dem ihre Bedingungen (die öftere Wiederhohlung der Wahrnehmung) wirklich geworden sind, gültig. Diefs ist das bekannte Gesetz der Association, worin sich Recensent nicht hat finden können,

und

und welches ich auf folgende Art ausgedruckt habe: wenn die Wahrnehmung der Objecte etc.

Der Kantianer, sagt Rec. wird sich unter der Regel, durch welche das Zugleichseyn oder die Folge bestimmt werden soll, entweder gar nichts, oder die drei Kategorieen der Relation denken.

Freilich der Kantianer, welcher so wenig Kant als irgend einen andern Selbstdenker zu verstehen fähig ist, und der wie ein Mühlpferd sich beständig um die Kategorieen herumdrehet, ohne von der Stelle zu kommen, oder wie ein schlechter Advocat über die vielen Formalitäten den Prozefs nicht zu Ende bringt, kann sich dabei nichts anders denken.

Aber was gehet mich dieser Kantianer an? Derjenige müfste mit Blindheit geschlagen seyn, der nicht einsieht, dafs die Regel in der Wahrnehmung, wodurch die Regel in der Reproduction bestimmt wird, nicht die sogenannten Kategorieen, sondern die Bedingung ihres Gebrauchs ist.

Auch versteht der Rec. nicht meine »Theorie der Einbildungskraft« und dieses mit Recht, weil sie seine ganze Philosophie über den Haufen wirft. Jeder Selbstdenker, der mein »Wörterbuch« selbst mit Aufmerksamkeit lesen, und sich hierin nicht auf den Bericht des Rec. verlassen will, wird diese so vollständig finden, als nur irgend eine Theorie seyn kann.

Ferner heifst es: »unter diesen Umständen kann »sich Rec. freilich nicht wohl auf die nähere Prü»fung der Einwürfe, die der Verfasser den beiden »Parteien entgegen stellt, einlassen, und es geschieht »blofs zur fernern Bestätigung seines gefällten Ur-

»theils, und nicht ohne Besorgniſs, den Herrn M. »miſsverstanden zu haben, wenn er hier diejenige »Einwendung, die ihm noch unter allen am we»nigsten unverständlich schien, anführet und aus dem »Gesichtspunkt der kritischen Skeptiker beleuchtet.«

(Seite 24) »*Was die Naturwissenschaft betrifft,* »*so kann man bloſs die Formen der Identität und* »*des Widerspruchs a priori von den Gegenständen* »*a posteriori, weil sie von allen Gegenständen* »*überhaupt gelten, gebrauchen, sie haben also schon* »*vor dem wirklichen Denken der Objecte unter dem*»*selben ihre Realität.*«

»Wenn man unter Realität das verstehet, was »in der »Kritik der reinen Vernunft« objective Rea»lität, Beziehung auf Objecte auſserhalb der Vorstel»lung heiſst; so haben die Begriffe der Identität und »des Widerspruchs, die ursprünglich bloſs in der »Form des Denkens gegründet sind, so wenig als ir»gend eine andere logische Form eine andere Rea»lität, als welche sie vermittelst der sinnlichen An»schauungen erhalten können.«

Mein Hr. Recensent! Sie haben sich geirret, ich verstehe nicht die objective Realität, das heiſst, diejenige, die Ihnen in Beziehung auf reelle (sinnliche) Objecte, sondern diejenige, die ihnen an und für sich zukommt, und wodurch sie als Formen etwas und nicht nichts sind. Sie wissen, daſs ich die Berufung auf die allgemeine Logik in Aufzählung der ursprünglichen Formen des Denkens, als ein wahrer kritischer Skeptiker, verdächtig mache. Die Form der hypothetischen Sätze, z. B. ist bei mir keine Verstandsform, sondern Product der transcendenten

Einbildungskraft, wodurch das, was beständig ist, für nothwendig gehalten wird. Zur Darstellung der Formen der Identität und des Widerspruchs ist jeder Gegenstand ohne Unterschied hinlänglich. Die sogenannten Kategorieen hingegen können gar nicht dargestellt werden. Ihr sagt mir, die Darstellung der Kategorie von Ursach werde ich überall finden, wo Objecte nach einer Regel in der Zeit nothwendig auf einander folgen. Gut! aber ich finde dieses nirgends. Dafs auf die Gegenwart des Feuers, zum Beispiel, beständig das Schmelzen des Wachses folgt, ist nicht nothwendig, (in dem Sinne, in welchem ein Dreieck nothwendig drei Winkel hat) d. h. es ist blofs subjectiv (unter Voraussetzung der beständigen Wiederholung der Wahrnehmung dieser Folge) nicht aber objectiv (von keinen subjectiven Bedingungen abhängend) nothwendig.

Fragt ihr ferner: woher ich gar zu dem Begriff der objectiven Nothwendigkeit gelangt bin, da er, mir zu Folge, in der Erfahrung nirgends anzutreffen ist? so antworte ich: diese objective Nothwendigkeit ist mir aus den Sätzen der Mathematik bekannt, die ihr fälschlich auf die Gegenstände der Erfahrung übertragt. Zur Darstellung des Satzes der Identität und des Widerspruchs hingegen, gehören gar keine subjective Bedingungen. Diese Sätze sind daher, so wie alle andere, die von keiner subjectiven Bedingung abhängen, objectiv nothwendig.

Damit fällt auch das ganze folgende Raisonnement des Rec. auf einmal über den Haufen. Am

Schlusse dieser Recension schlägt er sogar den Weg ein, sich hierüber an mich selbst zu adressiren. O! unglücklicher könnt' er sich nicht adressirt haben. »In Rücksicht, heißt es, auf den Erweis der »Thatsache, daß die Kategorieen in der Erfahrung »wirklich gebraucht werden, dürfte der Kantianer »Hrn. M. auf dessen eigene Erfahrung verweisen.»

So! auf meine eigene Erfahrung soll mich der Kantianer verweisen; aber auf welche? in dem Sinne, den der Kantianer dem Begriff von Erfahrung beilegt, habe ich keine Erfahrung.

KURZE DARSTELLUNG

MATHEMATISCHER ERFINDUNGEN.

Etsi nullo tempore, quo scientiis honos fuit, defuerint viri egregii, qui praeclaris ingenii ac virtutum dotibus supra communem mortalium sortem evecti divina illa Mathemata digna statuerunt, in quibus elaborarent, nec infelici successu suspiciendis inventis eadem amplificarunt, quemadmodum veterum monumenta palam loquuntur; ante nostram tamen aetatem ad illud fastigium non fuerunt evecta, in quo hodie constituta miramur. Neque indigna sunt, quae in dies magis magisque excolantur, et explosa loquacii sophistica in scholas revocentur, cum neminem, nisi aut tardiore fuerit ingenio, aut ignarus artis osor affectu praepeditam habuerit mentem, fore existimem, qui non eorum puritatem, evidentiam ac sublimitatem miretur, et ob utilitates innumeras inde in genus humanum redundantes de arte nostra praeclare sentiat. Mentem enim humanam valde perficit Mathesis ad philosophiam aliaque studiorum genera et latius, et profundius, et utilius tractandum instruit, ad solidiorum doctrinam adminicula inexpectata suppeditat, maximas ad vitam utilitates affert.

Wolf in Praefat. Math. univer.

Ursprung der Mathematik bei den alten Nationen, besonders den Egyptiern und Chaldäern.

Die *Arithmetik* soll nach Einiger Bericht, von den Phöniziern, als der ersten handelnden Nation, die das Rechnen nicht entbehren konnte, herrühren; und Phönix eine Arithmetik in der phönizischen Sprache geschrieben haben. Nach Andern soll Theut, welcher mit dem Merkur oder Hermes einerlei ist, die Zahlen, das Rechnen, und die Geometrie erfunden haben. Gewiſs ist es, daſs alle Nationen der ältesten Zeiten, ihrer gesellschaftlichen Bedürfnisse wegen, einen Begriff vom Rechnen müssen gehabt haben.

Es ist merkwürdig, daſs alle Nationen, die alten Chineser und eine andere Nation, von welcher Aristoteles spricht, ausgenommen, in unserm Zahlensystem übereinstimmen (bis auf zehn zu zählen, die zehn wiederum als eine Einheit höherer Ordnung zu betrachten, und dergleichen Einheiten wiederum bis auf zehen oder hundert Einheiten erster Ordnung u. s. w. zu zählen.) Vermuthlich gaben die zehen Finger der Hände, als ein Mittel zur Darstellung dieser Zahl *in concreto*, die erste Veranlas-

sung dazu. Es könnten allerdings andere Zahlensysteme errichtet werden, die in gewisser Rücksicht vor dem unsrigen einen Vorzug hätten.

Die Buchstaben waren zu Zeichen der Zahlen gewählt, (so dafs jeder Buchstab diejenige Zahl bezeichnete, die wievielste er in der Ordnung des Alphabethes ist) erstlich bei den Morgenländern: hernach auch bei den Griechen, bei welchen die Namen und die Folgen der Buchstaben den Hebräischen ähnlich sind. Die Überschwemmung des Nils, oder die von Sesostris anbefohlene Vertheilung Egyptens soll die Bearbeitung der Geometrie veranlafst haben. Thot oder Merkur Trismegist und das ganze Priestercollegium legten sich besonders auf die mathematischen Wissenschaften (sonderlich weit können sie es, allem Vermuthen nach, darin nicht gebracht haben.)

Wir finden Nachricht von den ältesten astronomischen Beobachtungen der Chaldäer, vorzüglich beim Ptolomäus, nämlich vom Jahre 720 und 719 vor Chr. G.

Die alten Schriftsteller erwähnen gewisse lunisolarische Perioden der Chaldäer (gewisse zur Übereinstimmigmachung der Zeit des Sonnen- und Mondenlaufs bestimmte Zeiträume) die uns eine sehr vortheilhafte Meinung von ihren astronomischen Einsichten geben. Geminus erwähnt eine solche Periode, woraus man abnehmen kann, dafs sie die mittlere tägliche Bewegung des Mondes 13°, 10′, 35″, gesetzt haben, welches kaum um eine Secunde von der nach den neuesten Beobachtungen herausgebrachten abweicht. Nichts macht diesen alten Astronomen so

viel Ehre, als ihr *Saros*, eine Periode von 223 Monathen oder 6585 Tagen, 8 Stunden, in welcher Periode der Mond beinahe ganz genau wieder seine Stellung in Ansehung der Sonne, seines Knotens, und seiner Erdferne, erhält, in der er im Anfange dieser Periode war; und folglich alle aus der combinirten Bewegung der Sonne und des Mondes entspringende Erscheinungen sich wieder erneuern. Hallei bestätigt die Richtigkeit dieser Periode, und bemerkt, dafs sie nach einer kleinen Berichtigung von 16′, 40″ dieselben Abweichungen des Mondes (von der Rechnung) mit der gröfsten Genauigkeit wiederhervorbringt. Dieses gab auch Gelegenheit zu seiner vieljährigen Beobachtung des Mondes.

Albatenius berichtet, dafs die Chaldäer ihr Sternjahr (das durch den vollendeten Umlauf der Sonne in Beziehung auf die Fixsterne bestimmt wird) 365 T. 6 St. 11′ machten. Montucla schliefst daher mit grofser Wahrscheinlichkeit, aus der Vergleichung dieses Jahres mit demjenigen, das sich aus der vorerwähnten Periode ergibt, nämlich 365 T. 5 St. 49′, 30″, dafs sie von der Bewegung der Fixsterne nach der Ordnung der Zeichen müfsten gewufst haben, und daher ihr Sternjahr um so viel Zeit, als die jährliche Bewegung der Fixsterne beträgt, gröfser machen müfsten (weil die Sonne, nachdem sie ihren Lauf vollendet hat, noch um so viel fortrücken mufs, damit sie ihre vorige Stellung in Ansehung der Fixsterne wieder bekomme.)

Sie wufsten auch von den Sonnenuhren, worüber des Königs Ahasa's Uhr, (die er vermuthlich von ihnen erhalten hat) zum Beweise dienen kann.

Die Agyptier haben gleichfalls viele Sonnen- und Mondfinsternisse beobachtet; und kannten deren Berechnung nur ungefähr, wie heut zu Tage die Indianer. Die genaue Lage ihrer Pyramiden nach den Weltgegenden beweiset ihre nicht geringen astronomischen Kenntnisse. Sie mufsten die Meridianslinie finden können (welches nicht so leicht ist, wie man glauben möchte, da sich der grofse Tychobrahe darin geirrt, und dieser Irrthum die Meinung veranlafst hatte, dafs die Lage des Meridians sich nach seiner Zeit geändert hätte). Sie sollen den Lauf der Venus und des Merkurs um die Sonne gekannt haben. Erst gaben sie ihrem Sonnenjahr 360 Tage; bald darauf die Thebaner 365 Tage und so blieb es bis auf Augusts Zeiten, da sie das Julianische Jahr annahmen.

Die Griechen theilten den Thierkreis in Sternbilder ein, hatten aber anfangs nur elf Zeichen.

Die Phönizier sollen die Schifffahrt erfunden haben. Man schiffte damals noch nicht des Nachts, und entfernte sich nicht vom Ufer. Als man dies aber wagte, war kein Sternbild geschickter, um sich darnach zu richten als der grofse Bär (der nahe am Nordpol ist). Die Phönizier fanden aber nachher den kleinen Bär am geschicktesten dazu.

Die Maschinen der alten Agyper sind bewunderungswürdig. Der Hebel und die schiefe Fläche, waren zu Hebung grofser Lasten am gebräuchlichsten. Nach und nach gerieth man auch auf die Hydrostatik und Hydraulik.

Aufnahme der Mathematik bei den Griechen.

Thales von Milet verpflanzte die Wissenschaften, und vornehmlich die Mathematik von Ägypten nach Griechenland. Diefs geschahe im 7ten Jahrhundert vor Christi Geburt. Er brachte es darin weiter, als die Ägyptischen Priester, seine Lehrer. Er mafs die Höhe der Obelisken vermittelst des Schattens (nach der Lehre von ähnlichen Dreiecken,) worüber der König Amasis sich wunderte; und die Entfernung der Schiffe, die weit vom Ufer abstehen. (Thales Stifter der Ionischen Schule.)

Schon vor Thales Zurückkunft hatten die Griechen einige geometrische Kenntnisse im Besitz. Ein gewisser Euphorbus aus Phrygien ist wegen seiner, wahrscheinlich geometrischen, Beschreibung des Dreiecks und angestellten Untersuchung über die Eigenschaften geometrischer Figuren berühmt. Thales fand auch den Lehrsatz, dafs der Winkel im halben Kreise ein rechter sei.

Anaxagoras dachte (im Gefängnifs) zuerst über die Quadratur des Zirkels nach; er hat auch über die Optik, und besonders die Perspective, geschrieben. Thales kannte die Schiefe der Ekliptik, die Figur der Erde, und wufste die Ursachen der Sonnen- und Mondfinsternisse. (Anaxagoras)

Bei der Ankündigung der Sonnenfinsternifs im Jahre 585 vor C. G. konnte er sich wohl einer den Ägyptiern bekannten künstlichen Methode bedient haben, indem die eigentliche Berechnung gar zu viel, damals unbekannte, Gründe voraussetzt. Er

suchte auch den Griechischen Kalender zu verbessern.

(Anaximander) Anaximander erfand die *Sphära armillaris* und den *Gnomon* (die Sonnenuhr.)

Er soll (nach einem Fragmente einer alten Griechischen »Geschichte der Astronomie« beim Fabricius) die Bewegung der Erde um den Mittelpunkt der Welt behauptet haben. Nach dem Aristoteles hingegen, hatte er die Ruhe der Erde in diesem Mittelpunkt behauptet; und die Frage: wie sich die Erde darin erhalten könne, ohne zu fallen? hatte er dadurch beantwortet, dafs, indem das Fallen nach dem Mittelpunkt der Welt geschieht, so kann die Erde, die selbst in diesem Mittelpunkt ist, nicht fallen.

Er beobachtete vermittelst eines Gnomons zu Lacedämon die Sonnenstände, (*Solstitia*) welcher Beobachtung zu Folge, die Schiefe der Ekliptik von den Griechen auf $\frac{1}{15}$ des Umfangs, oder 24° angesetzt war (*numero rotundo.*) Er erfand die Landcharten. Zu seiner Zeit schrieb Hecatäus die erste Geographie, (die aber verloren gegangen ist.)

Anaxagoras hielt die Sonne und die Sterne für unserer Erde ähnliche körperliche Massen, und auf die Frage: warum sie nicht als schwere Körper auf unsere Erde fallen? antwortete er: ihre Schwungbewegung hindert sie daran, ohne dieselbe aber würden sie gewifs herunter fallen. (Hier sieht man die Grundlage des Newtonischen Weltsystems.)

(Pythagoras) Pythagoras erweiterte die Geometrie. Er fand den berühmten, nach ihm benannten, Satz: (dafs in einem recht winkeligen Dreieck,

das Quadrat der Hypothenuse, der Summe der Quadrate der Katheten gleich sei.) Seine Schüler, die Pythagoräer, haben in der Geometrie vieles erfunden, z. B. die Lehre von den fünf regulairen geometrischen Körpern; worüber auch Kepler (*Epitome Astron. Copern. L. IV. C.* 3.) schrieb.

Die Astronomischen Einsichten der Pythagoräer waren gröfsten Theils richtig. Sie behaupteten die Existenz der Gegenfüfsler, die runde Gestalt der Himmelskörper, und die Bewegung der Erde um die Sonne, welche sie für ein im Mittelpunkte des Weltgebäudes befindliches grofses Feuer hielten. Sie hielten die Kometen für Sterne, die sich um die Sonne bewegen; auch hielten sie die Fixsterne für so viele Sonnen, und die Planeten für bewohnt. Von ihnen schreibt sich die Arithmetik als Wissenschaft her. Sie beschäftigten sich mit den besondern Eigenschaften und Verhältnissen der Zahlen. (Wahrscheinlich ist Pythagoras durch die Combination solcher Zahlen, als 3, 4. 5: auf seinen Lehrsatz gerathen.

Pythagoras entdeckte die Accorde der Musik, worüber sich die Pythagoräer und die Aristoxenianer in 2 Secten theilten.

Jene bestimmten die Accorde, *a priori* nach der Lehre von den Verhältnissen, richtiger als diese. Die Pythagoräer bestimmten diese Accorde mathematisch, nach dem Verhältnifs der Länge der Saiten. Eine Octave z. B. wurde durch die Mittelproportionallänge der Saite, zwischen der Länge der Saite, die den Grundton und der, welche die doppelte Octave angibt, bestimmet u. s. w. Die Aristoxenianer hingegen richteten sich mehr darnach, wie

die Töne in die Sinne fallen, und wichen von diesem genauen Verhältnisse ab.

(Empedokles) Empedokles soll die Centralkräfte gekannt haben. Philolaus lehrte zuerst ausdrücklich die Bewegung der Erde und Ruhe der Sonne. Archytas lös'te die Aufgabe von zwei mittlern Proportionallinien auf und erfand viele Maschinen.

(Demokrit) Demokrit erkannte, dafs die Milchstrafse aus vielen kleinen Sternen bestehe.

(Hippokrates aus Chios.) Hippokrates von Chios lehrte, dafs die Auflösung der Aufgabe von der Verdoppelung des Würfels auf der Findung zweier mittleren Proportionallinien beruhet.

Die Astronomischen Entdeckungen entwickelten sich nach und nach.

Der Kalender ward anfangs nach dem Laufe des Mondes eingerichtet; das Jahr wurde in zwölf Monathe eingetheilt. Man sahe aber gleich ein, dafs man noch ungefähr 11 Tage hinzuthun müsse, wenn es zugleich dem Laufe der Sonne gemäfs eingerichtet seyn sollte. Einige Nationen blieben in ihrer Zeitrechnung bei der Sonne, wie die Ägyptier. Andere wiederum beim Monde, wie die Araber. Die Griechen suchten, einem Ausspruch des Orakels zu Folge, beide Bewegungen zu vergleichen. Anfangs glaubte man, dafs 12 und ein halber Monath dem Sonnenjahr ungefähr gleich seyn würde. Man schaltete daher alle zwei Jahre einen Monath ein. Solon bemerkte zuerst, dafs der Umlauf des Mondes, nicht in 30, sondern ungefähr in 29½ Tagen geschehe. Er richtete daher die Monathe wechselsweise in volle und mangelhafte ein; wovon jene von 30, und

diese von 29 Tagen waren. Nach vielen mangelhaften Versuchen, den Lauf der Sonne mit dem des Mondes zu vergleichen, kamen endlich Meton und Euctemon auf ihre berühmte Ennenadekaeteris, oder den Zirkel von 19 Jahren, der aber auch noch fehlerhaft war. Diese Fehler verbesserte Callipus nach 100 Jahren, dessen Periode genau mit der Combination unsers Mondzirkels, mit unsern Julianischen Jahren übereinkommt, aber auch noch fehlerhaft ist.

Hipparch sahe schon diesen Fehler (Hipparchus) ein. Man achtete aber auf ihn nicht; auch hat man von Meton und Euctemon die erste Griechische Beobachtung des Sonnenstandes, im Jahr 432 vor C. G. Sie verfertigten auch Ephemeriden. Meton verstand auch die Wasserleitung.

Plato hielt viel auf die Geometrie. (Plato) Er erfand die geometrische Analysis (die Kunst geometrische Wahrheiten dadurch zu finden, dafs man das Gesuchte als schon erfunden voraussetzt, und daraus durch eine Kette von Schlüssen auf Wahrheiten geräth, die schon anderwärts nach der synthetischen Methode bewiesen sind) deren sich Archimedes zuweilen, und Pappus sehr häufig, bediente. Man hat auch Appollonius Schrift *de sectione rationis* (die Newton sehr hoch schätzte) nach dieser Methode bearbeitet. Plato oder Menchenes soll die Theorie der Kegelschnitte erfunden haben (die Eigenschaften der krummen Linien, welche gewisse Durchschnitte eines Kegels begränzen, des Zirkels der Hyperbel, der Parabel und Ellipse, welche die Alten unmittelbar aus der gemeinen Geometrie, die

Neuern aber aus ihren Gleichungen herleiten.) Die berühmte Aufgabe von der Verdoppelung des Würfels (welche die Erfindung zweier mittleren Proportionallinien voraussetzt) gab Gelegenheit zur Erfindung der geometrischen Örter oder durch Linien vorgestellter Reihen von Punkten, die gewissen Aufgaben genug thun. (Wenn z. B. die Aufgabe ist, eine Reihe von Punkten zu finden, dergestalt, dafs wenn man von einem jeden derselben nach den Endpunkten einer gegebenen Linie zwei Linien zieht, diese alle gleiche Winkel machen; so ist aus der gemeinen Geometrie bekannt, dafs alle Winkel an der Peripherie des Zirkels, deren Basis eine und eben dieselbe Sehne desselben ist, einander gleich sind. Folglich ist der Zirkel der geometrische Ort, oder er stellt die Reihe Punkte vor, die dieser Aufgabe genug thun. So ist auch der Ort für alle Dreiecke von gleicher Basis und einerlei Inhalt, die mit der Basis gezogene Parallellinie.) Manchenes lös'te die Aufgabe von der Findung zweier Mittelproportionallinien, durch die Construction zweier Parabeln auf zwei sich in einem Winkel schneidenden Axen, deren Parameter den gegebenen Linien (zwischen welchen die zwei Mittelproportionallinien gefunden (Figur I.) werden sollten) gleich sind; so dafs die Ordinaten am Durchschnittspunkt die gesuchten Linien sind. Eben dieselbe Aufgabe lösete er auch durch Verbindung der Parabel mit der Hyperbel auf.

Eratosthenes erfand zu diesem Behuf einige Instrumente.

Niko-

Nikomedes erfand die Conchoide, (Fig. II.) (Man nimmt eine Linie zur Axe an, und auſser derselben einen Punkt, von dem man Linien zieht, welche die Axe durchschneiden, so daſs alle durch die Axe abgeschnittenen Linien jenseit derselben einander gleich sind. Die aus der Verbindung der Endpunkte dieser Linien entspringende krumme Linie ist die Conchoide) wodurch er auf eine sinnreiche Art ebenfalls diese Aufgabe aufgelöst hat. Apollonius und Pappus thaten dieses wieder auf eine andere Weise.

Diokles erfand die Cissoide, (die (Figur III.) sich durch bloſse Worte schwerlich beschreiben läſst und aus der Figur zu sehen ist) wodurch er ebenfalls diese Aufgabe aufgelöst hatte.

Auch ist die Aufgabe von der Dreitheilung des Winkels berühmt, welche man ebenfalls auf verschiedene Arten auflösen kann; vermittelst der Conchis des Nikomedes, und besonders vermittelst des Kreises und der Hyperbel.

Archytas bearbeitete die Lehre von den regulairen Körpern.

Menechmus erweiterte die Lehre von den Kegelschnitten. Sein Bruder Dinostratus erfand die Quadratrix. (Man stelle sich vor, der (Figur IV.) Diameter des Zirkels bewege sich gleichförmig um das Centrum, und ein anderer Diameter, oder überhaupt eine unbestimmte Linie, die anfangs mit jenem zusammen fiel, bewege sich gleichförmig, so daſs sie beständig mit sich selbst parallel bleibt, so beschreiben die Durchschnittspunkte dieser beiden Diameter, diese krumme Linie.) Die vermischte

Mathematik hatte bei den Platonikern schlechten Fortgang, wovon die Ursache die schlechte Beschaffenheit ihrer *metaphysischen* Physik war. Das Sehen glaubten sie, geschähe vermittelst etwas, das aus dem Auge herausgeht.

Aristäus schrieb fünf Bücher von den Kegelschnitten, die Apollonius zu benutzen wufste.

(Aristoteles) Aristoteles mathematische Kenntnisse, besonders in der vermischten Mathematik, waren nicht beträchtlich, woran seine Philosophie Schuld hatte. Er behauptete (blofs aus metaphysischen Gründen) die Ruhe der Erde; wodurch er den Fortgang der Astronomie sehr aufgehalten hat. Seine mechanischen Fragen sind voller Unrichtigkeiten. Er sucht z. B. den Grund, warum ein ungleicharmiger Hebel verschiedene Gewichte im Gleichgewicht erhält, in den wunderbaren Eigenschaften der Zirkelfigur, (die der Hebel durch seine Bewegung beschreibt) welche er nach der Reihe her erzählt, und wozu dieses, sagt er, auch mit gehört. Doch findet sich in seiner Physik ein Grundsatz, der nicht nur auf den Hebel, sondern auf alle Maschinen überhaupt anwendbar ist, wo er ausdrücklich sagt: wenn zwei Kräfte mit Geschwindigkeiten, die im verkehrten Verhältnisse ihrer Gröfsen sind, wirken, so sind ihre Wirkungen gleich. Dieses läfst sich auf den Hebel (und folglich auch auf andre Maschinen, welche darauf reducirt werden können) sehr gut anwenden; denn die Gewichte, die an beiden Enden des Hebels angehängt sind, bewegen sich zu gleicher Zeit in Zirkelbogen, die der Länge der Arme proportional sind. Wenn daher diese Längen

im umgekehrten Verhältnisse, mit den Gröfsen der Gewichte sind; so müssen sie im Gleichgewichte stehen.

Seine Optik taugt nicht viel, doch ist seine Physik weit erträglicher, als die des Plato und Pythagoras.

In der Alexandrinischen Schule war Euklides, dessen *Elemente* seinen Namen ver- (Euklides)
ewigen. Man hat ihre Ordnung vergebens zu andern gesucht. (Einige nämlich wollten in der Geometrie von keiner Art Gröfse (Quantum) handeln, bis sie erst eine, der Ordnung der Natur nach, einfachere, völlig abgehandelt haben; z. B. nichts von Dreiecken vortragen, bevor sie die Lehre von Linien und Winkeln vorgetragen haben, u. d. gl. Sie sahen sich daher gezwungen, von der Strenge der Beweise nachzulassen, und sich statt derselben, zuweilen auf das Zeugnifs des Augenscheins zu berufen, d. h. der äufsern Ordnung die innere Ordnung und Verknüpfung der Wahrheiten aufzuopfern.)

Timocharis und Aristillus be- (Timocharis)
stimmten zuerst die Lage der Fixsterne in Beziehung auf den Thierkreis; und machten viele Beobachtungen über die Planeten.

Aristarchus von Samos lehrte im (Aristarchus)
3ten Jahrhundert vor C. G. die Entfernung der Sonne von der Erde durch angestellte Beobachtungen zur Zeit der Dichotomie des Mondes zu finden. (Man mifst zur Zeit des Viertelmondes, da der Mond gerade zur Hälfte erleuchtet ist, den Winkel, welchen die Linien, die vom Auge nach dem Mittelpunkte der Sonne und des Mondes gehen, einschlie-

sen. Nun kennt man in diesem Dreieck, die eine Seite desselben die mittlere Entfernung des Mondes von der Erde, die bekanntlich 60 halben Erddiametern gleich ist; ferner, den Winkel am Monde, der ein rechter ist, und drittens: den gemessenen Winkel am Auge; folglich ist auch der dritte Winkel an der Sonne bekannt und daraus kann nun auch die Hypothenuse, nämlich die Entfernung der Sonne vom Auge, gefunden werden.) Er fand nach dieser Methode, dafs die Entfernung der Sonne, ungefähr 20 mahl gröfser als die des Mondes von der Erde ist; wodurch er den Begriff von der Gröfse des Weltbaues, weit über die ihm von den Pythagoräern vorgeschriebenen Gränzen ausgedehnt hatte. So fand er auch ziemlich genau, dafs der Diameter des Mondes etwas weniger, als ein Drittheil vom Diameter der Erde ist. Hingegen irrt er in Bestimmung des Verhältnisses vom Diameter des Mondes zu einem Zeichen des Zodiakus (das er wie 1 zu 15 angab, da es doch kaum wie 1 zu 60 ist.) Er erweckte von neuen die Meinung der Pythagoräer von der Bewegung der Erde, und auf den Einwurf, der ihm gemacht werden könnte, dafs nämlich dieser Voraussetzung zu Folge, die Sterne nach der verschiedenen Stellung der Erde, verschieden scheinen müfsten, antwortete er, dafs die ganze Erdbahn, in Ansehung der grofsen Entfernung der Sterne für nichts zu achten sei. Seine übrigen Erfindungen sind unerheblich.

(Archimedes) Archimedes aus Syracus, bearbeitete in der Geometrie ein fast unbebautes Feld, und legte den Grund zu allen neuern wichtigen Ent-

deckungen. Seinen Lehrsatz vom Verhältnifs der Kugel zu dem um sie beschriebenen Cylinder (wie 2 zu 3) liefs er auf sein Grabmahl abbilden (dergleichen Ludolf von Cöln, und Jacob Bernoulli mit ihren Erfindungen auch gethan haben.) Seine Erfindungen von der Quadratur der Parabel und den Eigenschaften der Spirallinie, machen ihm bei den Neuern die gröfste Ehre. Jene bewerkstelligte er auf zweierlei Arten. Die erste Art legt die reine Statik zum Grunde (wodurch er das Verhältnifs zwischen dem Gewichte der Parabel, und des in ihr beschriebenen Dreiecks entdeckte.) Die zweite ist rein geometrisch. (Er schrieb in der Parabel ein Dreieck, und in jedem Segment wieder eins, das die Seite des vorigen Dreiecks zur Basis hat, und fuhr so fort. Nachher fand er, dafs das erste Dreieck, die zwei folgende, die vier darauf folgende, u. s. w. in dieser geometrischen Progression 1. $\frac{1}{4}$. $\frac{1}{16}$. u. s. w. sind. Er summirte diese Reihe, und brachte für die Parabel $1\frac{1}{3}$ des ihr eingeschriebenen Dreiecks oder $\frac{4}{3}$ des sie umschreibenden Parallelograms heraus.

(Die Spirallinie wird beschrie- (Figur V.) ben, von einem Punkte, der sich auf dem Radius eines Zirkels vom Centro nach der Peripherie gleichförmig bewegt, während dafs sich der Radius selbst, um den Mittelpunkt bewegt.) Er erfand das Verhältnifs des Halbmessers zum Umfange des Zirkels; und lehrte den Zirkel quadriren. (Er bediente sich dabei folgender Methode: er schrieb *in* einem Zirkel ein regulaires Polygon von 96 Seiten ein, und so auch *um* denselben ein anderes von eben so viel Seiten, berechnete ihren Umfang, und bestimmte

durch ihre Gröfsen, deren Gränze der Zirkel ist, den Umfang desselben.)

Er untersuchte den Inhalt der Conoiden und Sphäroiden (körperliche Figuren, die durch die Umdrehung der Kegelschnitte um ihre Axen entstehen) im Verhältnifs mit einem Cylinder oder Kegel, von derselben Höhe und Basis.

In einigen Fällen bediente er sich der Methode der *Exhaustion*. (Eine Gröfse A ist einer andern B gleich, oder sie ist gröfser oder kleiner als dieselbe. Kann man nun beweisen, dafs A nicht gröfser und nicht kleiner als B ist, so ist nothwendig A gleich B, weil man damit alle Gröfsenverhältnisse *erschöpft*. Man beweiset z. B. dafs der Inhalt eines Zirkels einem Parallelogram gleich sei, dessen eine Seite der Radius des Zirkels, und dessen andere Seite die halbe Peripherie ist, auf folgende Weise: der Zirkel ist gröfser, als jedes demselben eingeschriebene, und kleiner, als jedes umgeschriebene Polygon, doch können diese so angenommen werden, dafs ihre Differenz vom Zirkel kleiner, als jede angebliche Gröfse seyn wird. Nimmt man also an, der Zirkel sei dem gedachten Parallelogram nicht gleich, so mufs er gröfser oder kleiner als dasselbe seyn. Wir wollen annehmen, er sei gröfser als dasselbe, um eine angebliche Gröfse I, und ein in ihm beschriebenes Polygon differire von ihm um weniger als I, folglich wird dieses Polygon gröfser, als das gedachte Parallelogram seyn, welches unmöglich ist, weil die Linien, die dieses bestimmen, gröfser sind, als die, welche jenes bestimmen. Daher kann der Inhalt des Zirkels nicht gröfser als gedachtes Rechteck seyn. Nun

kann man auch beweisen, dafs er nicht kleiner sei; er mufs also denselben gleich seyn.) Archimedes war der Urheber der Mechanik, und hat die wahren Grundsätze der Statik und Hydrostatik gelehrt. Er untersuchte den Mittelpunkt der Schwere in verschiedenen Figuren. Er erfand die Wasserschraube, und wollte die Erde bewegen, wenn er nur für seine Maschine einen Platz fände.

Eratosthenes versuchte zuerst die (Eratosthenes) Gröfse der Erde zu messen; und beobachtete die Schiefe der Ekliptik.

Apollonius hat im 2ten Jahrhun- (Apollonius) dert vor C. G. die Lehre von den Kegelschnitten auf eine vollständige Art synthetisch abgehandelt.

Hipparchus hat vornehmlich die (Hipparchus) Astronomie unter den Griechen wieder hergestellt. Er war ein geschickter Beobachter. Aus Vergleichung seiner Beobachtungen mit einer, welche Aristarchus 145 Jahr vorher gemacht hat, bestimmte er die Länge des Sonnenjahrs, nach einer bei den Astronomen üblichen Methode, nach welcher man die Fehler der Beobachtung durch eine grofse Anzahl von Umläufen vertheilt, worin die Fehler sich also verlieren. Er fand auch die Excentricität der Sonne um $\frac{1}{24}$ des Halbmessers ihrer Bahn, und den Ort ihrer Erdferne in 24° der Zwillinge, (durch Vergleichung der Zeit zwischen den Nachtgleichen, und den Solstitien mit der Zeit zwischen diesen und den darauf folgenden Nachtgleichen.)

Er untersuchte auch die Mondestheorie, berechnete die ersten Sonnen- und Mondestafeln, und bestimmte nach einer eignen Methode die Entfernungen

der himmlischen Körper, und die Gröfse des Weltgebäudes. Ein neuer Stern, der zu seiner Zeit erschien, trieb ihn an, das erste Sternverzeichnifs zu verfertigen. Aus Vergleichung seiner Beobachtungen mit den des Aristillus und Timocharis machte er die wichtige Entdeckung von dem *Vorrücken der Nachtgleichen* (dafs die Entfernung der Sterne von dem Aequinoctialpunkte, oder ihre Länge nach der Ordnung der Zeichen zugenommen, und folglich dieser Punct selbst rückwärts nach der Ordnung der Zeichen sich bewegt, und die Zeit der Nachtgleiche vorgerückt ist.) Er lehrte die Länge der Örter aus den Mondfinsternissen zu finden, (weil eine Mondfinsternifs in einem Orte um so viel eher, denn in einem andern, der von ihm gegen Abend liegt, gesehn wird, als das Zeitmafs von der Differenz ihrer Länge beträgt.)

(Hero) Hero aus Alexandrien hat unter den Alten das meiste über die Mechanik geschrieben.

Die Alten bewunderten seine Wasseruhren und Windmaschinen.

(Ptolomäus) Ptolomäus führte den Entwurf aus, den Hipparchus zum Grunde eines vollständigen astronomischen Lehrgebäudes gelegt hatte. Er nahm das nach ihm benannte Weltsystem an; und er bestätigte die eigene Bewegung der Fixsterne, aus Vergleichung seiner und des Hipparchus Beobachtungen.

Ptolomäus erklärte nach dem Hipparchus die Ungleichheit im Laufe der Sonne (dafs die Sonne, aufser in ihren Erdfernen und Erdnähen, von

der Erde aus nicht in dem Orte gesehn wird, wo sie nach der, auf einer, in Ansehung der Erde gleichförmigen, Bewegung gegründeten Berechnung seyn sollte) dadurch, dafs er die Sonne sich in einem, in Ansehung der Erde eccentrischen Zirkel, (Figur VI.) (in dessen Mittelpunkt die Erde nicht ist) um dieselbe bewegen liefs. In der Sonnennähe und Sonnenferne (wo die Linien, welche von der Erde und dem Mittelpunkt der Sonnenbahn gezogen werden, in einer Linie zusammenfallen) fällt diese Ungleichheit weg. In den andern Punkten ist sie mehr oder weniger merkbar. Am gröfsten aber in dem Mittelstande zwischen der Sonnennähe und Sonnenferne. Er lehrte auch diese Ungleichheit für jede Zeit berechnen, (indem sie dem Winkel zwischen den beiden vom Mittelpunkt der Sonnenbahn und der Erde nach der Sonne gezogenen Linien gleich ist, und dieser Winkel sich aus der Excentricität, dem mittlern Ort der Sonne, und ihrer Entfernung von der Erde ergibt.)

Beim Monde finden sich noch aufser dieser Ungleichheit zwei andere, die an eben demselben Orte des Mondes in verschiedenen Umläufen desselben verschieden, und selbst nach entgegen gesetzten Richtungen, sind, (so dafs man sie zuweilen zu dem mittlern Orte addiren, zuweilen von demselben subtrahiren mufs, um den wahren Ort zu finden: und sie rühren von einer Combination des Ortes der Conjunction mit dem Apogeum her.) Hier war also ein eccentrischer Zirkel nicht hinreichend. Er mufste noch dazu einen sich in der Peripherie des eccentrischen Zirkels bewegenden Epicyklum an- (Fig. 14. a b c)

nehmen, und den Mittelpunkt des excentrischen Zirkels sich zirkelförmig bewegen lassen, wonach er auf eine sinnreiche Art alle diese Ungleichheiten erklärte und berechnete. Eben dieſs that er auch in Ansehung der übrigen Planeten, und mufste nach dem excentrischen Kreise dem Merkur und der Venus in Ansehung der Breite ein Wanken (*libratio*) zuschreiben.

Ptolomäus schrieb auch eine Geographie: er legte darin den geometrischen Grund zur Verfertigung der Landcharten, und der projectionen der Erdkugel; er kannte auch die Strahlenbrechung.

(Diophantus) Diophantus aus Alexandrien hat die Algebra, wenn auch nicht selbst erfunden, doch, ihrem damaligen Zustande nach, dargestellt. Er wufste von der Auflösung der quadratischen Gleichung, (ob schon er sie nicht lehrte). Vorzüglich merkwürdig ist seine sinnreiche Anwendung der Analysis auf unbestimmte Aufgaben.

(Pappus) Pappus schrieb mathematische Sammlungen, die von seinen erhabenen Einsichten in der Geometrie zeugen, und in der Geschichte der Mathematik unentbehrlich sind, besonders weil er darin zeigt, wie die Alten ihre Untersuchungen angestellt haben. Er wufste aus dem Mittelpunkt der Schwere einer Figur und ihrer Entstehungsart ihre Gröfse zu bestimmen (er sagt am Ende seiner Vorrede, die durch Umdrehung der Linien oder Flächen entstehende Figuren, sind im zusammengesetztem Verhältnifs ihrer erzeugenden Figur, und der durch die Mittelpunkte ihrer Schwere beschriebenen Zirkel.)

Diokles, der Erfinder der Cyssois, löste (Diokles) die berühmte Aufgabe von der Verdoppelung des Würfels auf, wie auch eine andere, deren Auflösung Archimedes versprochen habe, die aber in seinen Schriften nicht zu finden sei; nämlich, *eine Kugel in einem gegebenen Verhältniss zu schneiden.*

Tabeth Ben Corrah bestimmte (Tabeth Ben Corrah) nach seiner Beobachtung die Schiefe der Ekliptik 23° 33′ 30″.

Al Batani vermehrte und verbes- (Al Batani) serte das Ptolomäische System. Seine Verbesserungen bestehen darin: 1tens: Die Bewegung der Fixsterne beträgt ihm zu Folge, 1° in 70 (nicht wie nach Ptolomäus in 100) Jahren. (Die Neueren setzen 72 Jahre) 2tens: Richtigere Bestimmung der Excentricität der Sonne. 3tens: das Sonnenjahr ist nach ihm 365 T. 5. St. 46′ 24″ (wo er nur um 2½′ fehlte). 4tens: Die Sonnenferne ist ihm zu Folge nicht unbeweglich. Er fand, 5tens, die Ptolomäische Theorie des Mondes und der Planeten fehlerhaft; 6tens, er verfertigte neue astronomische Tafeln.

Alhazen schrieb von der Dämme- (Alhazen) rung und kannte die Strahlenbrechung; die er aus der verschiedenen Durchsichtigkeit unserer Luft und des Äthers erklärte. Geber wird für den (Geber) Erfinder der Algebra gehalten. Er machte in der sphärischen Trigonometrie nützliche Entdeckungen, in welcher er 2 Hauptlehrsätze zur Auflösung der rechtwinkeligen Dreiecke gefunden.

Alpetragius zu Marocco schrieb (Alpetragius) eine physische Theorie des Himmelslaufs, den er sich in Spirallinien vorstellte.

(Geber Ben Alpha) Geber Ben Alpha aus Sevilien setzte an die Stelle der ältern Methode weit leichtere trigonometrische Auflösungen, indem er drei oder vier Lehrsätze als den Grund der neuen Trigonometrie vorlegte.

Die Araber führten den Sinus anstatt der Sehnen ein.

Alhazen war ein Geometer vom ersten Range, wie aus seiner *Optik* klar ist, wenn er anders die Aufgabe, *aus der gegebenen Entfernung des Auges und des leuchtenden Punkts von einem sphärischen Spiegel den Ort des Bildes zu finden*, aufgelöst hatte; weil diese Auflösung eine sehr gründliche Kenntnifs der Analysis erfordert. Unsere Arithmetik haben wir von den Arabern erhalten (die sie von den Indianern bekommen haben sollen.)

(Nasiroddin) Nasiroddin al Tusi aus Persien hatte den Euklides schön erklärt. Unter andern beweis't er den berüchtigten Grundsatz des Euklides von den Parallellinien sehr scharf; doch hat dieser Beweis, ohne *petitionem principii* zu begehen, den Mathematikern viel zu schaffen gemacht. Auch hatte er viele sinnreiche Beweise von dem Pythagorischen Satze gegeben; ferner, einige analytische Werke, wie auch über den Apollonius geschrieben.

(Chineser) Die Chineser haben nach den Chaldäern die ältesten astronomischen Beobachtungen angestellt. Sie kannten (von 265 Jahren vor C. G.) ziemlich genau den Sonnen- und Mondenlauf nur nicht den Lauf der übrigen Planeten. Auch wufsten sie aus den Mittagsschatten die Höhe und Abweichung der Sonne zu finden; endlich, haben

sie die Sonnenstände und Kometen vom Jahre 400 vor C. G. an, bis ins 14te Jahrhundert beinahe ununterbrochen beobachtet.

Von den Römern hat man nichts (Römer)
Merkwürdiges in Ansehung der Geschichte der Mathematik.

Der König Alphonsus von Castilien (Alphonsus)
liefs die nach ihm benannten astronomischen Tafeln verfertigen.

Roger Baco war ein grofser Me- (Roger Baco)
chanicus; er verfertigte einen Kopf von Erz, der die ihm vorgelegten Fragen beantwortete.

Peuerbach und Regiomontanus (Peuerbach)
sind als die wahren Wiederhersteller der Mathematik, besonders der Astronomie im 15. Jahrhundert anzusehen. In der Trigonometrie schaffte jener die 60theilige Rechnung ab, gab dem Halbmesser 600,000 Theile, und berechnete anstatt der Sehnen die Sinus in solchen Theilen.

Regiomontanus theilte den Halb- (Regiomontanus)
messer in 1,000,000 Theile, und führte
die Tangenten ein.

Der Italiener Nicolaus Tartaglia (Tartaglia)
gerieth auf die sinnreiche Erfindung, den Inhalt eines Dreiecks aus seinen drei Seiten zu berechnen, ohne erst die Höhe besonders zu suchen.

Er war auch ein geschickter Algebraist, fand eine Formel zur Auflösung der cubischen Gleichungen, und machte einige Erfindungen in der Artillerie. Unter andern machte er die wichtige Entdeckung, dafs unter einem Richtungswinkel von 45° die Weite des Wurfes die gröfste sei.

(Fridericus Commandinus) Fridericus Commandinus schrieb vom Mittelpunkt der Schwere der Körper.

(Maurolicus) Franciscus Maurolicus hat es zu dieser Zeit in der höhern Geometrie unter allen am weitesten gebracht. Seiner Methode, die Kegelschnitte zu behandeln, haben sich nachher viele bedient. Er bemerkte auch, dafs das Ende des Schattens eines Sonnenzeigers einen Kegelschnitt beschreibe, dessen Natur und besondere Art von der besondern Lage der Fläche, worauf der Schatten geworfen wird, abhängt.

Die Algebra war schon im 4. Jahrhundert als der Zeit, worin Diophantus gelebt hat, unter den (Leonardus von Pisa) Griechen bekannt. Leonardus von Pisa brachte sie von den Arabern zu uns im 15. Jahrhundert. Das erste gedruckte Algebraische (Lucas de Burgo) Werk ist des Lucas de Burgo *Summa arithmeticae et geometriae*. Er lehrte die Auflösung der unreinen quadratischen Gleichung in Versen. Man kannte aber damals noch nicht den Gebrauch der negativen Wurzeln. Man bemerkte nicht, dafs eine negative Wurzel, oder Werth der unbekannten Gröfse, in einer Gleichung so gut als eine positive, eine Auflösung des Problems gibt, wenn jene nur in einem entgegengesetzten Sinn genommen wird.)

(Scipio Ferreo) Scipio Ferreo erfand nach Cardan's Bericht die Auflösung dieses Falles der cubischen Gleichung $x^3 + px = q$; Tartaglia aber erfand die Auflösung aller Fälle.

Cardan entdeckte in den letzten (Cardanus) 2 Fällen einer cubischen Gleichung $x^3 - px = q$ $x^3 = px - q$ die Casus *irreductibiles*, wo in der Formel Quadrat-Wurzeln von negativen Größen vorkommen können, (wenn nämlich $\frac{1}{4}p^3 > \frac{1}{4}q^2$) Er wußte aber nicht mit Gewißheit zu bestimmen, ob deßwegen die cubische Wurzel, und folglich auch die Aufgabe selbst, die durch sie aufgelöst werden soll (so wie in den quadratischen Gleichungen) unmöglich sei oder nicht. Doch fand er auf einem ganz eignen Wege Auflösungen für einige Fälle, die nach der allgemeinen Auflösungsmethode der cubischen Gleichungen, unter die *casus irreductibiles* gerechnet werden. Nach der Zeit hat man bewiesen, daß diese *casus irreductibiles* nicht nur keine Unmöglichkeit der Gleichung anzeigen, sondern auch nur alsdann Statt finden können, wenn die Gleichung auf mehrere Arten auflösbar ist.

Cardan bemerkte auch am ersten die Mannigfaltigkeit der Werthe des unbekannten in einer Gleichung und ihre Unterscheidung in positive und negative, welches die Grundlage der wichtigsten Entdeckungen des Descartes ist. Was die Anzahl dieser Werthe anbetrifft, so bemerkte er, daß in einer quadratischen Gleichung z. B. $x^2 + 4x = 21$ das unbekannte x zweierlei Werthe hat, nämlich + 3 und — 7, verändert man aber das Zeichen des 2ten Gliedes von + in — so sind die Werthe — 5 und + 7.

Er zeigte auch, daß die cubischen Gleichungen dreierlei verschiedene Auflösungen zulassen; ferner

bemerkte er sehr richtig, dafs alle reine Gleichungen der ungeraden Potenzen $x^3 = \pm a^3$, $x^5 = \pm a^5$ nur eine reelle Wurzel $\sqrt{}$ haben; dafs die andere hingegen imaginair sei. Von da geht er zu den cubischen Gleichungen über, worin das 2te Glied fehlt, und sagt, dafs die Gleichung, z. B. $x^3 + 9 = 12x$ drei Werthe für x gibt, nämlich zwei positive $+2$ als $+\sqrt{5}$; und eine 3te negative, die den beiden 1ten gleich ist) nämlich $-\sqrt{(5\frac{1}{4} - 1\frac{1}{2})}$ doch wufste er von diesen negativen Wurzeln keinen Gebrauch zu machen. So rechnet er auch alle gleiche Wurzeln, die gleiche Zeichen haben z. B.: $-2-2$ für Eine Wurzel.

(Ferrari) Ludwig Ferrari erfand gleich darauf die Auflösung der 61, quadratischen Gleichungen.

(Bombelli) Bombelli zeigte, dafs ungeachtet dieser imaginairen Form der *casuum irreductibilium* diese Gleichungen dennoch möglich sind, welches er durch gewisse geometrische Constructionen bewiesen hat. Er begnügte sich damit nicht, sondern er unternahm ihre Auflösungen selbst, indem er bemerkte, dafs ein jedes der beiden Binomieen, woraus die Formel besteht, einen möglichen, und einen unmöglichen Theil hat, und dafs man also in gewissen Fällen beide Binomieen mit einander so addiren kann, dafs der unmögliche Theil verschwindet.

(Vieta) Vieta, ein Franzose, führte in der Algebra den Gebrauch der Buchstaben nicht blofs zur Bezeichnung der unbekannten (welche schon Butaon statt der vor seiner Zeit gebrauchten Zeichen eingeführt hatte) sondern auch der bekannten Gröfsen ein; wodurch die Algebra den Namen *Speziosa*

zioso (indem ihre Auflösungen nicht blos für besondere Fälle, sondern für ganze Arten allgemein geltend gemacht worden sind) erhalten hat. Er lehrte auch, wie man mit der noch unbekannten Größe zur Bequemlichkeit der Auflösung alle arithmetische Operationen vornehmen könne, wodurch man das 2te Glied einer quadratischen Gleichung wegschaffen, und die Gleichung von den sie verwirrenden Brüchen und irrationalen befreien kann. Er hat eine ihm ganz eigne Methode, cubische Gleichungen aufzulösen, die von Cardans Methode verschieden ist. In der Auflösung quadratischer Gleichungen folgte er dem Ferrari. Er hat auch den Grund zu der Entdeckung gelegt, die Descartes über die allgemeine Natur der Gleichungen gemacht hat. Desgleichen hat er die allgemeine Methode entdeckt, unreine Gleichungen von allen Graden, (durch Approximation) aufzulösen.

Viete hat zuerst die Algebra auf die Geometrie angewandt. Dieses haben zwar schon andere vor ihm gethan, nur daß er durch die Einführung der Buchstaben, den geradesten Weg dazu gebahnt hat. (Wenn z. B. $x = \frac{ac}{b}$ so sieht man leicht ein, daß x die 4te Proportionallinie zu b,a,c sei, welche leicht geometrisch gefunden werden kann. Wäre aber der Werth von x durch eine Zahl ausgedruckt, so könnte man dieses nicht so leicht einsehen). Auch lehrte er die Construction der cubischen Gleichungen und bemerkte, daß diese Gleichungen, sich auf die Verdoppelung des Würfels und Trisection des Winkels bringen lassen. Von ihm

rührt, ferner, die Lehre von den *Sectionibus angularibus* her (das Gesetz, nach welchem die Sinus der vielfachen oder getheilten Bogen zu- oder abnehmen.)

Auch war ihm der binomische Lehrsatz (das Gesetz, nach welchem eine jede zweitheilige Wurzel zu einer jeden Potenz erhoben werden kann) nicht unbekannt. Desgleichen gab er zuerst eine Reihe für den Inhalt des Kreises an.

Im Anfange des 16ten Jahrhunderts ward die Astronomie in Deutschland wieder erneuert und glücklich bearbeitet. Durch 3 Jahrhunderte hatte Deutschland fast ausschliefsungsweise die berühmtesten Astronomen hervorgebracht. Purbach und Regiomontan erweckten die Astronomie aus ihrem Schlummer. Kopernikus stellte das wahre Weltgebäude wieder her. Der Landgraf von Hessen und Tycho de Brahe machten eine Reihe der genauesten Beobachtungen, dergleichen vor ihnen nie gemacht worden sind, und welche Kepler'n auf seine wichtigen Entdeckungen geleitet haben.

(Werner) J. Werner schrieb von der eignen Bewegung der Fixsterne, und gab die Schiefe der Ekliptik genauer als bisher geschehen ist, an; nämlich 23°, 28′.

(Kopernikus) Kopernikus stellte das alte Pythagorische Weltsystem (dem bisher blofs metaphysische und religiöse Vorurtheile entgegen waren) wieder her. Zur Erklärung der Veränderung der Tages- und Jahreszeiten, nahm er fürs erste an, die Erde bewege sich in der Fläche der Ekliptik von Morgen nach Abend um die Sonne (die im Mittelpunct der Erdbahn in Ruhe vorgestellt wird) und daher scheint

die Sonne sich in entgegengesetzter Richtung nach der Ordnung der Zeichen zu bewegen. Aufser diesem bewegt sich auch die Erde um ihre Axe täglich von Abend nach Morgen zu, (daher die scheinbare tägliche Bewegung der Sonne von Morgen nach Abend) so dafs ihre Axe (der Erscheinung gemäfs) beständig (zum wenigsten auf eine geraume Zeit) nach einerlei Punkt des Himmels gerichtet, mit sich selbst parallel bleibt, und mit der Fläche der Ekliptik (oder der Erdbahn) einen Winkel von ungefähr 23½° macht, woraus sich die Veränderung der Jahreszeiten erklären läfst. Auch behauptete er nach dem Aristarch, dafs die Gröfse der Erdbahn, in Ansehung der grofsen Entfernung der Sterne, für nichts zu achten sei; woraus sich die unveränderliche Stellung derselben (in Ansehung des Weltpols) bei der veränderlichen Stellung der Erde erklären läfst. Um aber die *Vorrückung der Nachtgleichen* zu erklären, (dafs nämlich die Fixsterne in Beziehung auf einen vesten Punkt des Himmels sich vorwärts, nach der Ordnung der Zeichen zu bewegen scheinen, und die Nachtgleichen daher von Jahr zu Jahr immer eher eintreffen, als in Beziehung auf diesen vesten Punkt geschehen sollte.) müfste man in diesem System annehmen, dafs sich die Pole, um den auf die Erdbahn gestellten Perpendikel in einem Zirkel bewegen, und die Erdaxe um denselben eine Kugelfläche beschreibe, wodurch sie von der mit sich selbst parallelen Lage in einem Jahre, zwar auf eine unmerkbare, in vielen Jahren aber auf eine merkbare Art abweichen, und der Durchschnittspunkt, von der Fläche der Aequatore und der Ekliptik ver-

ändert werden muſs. Daher der Unterschied zwischen der Gröſse des Jahres, welche durch die Zeit des Umlaufs der Erde, von einem Punkt der Ekliptik bis wieder zu diesem Punkt, und derjenigen, die durch die Zeit zwischen den gleichnamigen Nachtgleichen bestimmt wird.

Daſs die Planeten (auſser dem Monde) sich nach der Ordnung der Zeichen langsamer zu bewegen, nachher still zu stehen, und dann wieder sich rückwärts zu bewegen scheinen, läſst sich auch in diesem System sehr gut erklären (wie man aus jedem astronomischen Lehrbuch ersehen kann.)

(Tycho de Brahe) Tycho de Brahe hatte ein eigenes Weltsystem (das ungefähr das Mittel zwischen dem Ptolomäischen und Kopernikanischen System hält) Er läſst die Planeten, (auſser der Erde und dem Monde,) sich um die Sonne, die Sonne aber sammt den Planeten und dem Monde sich um die Erde (die er in Ruhe annimmt) bewegen; ein System, das zwar als eine sinnreiche Fiction zur Erklärung der himmlischen Erscheinungen recht gut gebraucht werden kann, das aber dennoch den Grundsätzen einer wahren Physik zuwider läuft. Auſser diesem machte Tycho wichtige Entdeckungen. Nachdem er den Kometen von 1577 eine lange Zeit beobachtet, und dessen Parallaxe (die in der Voraussetzung, daſs ein Komet nichts anders als ein Meteor ist, und in der Nähe der Erde sich befindet, merkbar seyn muſste) dennoch nicht hatte entdecken können; so schloſs er daraus, daſs die Kometen weit hinter der Mondenbahn sich befinden müssen, (welches der Grund ist, warum ihre Parallaxe nicht merkbar

wird,) und dafs der Himmel kein vester undurchdringlicher Körper ist, (wie man bisher glaubte.) Ja, er suchte sogar diejenige krumme Linie zu bestimmen, die der Komet um die Sonne hatte beschreiben müssen, wenn seine Bewegung den Beobachtungen gemäfs seyn sollte; durch welche Entdeckung er dem Aberglauben und den Vorurtheilen der Schule einen tödlichen Streich beibrachte. Er hat auch die Refraction des Lichts in unserer Atmosphäre genauer als vorher geschehen ist, bestimmt, und die Theorie des Mondes beträchtlich vervollkommnet.

Der Portugiesische Infant Heinrich, (Heinrich) Sohn des Königs Johann, hat um die Mitte des 15ten Jahrhunderts die See-Charten erfunden. Sie hiefsen Platecharten, und gaben den Weg eines Schiffes in einer geraden Linie an. Nur war darin die Proportion der Parallel- und Mittagskreise nicht beobachtet, weil beide als gerade Linien ausgedruckt, folglich die Parallelkreise, von einerlei Gröfse waren; da sie doch bis zum Pol immer abnehmen. Auch ist der Weg, den sie durch eine, von einem Orte zum andern gezogene gerade Linie anzeigen, nur alsdenn richtig, wenn beide Örter unter demselben Meridian, oder Parallelkreise liegen, sonst aber nicht. Mercator gerieth daher auf die Idee, (Mercator) dafs man die Grade der Meridiane nach dem Pole zu immer gröfser vorstellen müsse; (welches eben so viel ist, als hätte man die Grade der Parallele nach diesem Verhältnisse verkleinert.) Aber er bestimmte nicht, nach welchem Verhältnisse diefs geschehen sollte. Endlich lehrte Edward Wright (Wright) zuerst, dafs, wenn man den Mittags-Kreis in kleine

Theile getheilt annimmt, diese kleinen Theile vom Aequator an, nach einerlei Verhältnis, mit den Secanten ihrer Breite wachsen. Die auf diese Art verfertigten Karten heißen reducirte.

(Platoniker) Die Platoniker entdeckten die geradlinige Fortschreitung des Lichts, und die Gleichheit des Einfalls- und Reflexions-Winkels.

Das 17te Jahrhundert hat in Rücksicht auf die Erweiterung der Wissenschaften überhaupt, und der Mathematik insbesondere, vor allen ihm vorhergehenden den Vorzug.

(Valerius) Lucas Valerius ging in der Theorie des Schwerpuncts weiter als Archimedes, dieser ist darin nicht bis auf die Bestimmung des Schwerpuncts der *Körper* gelangt.

(Commandinus) Commandinus hatte diesen Mangel zu ersetzen gesucht, aber nur die leichtesten Fälle aufgelöst. Valerius hingegen, bestimmte den Schwerpunkt für die Conchoiden und Sphäroiden (Körper, die durch Bewegung dieser krummen Linien um ihre Axe entstehen, oder auch der, durch eine mit ihrer Basis parallelen Fläche abgeschnittenen Theile). Er hatte auch eine Methode für die Quadratur der Parabel bekannt gemacht, die von der Methode des Archimedes verschieden ist.

(Snellius) Snellius, welcher sich durch die Ausmessung der Erde und Erfindung der Gesetze der Refraction bekannt gemacht hatte, vervollkommnete gleichfalls eine Entdeckung des Archimedes; dieser fand, wie schon erwähnt worden, das Verhältnis des Diameters zur Peripherie des Zirkels vermittelst eines in demselben und eines um denselben

beschriebenen Polygons von 96 Seiten. Ludolph von Cölln brachte durch beständige Verdoppelung der Seitenanzahl ein Verhältnifs heraus, das durch 35 Ziffern ausgedruckt wird, wovon die letzte Ziffer um weniger als 1 von der erforderlichen Genauigkeit abweicht. Snellius wollte diese beschwerliche Arbeit abkürzen, und fand wirklich zwei Lehrsätze, vermittelst welcher man, durch gedachte ähnliche Polygone, deren Seitenanzahl gegeben ist, die Gränzen des Zirkels weit genauer, als nach dem gemeinen Wege angeben kann, und berichtigte zugleich das Ludolphische Verhältnifs auf eine weit leichtere Art.

Der Schottische Baron von Nepper (Nepper) erfand die *Logarithmen*. Diefs sind nämlich Zahlen der geometrischen Verhältnisse, die in einer arithmetischen Progression der natürlichen Zahlen 0, 1, 2, 3, etc. fortgehen, und zur Seite einer geometrischen Progression, die von 1 anfängt, und deren Exponent gegeben ist, in einer Tafel gesetzt werden, so dafs der Logarithmus von 1 ist 0, von dem ersten Gliede 1, von dem darauf folgenden Gliede 2 u. s. w. Nun ist das Multipliciren nichts anders als das Problem, zu 1, dem Multiplicator, und dem Multiplicandum die 4te Proportionalzahl zu finden. Dividiren heifst nichts anders, als zu dem Divisor, der Einheit und dem Dividendum die 4te Proportionalzahl zu finden; die Erhöhung zu einer Potenz nichts anders als zu 1, und der gegebenen Zahl eine stetige 3te, zur gegebenen und gefundenen wiederum eine stetige 3te u. s. w. bis zur verlangten Potenz zu finden, so wie die Ausziehung der Wurzeln die umgekehrte Opera-

tion davon ist: folglich kann man anstatt des Multiplicirens der Zahlen, die in einem solchen stetigen Verhältnisse stehen, ihre Logarithmen addiren, und die Summe wird den Logarithmen des verlangten Products angeben; anstatt des Dividirens kann man den Logarithm des Divisors vom Logarithmen des Dividendum abziehen, und die Differenz wird der Logarithm vom Quotienten seyn; eben so wird der Logarithm einer Zahl so viel mahl zu sich selbst addirt, als der Exponent der verlangten Potenz ist, der Logarithm einer Zahl in dieser Potenz seyn; und endlich der Log einer Wurzel in der Potenz n wird gleich $\frac{1}{n}$ mal des Logarithm der Zahl seyn, aus welcher die Wurzel gezogen werden soll. Dieses alles beruht darauf, dafs in einer geometrischen Proportion das Product der 2 mittelsten, dem Producte der zwei äussersten, und in einer Arithmetischen, die Summe der 2 mittelsten der Summe der 2 äussersten Glieder gleich ist.

(Gunther) Edmund Gunther erfand die logarithmische Linie (eine krumme Linie, deren Abscissen die Logarithmen der Ordinaten sind) woraus man die Natur der Logarithmen noch besser kennen lernte.

(Kepler) Kepler gerieth zuerst auf die Methode, eine unbekannte endliche Gröfse, durch Auflösung in ihre unendlich kleinen Theile, auf eine bekannte Gröfse zu reduciren (welches der Grund der neuern Analysis des Unendlichen ist.) Er erdachte auch nach gewissen Gesetzen hervorgebrachte neue geometrische Körper, deren Inhalt er untersuchte (da Archimedes es nur mit den Conchoiden und Sphäroiden gethan hat.) Er bemerkte ferner, dafs die

Differenz des Wachsthums oder der Abnahme einer Gröfse, die bis zu einer gewissen Gränze wächset oder abnimmt, in dem Übergange zu dieser Gränze unendlich klein seyn müsse; (welches der Grund zu der Methode des Maximum und Minimum ist.) Von seinen übrigen Entdeckungen siehe weiter unten.

Guldin erweiterte die Theorie von dem Schwerpunkt der Figuren, und zeigte die Methode an, wie man den Schwerpunkt auf die Ausmessung der Figuren anwenden kann. (Der Schwerpunkt ist derjenige Punkt eines Körpers, durch dessen Unterstützung der ganze Körper in Ruhe erhalten wird. Aus den Gesetzen des Hebels folgt, dafs wenn sich ein Körper um eine Axe bewegt, das Produkt aus dem ganzen Körper in die Entfernung seines Schwerpunkts von dieser Axe, der Summe der Produkte aus einem jeden Theile desselben, in die Entfernungs eines Schwerpunkts von dieser Axe, gleich ist. Daraus kann man sich leicht von dieser Methode einen Begriff machen.) (Guldin)

»Eine jede Figur,« sagt Guldin, »die durch »Umdrehung einer Linie oder Fläche um eine unbe»wegliche Axe entstehet, ist dem Producte von der »sie erzeugenden Gröfse (*Quantitas genetrix*) in »den Weg, den der Schwerpunkt beschreibt, gleich.« (Ein gerader Kegel z. B. entstehet durch die Umdrehung eines rechtwinkeligen Dreiecks um eine von seinen Seiten. Es ist auch bekannt, dafs der Schwerpunkt eines Dreiecks um $\frac{2}{3}$ der Axe von der Spitze entfernet ist, und da er auch in der Linie, welche die Basis in zwei gleiche Theile theilet, sich befinden mufs, so ist er um ein Drittheil der Basis von

der Axe entfernt, folglich ist der Zirkel, den der Schwerpunkt beschreibet, ein Drittheil von der Circumpherie der Basis. Das Product von dem erzeugenden Dreiecke in den Zirkel, den der Schwerpunkt beschreibt, ist also $\frac{1}{3}$ des Products eben dieses Dreiecks in die Circumpherie der Basis; woraus man den, schon aus der gemeinen Geometrie bekannten, Satz herleiten kann, dafs ein Kegel dem dritten Theil eines Cylinders von einerlei Höhe und Basis mit demselben gleich ist u. d. gl.

(Cavalleri) Cavalleri erfand die Methode der Indivisibeln (*methodum indivisibilium*) nach welcher eine stetige (und folglich ins unendlich theilbare) Gröfse, als bestände sie aus unendlich kleinen, (und folglich untheilbaren) Theilen, vorgestellt, und also das Ganze, durch die bekannten Verhältnisse seiner Theile bestimmt werden kann.

(Man stelle sich z. B. vor, dafs eine Linie aus Punkten, eine Fläche aus Linien, u. d. gl. besteht. Wenn daher z. B. das Verhältnifs aller Linien einer Fläche zu allen Linien einer andern Fläche bekannt ist, so kann auch dadurch das Verhältnifs dieser Flächen selbst bestimmt werden. Dieses enthält zweierlei. 1tens, das Verhältnifs der Figuren, die von der Spitze zur Basis auf gleiche Art ab- oder zunehmen, zu derjenigen Figur, die mit ihnen einerlei Höhe und Basis hat, und durchgehends einförmig ist, ist in (Figur 7.) allen einerlei; (z. B. in einer Pyramide, nehmen die mit der Basis parallel laufenden Flächen nach Verhältnifs der Quadrate der Höhen zu. In einer Parabel nehmen die Abscissen nach Verhältnifs der Quadrate der Ordinaten zu. Wenn man

daher die Axe der Parabel bis nach der Spitze der Pyramide verlängert, und wiederum die Basis der Pyramide mit der verlängerten Axe parellel bis nach der Parabel verlängert, und von der Spitze der Parabel auf diese verlängerte Linie einen Perpendikel zieht, worauf die Ordinaten genommen werden, so werden alle durch Parallellinien abgeschnittene Flächen der Pyramide mit allen durch sie abgeschnittenen Abcissen der Parabel auf gleiche Art zunehmen, und wie die Pyramide sich zum Prisma von gleicher Höhe und Basis verhält, so wird sich folglich der Raum zwischen der, mit der Axe der Parabel parallel gezogenen Linie, und dem darauf gestellten Perpendikel, zu dem durch diese Linien bestimmten Parallelogram verhalten; und da die Pyramide ein Drittheil von dem Prisma ist, so ist auch gedachter Raum ein Drittheil von dem, aus einer mit der Axe parallel gezogenen und aus der darauf perpendicularen Linie, entstehenden Parallelogram.)

atens, das Verhältnifs der Summe aller nach einem Gesetze ab- oder zunehmenden Indivisibilien zur Summe aller Indivisibilien einer gleichförmigen Folge derselben. (Ein Kegel z. B. besteht dieser Methode zufolge aus einer unendlichen Anzahl Zirkelflächen, die von der Spitze bis zur Basis nach dem Verhältnifs der Quadrate der Höhen zunehmen. Die Summe aller dieser Flächen d. h. der ganze Inhalt des Kegels ist daher der Summe der Quadrate einer ins unendliche gehenden arithmetischen Reihe gleich. Der Inhalt des Cylinders hingegen, ist der Summe von derselben Anzahl gleicher Quadrate gleich und

da sich jene zu dieser wie 1 : 3 verhält, so folgt daraus, dafs der Kegel gleich ⅓ des Cylinders ist.

(Roberval) Roberval erfand eine sinnreiche Methode, die Tangenten der krummen Linien zu ziehen, welche mit der Methode der Fluxionen Ähnlichkeit hat, und die auf der Lehre der zusammengesetzten Bewegung beruhet. (Alle krumme Linien können als durch eine zusammengesetzte Bewegung beschrieben, vorgestellet werden. Man stelle sich vor, die Ordinate bewege sich gleichförmig, in einer beständig parallelen Richtung, während dafs ein Punkt auf derselben von der Axe an, sich nach einem angenommenen Gesetze bewegt, so wird dieser Punkt eine krumme Linie beschreiben, bei welcher in jedem Punkte, durch die Zusammensetzung dieser beiden Bewegungen die Richtung der Tangente bestimmt ist.

Das Verhältnifs dieser beiden zusammengesetzten Bewegungen mufs aus der besondern Natur der krummen Linie bestimmt werden. Z. B. die (Figur 8.) Eigenschaft einer Ellipse ist, dafs die Summe der beiden Linien, die aus beiden Brennpunkten nach irgend einem Punkt dieser krummen Linie gezogen werden, unveränderlich bleibt; so viel also die eine Linie zunimmt, um so viel mufs die andere abnehmen; verlängert man also die eine Linie um so viel als die andere Linie beträgt, und ergänzt das Parallelogram, so wird die von diesem Punkte der krummen Linie gezogene Diagonale die Richtung der Tangente anzeigen.)

Die französischen Mathematiker fingen an, die krumme Linie auf eine allgemeine Art zu betrachten. Sie erfanden die Radlinie und untersuchten ihre Eigen-

schaften. Pascal lehrte ihre Rectification. (Pascal) Huyghens fand, dafs die Evolute der Rad- (Huyghens) linie gleichfalls eine Radlinie sei. (Eine Linie kann mehr oder weniger krumm seyn, nachdem in einer gewissen Länge derselben, die Tangenten ihre Richtungen mehr oder weniger verändern. Der Zirkel allein hat überall einerley Krümmung, weil in ihm die Tangenten gleicher Bogen allemahl gleiche Winkel mit einander machen. Je gröfser der Zirkel ist, um desto kleiner ist seine Krümmung. Derjenige Zirkel, dessen Krümmung der Krümmung einer andern krummen Linie in einem gegebenen Punkt gleich ist, heifst der in diesem Punkte küssende Zirkel, und sein Halbmesser der Halbmesser der Krümmung für diesen Punkt. Eine krumme Linie, in welcher sich alle Halbmesser der Krümmung einer andern krummen Linie endigen, heifst die Evolute von dieser) Auch fand er dafs die (Figur 9.) Schwingungen des Penduls in einer Radlinie immer von gleicher Dauer sind, (eine zur Messung der Zeit sehr wichtige Entdeckung.)

Harriot machte die Entdeckung, dafs (Harriot) alle Gleichungen auf o gebracht werden können, (wenn man nämlich die bekannte Gröfse mit umgekehrten Zeichen, auf eben die Seite mit dem unbekannten bringt.) Er machte aber nicht davon den gehörigen Gebrauch; er hatte auch keinen vollständigen Begriff von den negativen Wurzeln. Eine wichtige Entdeckung des Harriot ist seine Bemerkung, wie alle höhere Gleichungen, aus einfacheren zusammen gesetzt sind (welches die Findung der Wurzeln um vieles erleichtert). Eine wichtige Folge

dieser Entdeckung ist, dafs jede Gleichung so viele Wurzeln (Werthe der unbekannten Gröfse) hat, als Einheiten in der Potenz sind, wodurch ihr Grad bestimmt wird. 2tens, dafs die imaginaire Wurzeln paarweise gehen, weil eine jede Wurzel, folglich auch eine imaginaire, so wohl positiv als negativ genommen werden kann). So ist auch leicht zu sehen (wenn man eine Gleichung aus mehreren einfachen zusammensetzt) dafs der Coefficient des 2ten Gliedes der Summe aller Wurzeln mit entgegengesetzten Zeichen; des dritten, der Summe der Producte eines jeden Paares, der vierte der Summe der Producte jeder drei Wurzeln u. s. w. gleich ist. Das letzte Glied ist die Summe aller Wurzeln. Dieses führt auf eine Methode, alle Gleichungen aufzulösen; denn da das bekannte (letzte) Glied das Product aller Wurzeln der Gleichung ist, so müssen sie, wenn sie rational und keine Brüche sind, Theile dieser Gleichung seyn.

(Descartes) Descartes zeigte am ersten, was unter höheren Potenzen über dem Cubus zu verstehen sei, (da es nicht mehr als 3 körperliche Dimensionen gibt) sie sind nämlich stetige Proportionallinien. Er führte auch die Bezeichnung der Exponenten mit Zahlen ein, so wie er ebenfalls den Gebrauch der negativen Wurzeln zeigte. Er fand, ferner, die Regel, wie aus den *Folgen* und *Abwechselungen* der Zeichen die Anzahl der Wurzeln einer jeden Art (positive und negative) zu finden sind. Es *können* nämlich so viele positive Wurzeln als Abwechselungen, und so viel negative, als Folgen der Zeichen seyn, (denn einige können auch imaginaire

seyn.) Eine wichtige Entdeckung des Descartes ist die Methode der unbestimmten Coëfficienten (man setze eine gegebene Gleichung mit bestimmten Coefficienten vom 4ten Grad. Z. B.: $x^4 + px^3 + qx + r = 0$ als wäre sie das Product zweier andern vom 2ten Grad, mit unbestimmten Coefficienten. $x^2 + yx + z = 0$ und $x^2 - yx + v = 0$ Nachher vergleicht man die unbestimmten mit den bestimmten Coefficienten, wodurch diese Gleichung vom 4ten Grad nach gehöriger Substitution auf eine vom 3ten Grad, $y^6 - 2py^4 + p^2y^2 - y^2 + 4r = 0$ dessen Wurzel der zu bestimmende Coefficient ist, reducirt und nach Cardans Regel aufgelöst werden kann).

Descartes bestimmte auch richtiger, als vor ihm geschehen ist, den Unterschied zwischen den *geometrischen* und *mechanischen* krummen Linien. Man hatte bis auf seine Zeit blofs die gerade Linie und den Zirkel in der Geometrie gelten lassen wollen, mit Ausschliefsung aller krummen Linien, die nicht wie diese, durch eine stätige Bewegung sich beschreiben lassen, und daher mechanische (nicht zur Geometrie gehörige) genannt wurden. Descartes bemerkte mit Recht, dafs alle Linien, die durch ein geometrisches Verhältnifs bestimmt werden können, z. B. die Kegelschnitte, die Conchoide und die Cissoide, zur geometrischen, und nur die Spirallinie, quadratrix und dergl. deren Verhältnisse nicht geometrisch bestimmt werden können, (weil sie Verhältnisse der geraden Linie zu Zirkelbogen sind) zu den mechanischen gehören. Er erfand auch gewisse

krumme Linien, die er *ovale* nannte, und untersuchte ihre Eigenschaften.

Eine der wichtigsten Erfindungen des Descartes ist die Methode der Tangenten (den Punkt (Figur 11.) in der Axe einer krummen Linie zu finden, von dem man nach einem gegebenen Punkt in der krummen Linie einen Perpendikel ziehen kann, so dafs der in diesem Punkt auf diese Linie gezogene Perpendikel die Tangente seyn wird. Diese Methode besteht darin: man denke sich einen Zirkel von irgend einem Punkte der Axe einer krummen Linie so beschrieben, dafs er die krumme Linie in zwei Punkte schneidet. Man ziehe aus diesen Punkten die, dem Zirkel und der krummen Linie gemeinschaftlichen Ordinaten, deren jede sowol durch die Gleichung für den Zirkel, als die Gleichung für die krumme Linie bestimmt wird. Aus diesen beiden Gleichungen entsteht eine 3te von Wurzeln, für die, den zwei Ordinaten gehörigen, Abcissen. Denkt man sich, der Zirkel nehme beständig ab, bis er zuletzt die krumme Linie nur in Einem Punkt berührt, so werden auch beide Ordinaten, in Eine zusammenfallen, und folglich diese Gleichung zwei gleiche Wurzeln haben. Wenn man also die gegebene Gleichung mit einer andern, die 2 gleiche Wurzeln hat, vergleicht, so kann dadurch der gesuchte Punkt in der Axe bestimmt werden, so dafs die von demselben nach dem gegebenen Punkt gezogene Linie der Radius eines Zirkels seyn wird, der die krumme Linie in diesem Punkte berührt so dafs folglich die darauf gezogene Perpendicularlinie, die Tangente der krummen Linie in diesem Punkte seyn wird.)

Nach

Nach eben dieser Methode wird das Maximum und Minimum gefunden (der Werth derjenigen Abscisse, welcher die gröfste oder kleinste Ordinate entspricht; wenn man nämlich die gegebene Gleichung mit einer andern vergleicht, die zwei gleiche Wurzeln hat) wie auch der Biegungspunkt (der Punkt der krummen Linie, der ihren hohlen von dem erhabenen Theil (in Ansehung der Axe) trennt, wenn man die Gleichung mit einer von drei gleichen Wurzeln vergleicht (indem eine Linie, die einen Biegungspunkt hat, von einer geraden Linie in drei Punkten, die als in diesem Punkte vereinigt vorgestellt werden, geschnitten werden kann,) und die Asymptoten (gewisse gerade Linien, die sich einer krummen Linie beständig nähern, so dafs ihre Entfernung kleiner ist, als eine jede gegebene Gröfse werden kann. Sie können daher als Tangenten, die in einer unendlichen Entfernung vom Scheitelpunkt die krumme Linie berühren, angesehen werden. Wenn man also in der Gleichung, x für unendlich annimmt, und bestimmt dadurch y, so ist, wenn y endlich ist, die Asymptote in der Entfernung von y mit der Axe parallel. Ist $y = o$, so ist die Axe selbst die Asymptote. Hat y einen unendlichen Werth, so wird dadurch der Punkt in der verlängerten Axe bestimmt, von dem die Asymptote gezogen werden soll.)

Fermat gründet seine Methode des Maximum und Minimum darauf, dafs das Wachsthum, und die Abnahme in diesen Orten die kleinste ist. Die Abscisse hat also in diesen Orten zwei gleiche Ordinaten (z. B. die Gleichung eines Zirkels ist $2 a x - x^2 = y^2$. Man setze statt x, $x + e$ wo e ein unendlich

kleines bedeutet, so wird 2 a x + 2 a e — x² — 2 x e — e² = 2 a x — x² folglich 2 a e — 2 x e — e² = o. Da nun e² in Ansehung e unendlich klein und folglich = o ist, so ist 2 a e — 2 x e = o und x = a). Aber diese Methode (so wie die des Cartesius) bestimmt nicht immer das Maximum und Minimum der Ordinate, sondern auch alle Fälle, wo die Tangente der Axe parallel ist. z. B. in dem Biegungspunkt (*point d'inflexion*): man muſs also noch auſserdem andre Bestimmungsgründe zu Hülfe nehmen.

(Beaume) **Beaume** erfand die verkehrte Methode der Tangenten (aus den Verhältnissen der Tangenten die krumme Linie zu bestimmen) wie auch die Grenzen der Gleichungen (2 Grenzen der Werthe der unbekannten Gröſse, so daſs sie nicht kleiner als der eine, und nicht gröſser als der andre seyn kann; wodurch die Aufsuchung der Theile des letzten Gliedes einer Gleichung zur Findung ihrer Wurzel erleichtert wird.)

Huyghens erfand die Theorie der Evoluten (krumme Linien in welchen sich die Halbmesser der Krümmungen der krummen Linien endigen.)

Cartesius lehrte die cubischen und biquadratischen Gleichungen, vermittelst eines Zirkels, und einer Parabel construiren, und soll eine allgemeinere und vollkommnere Methode für die Construction der höhern Gleichungen gehabt haben, die er aber verborgen hielt.

Sluse erfand eine Methode, jede körperliche Gleichung, auf unendlich verschiedene Weisen, ver-

mittelst des Kreises, und der Kegelschnitte zu construiren.

Bis zum Anfange des 17ten Jahrhunderts hatte man von der Art, wie wir die Dinge sehen, keinen richtigen Begriff. Porta und Maurolicus waren hierin der Wahrheit sehr nahe, die aber dennoch ihnen entwischt ist. Keplern war es aufbehalten, dieses Geheimnis der Natur zu enthüllen. Er entdeckte den wahren Gebrauch der Crystalliose und der Netzhaut, so wie auch die auf der letztern verkehrt abgebildeten Bilder, nebst der Ursach des deutlichen und undeutlichen Sehens.

Galilaus entdeckte mit Hälfe der Refractions-Theorie die Zusammensetzung des Teleskops aus der blosen Nachricht von seiner Wirkung.

Keppler hat zuerst die Theorie des astronomischen Fernrohrs gegeben; ob er sich gleich selbst desselben nicht bediente.

Scheiner hat zuerst die Wirkung eines erhabenen Augenglases deutlicher erklart, auch Keplers Angabe von Fernröhren mit 3 Gläsern ins Werk gesetzt,

Kepler konnte das Gesetz der Strahlenbrechung nicht entdecken. Doch lehrte ihn die Erfahrung, dals wenn der Neigungswinkel 30° ist, der gebrochene Winkel ¾ des Einfallswinkels ist.

Snellius entdeckte das Gesetz der Strahlenbrechung. (dals wenn man eine Linie mit der Brechungsaxe parallel ziehet, so haben der bis dahin verlängerte, und der gebrochene Strahl (d h. die Secante des Einfalls- und des gebrochenen Winkels) ein beständiges Verhältnis zu einander.

Descartes nahm anstatt des Verhältnisses der Secanten, das Verhältnifs der Sinus an (das sich aber aus jenem herleiten läfst.)

Antonio de dominis erklärte die Entstehungsart des innern Regenbogens.

Descartes vervollkommnete die Theorie des Regenbogens, indem er 1tens die Ursach des äufsern Regenbogens, 2tens die bestimmte Gröfse beider Regenbogen angab.

Newton entdeckte den Ursprung der Farben.

Kepler entdeckte die wahre Gestalt der Planetenbahnen (dafs sie sich in Ellipsen, in deren einen Brennpunkt die Sonne ist, bewegen, so, dafs sie in gleichen Zeiten gleiche Flächen beschreiben) und das Verhältnifs der Geschwindigkeit der Planetenbewegung zu ihrer Entfernung vom Mittelpunkt; ihrer Bewegung (die Quadrate ihrer Umlaufszeiten, sind wie die Cubi ihrer Entfernung.) Er muthmafste die Bewegung der Sonne um ihre Axe (welches nachher durch Beobachtung der Sonnenflecken wahr befunden worden ist.) Kepler bemerkte zugleich, dafs die Richtungen der Planetenbahnen eigentlich durch diese Richtung der Sonnenbewegung (nicht durch die Ekliptik, die ein blofser eingebildeter Zirkel ist) bestimmt wird, und dafs daher die Neigung der Planetenbahnen zur Ekliptik (wenn, wie es sich in der That verhält, ihre Knoten sich nicht nach eben der Richtung der Sonne bewegen) veränderlich seyn mufs. Er gab auch verschiedene Methoden an, die Planetenbahnen zu bestimmen. Er bemerkte die Elliptische Figur der Sonne und des Mondes am Hori-

zont. Auch gab er eine Methode an, die Sonnenfinsternisse als (durch den Mondschatten verursachte) Erdfinsternisse zu berechnen.

Galiläus bestätigte durch seine Beobachtungen das kopernikanische System. Er entdeckte das Wanken des Mondes, und untersuchte die Ursache davon; auch entdeckte er die Jupiterstrabanten und die Phasen der Venus (eine dem Monde ähnliche Verwandelung in ihrer Erleuchtung nach ihrem Abstande von der Sonne.) Er beobachtete den Mond bald nach dem neuen Licht, und sah Ungleichheiten, in den Gränzen des hellen und dunkeln Theils, die er mit Recht für Berge hielt, und ihre Höhe berechnete.

Snellius erfand eine Methode die Erde zu messen, (deren sich nachher die französischen *Academiciens* bedient haben.)

Guido Ubuldi war der erste, welcher etwas zu der Mechanik der Alten hinzugethan hatte. Sterin ging hierin weiter. Er entdeckte zuerst das wahre Verhältnifs der Kräfte bei einer schiefen Fläche. Er zeigte dafs der Druck des Wassers auf einen horizontalen Boden dem Product aus der Höhe in den Boden proportionirt sei, und lehrte auch den Druck, auf einen senkrechten und schiefen Boden (Wand des Gefäfses) zu bestimmen.

Galiläus führte die Statik auf einen einzigen Grundsatz zurück; nämlich:

Es erfordert gleichviel Zeit eine gegebene Last durch eine Kraft, nach einer gewissen Höhe zu heben; man mag diese Last ganz auf einmal oder in Theilen, die den jedesmal angewandten Kräften ge-

mäfs sind, zu verschiedenen Malen heben; (denn eine bestimmte Kraft kann nur eine bestimmte Wirkung hervorbringen: diese Wirkung ist hier das Product der Masse in die Geschwindigkeit; daher mufs die Zeit einem jeden Theile proportionirt seyn.) Er entdeckte die Gesetze des Falles (dafs die durch den Fall erlangte Geschwindigkeiten den Zeiten proportionirt sind) und dafs die schief geworfenen Körper eine Parabel beschreiben. Sein Schüler Torricelli erweiterte die Theorie der beschleunigten Bewegung, so wie auch der Bewegung geworfener Körper mit vielen neuen Satzen. Er setzte den in der Mechanik sehr wichtigen Grundsatz vest, dafs wenn 2 Gewichte mit einander so verbunden werden, dafs in einer jeden Lage ihr gemeinschaftlicher Schwerpunkt nicht höher und nicht niedriger kommt, sie in allen Lagen im Gleichgewicht bleiben. Aufser seinen vielen andern Entdeckungen in der Theorie der geworfenen Körper ist folgender Satz sehr merkwürdig: Alle Parabeln, welche von Körpern beschrieben werden, die man von einerlei Punkt aus, mit einerlei Kraft nach verschiedenen Winkeln geworfen hat, haben ihre (Figur 12) Scheitelpunkte gleichfalls in einer Parabel.

Torricelli entdeckte die Schwere (den Druck) der Luft. Die Wirkungen, die von der Schwere der Luft herrühren, waren schon längst bekannt, nur dafs man zu ihrer Erklärung vorgab: *Die Natur verabscheuet den leeren Raum.* Galiläus bemerkte, dafs die Saugpumpen das Wasser nicht über 32 Fufs hoch heben. Er mufste also dieser Hypothese zu Folge annehmen, dafs der Abscheu vor dem leeren Raume seine Grenzen hat, und dafs er nur

eine Wassersäule von dieser Höhe heben kann; und doch war ihm die Schwere der Luft bekannt und er lehrte in seinen Gesprächen 2 Arten dieselbe zu beweisen (eine merkwürdige Instanz, wie sehr Vorurtheile selbst einen denkenden Kopf hindern können, dafs er das nicht bemerkt, was ganz nahe vor den Augen liegt.) Torricelli entdeckte endlich, dafs die wahre Ursach dieser Wirkungen die Schwere der Luft sei. Prier stellte zuerst den bekannten Versuch über den Fall des Queckailbers in einer Röhre auf den Bergen an. (der von der geringeren Schwere der Luft daselbst herrührt.)

Wallis wandte die Arithmetik auf die Geometrie des Untheilbaren an, und machte dadurch verschiedene Entdeckungen. Seine Bemerkung, die Nenner der Brüche als Potenzen zu betrachten, deren Exponenten negativ sind, setzte ihn in den Stand, alle Figuren zu messen, deren Elemente (die Individisibilia) sich verkehrt, wie die Potenzen der Abcisse verhalten (denn da man eine allgemeine Regel für die Quadratur einer jeden krummen Linie hat, deren Ordinate gleich den Abscisen zu einer unbestimmten Potenz erhoben $y = x^m$ sind; so konnte man diese Regel auch auf den Fall anwenden, wo die Ordinate sich verkehrt wie die Potenzen der Abscisen verhalten, d. h. wo m negativ ist.)

Wilhelm Neil fand die erste Rectification einer krummen Linie, nämlich derjenigen Parabel, die nach ihm die Neilsche benannt wird. Kurz darauf entdeckte Wren die Rectification der Radlinie, nach einer von Walisius unabhängigen Methode. Brounker fand folgenden unendlichen Ausdruck,

$$\cfrac{1}{2+\cfrac{1}{2+\cfrac{9}{2+\cfrac{25}{2+\cfrac{49}{2+\ldots}}}}}$$

für die Quadratur des Zirkels d. h. der Zirkel verhält sich zum Quadrate seines Durchmessers wie dieser Ausdruck ins Unendliche fortgesetzt sich zu 1 verhält. Er entdeckte auch die erste unendliche Reihe, für die Quadratur der Hyperbel. Mercator erfand eine Reihe für die Hyperbel, zwischen den Asymptoten.

Barrow erfand die Methode der Tangenten die nur in der Benennung der unendlich kleinen Grösen von der Differenzialrechnung verschieden ist (statt die Differenzial der Coordinaten, dx, dy zu nennen, nennt er sie e, a, und bestimmt die Tangenten, auf eben die Art, wie in der Differenzialrechnung.)

Newton (oder Pascal) erfand den Binomialsatz; so wie auch die bekannte Reihe für den Kreis und die Fluxions-Rechnung. (Diese Methode beruhet auf folgenden Sätzen. Wenn eine Linie sich mit gleicher Geschwindigkeit beständig mit sich selbst parallel, und ein Punkt auf dieser Linie sich ebenfalls mit gleicher Geschwindigkeit bewegt, so beschreibt dieser Punkt durch seine zusammengesetzte Bewegung eine gerade Linie, weil ein jeder Theil der einen Bewegung sich zum Ganzen, wie ein jeder Theil der andern Bewegung zu seinem Ganzen verhält. Bewegt sich hingegen die Linie mit gleicher Geschwindigkeit, der Punkt aber mit ungleicher, beschleunigter oder verzögerter, Geschwindigkeit; so beschreibt der Punkt eine krumme Linie. Die Geschwindigkeit

des Punkts in jedem Zeitpunkt seiner Bewegung, wird nicht durch den Raum bestimmt, den er mit dieser ungleichen Geschwindigkeit in einer gewissen Zeit wirklich durchläuft, sondern durch den, den er mit der Geschwindigkeit, die er in diesem Zeitpunkt erlangt hat, wenn seine Geschwindigkeit von nun an unveränderlich bliebe, durchlaufen würde. Man mag daher die Differenzen der Coordinate nicht nur unendlich klein, sondern auch so grofs annehmen, wie man will, so wird doch immer ihr Verhältnifs zu einander durch das Verhältnifs der Subtangente zur Ordinate bestimmt werden, weil der Endpunkt der Subtangente, der Berührungspunkt, und der Ort, wohin der bewegte Punkt, durch eine, in dem Berührungspunkt erhaltene unveränderliche Geschwindigkeit gelangen würde, in eben derselben Linie liegen. So ist auch die Fluxion einer Fläche nicht das, um wie viel sie zu einer gewissen Zeit wirklich zunimmt, sondern um wie viel sie zunehmen würde, wenn ihre Geschwindigkeit im Anfange dieser Zeit unveränderlich geblieben wäre. So kann man sich auch eine krumme Linie denken, deren Ordinaten sich wie die Fluxionen einer andern krummen Linie, in jedem Punkte verhielten. Es gibt also hier Fluxion von Fluxion. Und so kann man sich Fluxionen von noch höhern Graden denken. — Es gibt noch eine andere Art die Fluxionen zu betrachten, nämlich als die Gränzen der Verhältnisse zweier veränderlichen von einander abhangenden Gröfsen. Das Verhältnifs der Seiten des Triangels, welche die Zunahmen der veränderlichen Gröfsen vorstellen, nähert sich immer dem Verhältnisse der Seiten desjenigen Triangels,

welcher aus der Ordinate in dem Punkte vor dieser Zunahme, aus der Tangente und aus der Subtangente in diesem Punkte besteht. Folglich sind diese die Grenzen von jenem). Diese Erfindung ist wiederum die Quelle anderer neuen Erfindungen geworden. z. B. die Methode der Tangenten (indem wie aus dem Vorhergehenden erhellet, die Subtangente die vierte Proportionallinie zu der Fluxion der Ordinate der Fluxion der Abscisse und der Ordinate selbst ist. Folglich ist die Subtangente in einer jeden krummen Linie $\frac{ydx}{dy}$ wenn man also in der Gleichung für eine besondere krumme Linie den Werth von y, (der durch x bestimmt wird) durch eine Function von x ausdruckt, so bekömmt man auch den Werth der dazu gehörigen Subtangente. Eine zweite davon abhängige Erfindung ist die Methode des Maximum und Minimum (wenn die Ordinate in der krummen Linie einige Zeit wächset, und nachher abzunehmen anfängt, ihr Wachsthum oder ihre Abnahme, d. h. ihre Fluxion in dem Punkte des Übergangs wo sie die Gröfste oder die Kleinste wird, gleich o werden mufs. Wenn man nun also in der Differential-Gleichung d y = o setzt, so bekömmt man den Werth von x dem die gröfste oder kleinste Ordinate zukömmt.) So lehrte auch Newton durch die Fluxionsrechnung den Biegungspunkt finden. (Den Punkt, worin die krumme Linie vom concaven zum convexen Zustande in Ansehung der Axe übergeht, oder umgekehrt, so, dafs die Differenzen selbst zunehmen und abnehmen, und im gedachten Punkt ihre Zu- oder Abnahme, d. h. die zweite Differenz = o wird. Wenn man also in der Gleichung die

zweite Differenz gleich o setzt, so wird dadurch dieser Punkt bestimmt.) Er leitete ferner, aus jener Methode die Quadratur und Rectificationen der krummen Linien her (die Aufsuchung ihres Inhalts und ihre Längen. Die Fluxion des Inhalts ist das Produkt der Ordinate in die Fluxion der Abscisse. Die Fluxion der Länge ist die Quadratwurzel aus der Summe der Quadrate der Fluxionen von der Abscisse und der Ordinate. Wenn man daher die Differentialrechnung wiederum integrirt, so bekömmt man für den Inhalt oder die Gröfse entweder einen endlichen, oder unendlichen Ausdruck, nachdem es die Natur der krummen Linie mit sich bringt.)

Gregory fand eine Reihe, wodurch der Bogen eines Kreises aus dem Sinus bestimmt wird. Auch andere Reihen für den Bogen aus der Tangente und Secante, und umgekehrt. Er fand auch zwei Reihen für die unmittelbare Berechnung der Logarithmen der Tangente und Secante aus dem Bogen und umgekehrt. Der Streit darüber, ob die Erfindung der Differenzialrechnung dem Newton oder Leibnitz gebühre, ist bekannt.

Tschirnhausen erfand die Caustische Linie (die aus den Durchschnittspunkten jeder zweien, auf einander folgenden, von einem Brennspiegel zurückgeworfenen Parallelstrahlen formirt wird.)

Römer, ein Däne, erfand die Epicycloide (eine krumme Linie, welche durch die Bewegung eines Zirkels um die Peripherie eines andern Zirkels, beschrieben wird.)

Jacob Bernoulli that sich in der Anwendung,

der von Leibnitz erfundenen Differenzialrechnung vor andern hervor.

Jean Bernoulli erfand die Exponentialrechnung (die Rechnung der Gröfsen, deren Exponent selbst veränderlich ist, z. B. $y = x^x$ d. h. die Ordinate ist gleich der sovielten Potenz der Abscise, als sie Einheiten enthält, oder $y = x^{x^x}$. Man denke sich dabei eine krumme Linie, deren Ordinaten gleich sind den Abscissen einer andern krummen Linie, welche in der Anzahl der Einheiten der ihnen zugehörigen Ordinaten erhoben sind.

Wallis, Wren, und Huyghens, entdeckten die Gesetze des Stofses der Körper, und der Mittheilung der Bewegung. Huyghens entdeckte zuerst, dafs bei elastischen Körpern die Summe der Producte aus ihren Massen, in die Quadrate ihrer Geschwindigkeit, vor und nach dem Stofse einerlei sei. Er erfand die Theorie der Evoluten. Ihm, Pascal, und Fermat hat man die Rechnung der Wahrscheinlichkeiten zu danken. Auch brachte Huyghens das Pendul bei den Uhren, zur Regulirung ihrer Bewegung an. Er entdeckte, dafs die Bewegung eines Körpers in einer Cycloide gleichzeitig ist, er mag darin von welcher Höhe er will herunter fallen. Da er ferner fand, dafs die Evolute einer Cycloide gleichfalls eine Cycloide ist, so war es ihm leicht, den Pendul zwischen 2 umgekehrten Cycloiden schwingen zu lassen, so dafs er durch seine Bewegung gleichfalls eine Cycloide beschreiben müsse.

Descartes, Roberval, Mersenne und Fabri untersuchten den Mittelpunkt des Schwungs, den sie mit dem Mittelpunkt des Stofses für einerlei hielten.

(die Aufgabe von dem Mittelpunkt des Schwungs ist) den Punkt in einem nicht blofs mathematischen sondern schweren Pendul zu finden, der durch seine Entfernung vom Mittelpunkte seiner Bewegung die Länge desjenigen mathematischen Penduls angibt, der mit ihm gleiche Geschwindigkeit hat: der Mittelpunkt des Stofses hingegen ist derjenige Punkt des sich um einen Punkt bewegenden Körpers, der mit der ganzen Kraft des Stofses gegen ein Hindernifs wirkt. Diese beiden Fragen sind von einander verschieden. Dort wird der Punkt gesucht, der die Anzahl der Schwingungen zu einer gegebenen Zeit bestimmt: auf das in diesem Punkte anzuhängende Gewicht wird keine Rücksicht genommen. Hier wird hingegen auf die in diesem Punkte anzubringende Masse, die der Masse des gegebenen Körpers gleich ist, gesehen, weil sich der Stofs, wie das Produkt aus der Masse in die Geschwindigkeit, oder wie die Entfernung vom Mittelpunkt der Bewegung, welche den in dieser Zeit beschriebenen Bogen bestimmt, verhält. Auch ist diese Frage leichter aufzulösen als jene. Man verfährt hier eben so wie bei Findung des gemeinschaftlichen Mittelpunkts der Schwere. Man multiplicire jeden besondern Stofs in seine Entfernung vom Mittelpunkte der Bewegung, oder, welches gleich viel ist, die Masse in das Quadrat der Entfernung von diesem Punkte — addire dann alle diese Producte zusammen, und dividire endlich diese Summe durch die Summe aller Stöfse d. h. die Summe der Producte aller Massen in ihre Entfernungen. Nun sind ihre Entfernungen nichts anders als die Entfernungen ihrer Schwerpunkte vom Mittel-

punkte der Bewegung. Folglich bekommt man den Mittelpunkt des Stoßes, wenn man die Summe aller Producte der Massen in die Quadrate ihrer Entfernung vom Mittelpunkte der Bewegung durch das Product der Summe aller Massen in der Entfernung des gemeinschaftlichen Schwerpunkts vom Mittelpunkte der Bewegung dividirt.

Huyghens war der erste, welcher diese Frage von der rechten Seite betrachtet, und dessen Theorie mit allgemeinem Beifall aufgenommen worden ist. Er erfand noch eine neue Art von Pendul, der sich nicht in einer perpendiculairen Fläche bewegt, sondern in einem horizontalen Zirkel, so dafs also der ganze Pendul einen Kegel beschreibt. Diese zusammengesetzte nämlich die perpendikulaire und Zirkel-Bewegung kann so eingerichtet seyn, daß sie sich einander das Gleichgewicht halten, und folglich der auf diese Art eingerichtete Pendul (alle Hindernisse des Widerstands der Luft, und der Reibung aus dem Wege geraumt) so wie der gemeine Pendul in alle Ewigkeit seine Schwingungen fortsetzen würde. Newton erweiterte die Theorie der Centralkräfte bis auf alle krumme Linien. Alles was man vor seiner Zeit davon wußte, erstreckte sich blofs auf dasjenige was Galiläi von dem geworfenen Körper unter Voraussetzung gleichförmig wirkender Kräfte und paralleler Richtungen, und was Huyghens von den Centralkräften der Kreisbewegung gelehret haben. Newton aber enträthselte mit Hülfe einer tiefen Geometrie die Aufgabe von den krummlinigen Bewegungen und wies ihnen ihre Gesetze an.

Kepler hatte schon das allgemeine Gesetz krummliniger Bewegungen, welche durch die Wirkung einer Kraft entstehen, die sie beständig nach Einem Punkte ziehet, bei der Bewegung der Planeten bemerkt: dafs nämlich die Zeiten sich wie die um den Mittelpunkt der Kräfte beschriebenen Räume verhalten. Newton aber hat dieses zuerst *a priori* bewiesen.

So hat auch Kepler die wichtige Entdeckung gemacht, dafs wenn mehrere Körper auf diese Art sich nach Einem Punkte bewegen, die Quadrate ihrer Umlaufszeiten sich wie die Cubi ihrer mittleren Weite von diesem Punkte verhalten. Newton bewies, dafs dieses Gesetz eine nothwendige Folge von jenem ist.

Huyghens entdeckte Saturnus Ring und den vierten Saturnustrabanten.

Cassini entdeckte den fünften 1671 und dann wiederum 1672 den dritten (nach ihrer Ordnung in Beziehung auf ihren Hauptplaneten.) Endlich auch die beiden übrigen.

Er bestimmte genauer als vorher geschehen ist, die Schiefe der Ekliptik und die Eccentricität der Sonnenbahn. Er bemerkte dafs die Strahlenbrechung sich bis zum Zenith erstrecke; daher er auch neue Sonnentafeln verfertigte. Er entdeckte auch die wahre Theorie der Jupiterstrabanten, gab auch neue Tafeln von ihnen heraus, deren Übereinstimmung mit den Beobachtungen Piccart bewunderte. Er entdeckte die Umlaufszeiten des Jupiters, des Mars, und der Venus; verbesserte Keplers Methode die Sonnenfinsternisse zu berechnen, wies auch an, wie ein

einziger Beobachter die Parallaxe eines Planeten finden könne. Er lehrte aus Beobachtungen der Sonnenfinsternisse die geographische Länge bestimmen; und entdeckte das Thierkreislicht.

Halley beobachtete den Mercur in der Sonne und bestimmte die Örter für 350 Fixsterne. Er that den Vorschlag, aus der Beobachtung der Venus in der Sonne ihre Parallaxe zu bestimmen; und arbeitete an der Verbesserung der Mondestheorie. Seine vortrefflichen Tafeln sind bekannt wie auch seine Cometen-Astronomie und seine Theorie von den Abweichungen der Magnetnadel.

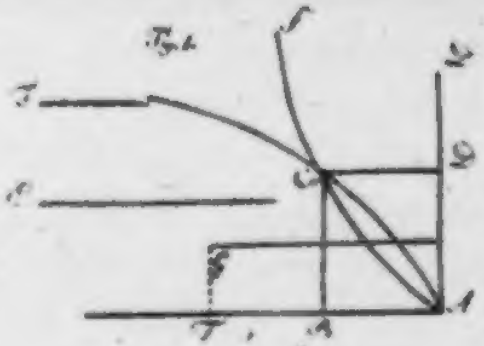
Newton entdeckte die verschiedene Brechbarkeit des Lichts (dafs ein jeder Lichtstrahl aus sieben Hauptfarben bestehet, die verschiedene Grade der Brechbarkeit leiden). Daraus folgt noch eine andere Verschiedenheit in Ansehung der Reflexion (nicht eben eine Verschiedenheit des Verhältnisses von dem Einfallswinkel zum Reflexionswinkel. Denn, da der Sinus des Einfallswinkels zu dem Sinus des Refractionswinkels ein beständiges Verhältnifs hat, so kann es sich ereignen, dafs der Lichtstrahl gar nicht gebrochen, sondern reflectiret werde, Wenn er z. B. aus einem dichtern in ein dünnres Medium übergehet, und der Einfallswinkel so grofs ist dafs der Sinus des Refractionswinkels gröser als der *Sinus totus* wird; wo dann der Lichtstrahl vermöge des Refractionsgesetzes gar nicht in das andere Medium übergehet. Diejenigen Lichtstrahlen also, welche am mehresten gebrochen werden, werden auch am mehresten reflectirt, weil sie auch bei einem kleinen Einfallswinkel gebrochen werden). Er erklart auch die

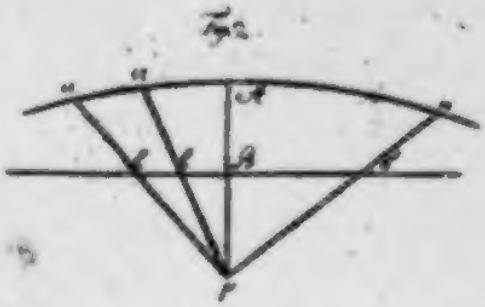
Re-

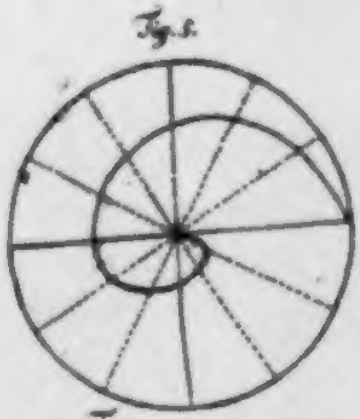
fraction und Reflexion der Lichtstrahlen aus der durch die Beziehung des Mediums verursachten Beugung derselben. Newton vervollkommnete auch die Theorie des Regenbogens. Er erfand auch das Spiegelteleskop (*telescope à reflexion*) wodurch der sonst, aus der verschiedenen Brechbarkeit der Lichtstrahlen verursachten Undeutlichkeit des Bildes vorgebeugt, und das Teleskop selbst compendiöser gemacht werden kann.

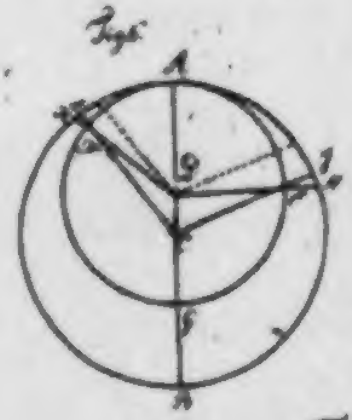
Hiermit beschliesse ich diesen schwachen Umriss der wichtigsten mathematischen Erfindungen, die in Ansehung ihrer Existenz, Fruchtbarkeit und Vorzüglichkeit an sich sowohl, als in Absicht auf die Vervollkommnung des menschlichen Geistes, nirgends ihres gleichen finden, und daher die besten Methoden zur allgemeinen Erfindungskunst überhaupt, und zur Erweiterung der Wissenschaften reichlich darbiethen können.

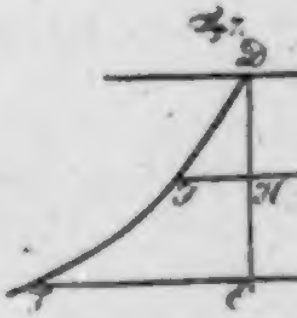
Ende des ersten Bandes.

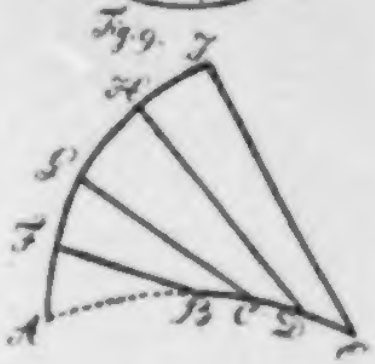


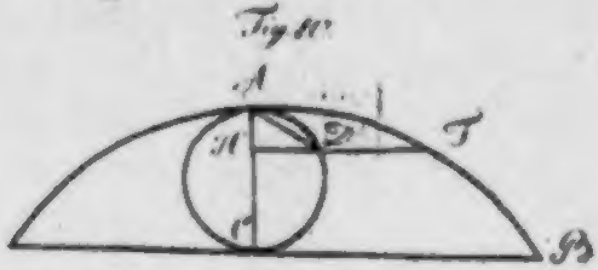


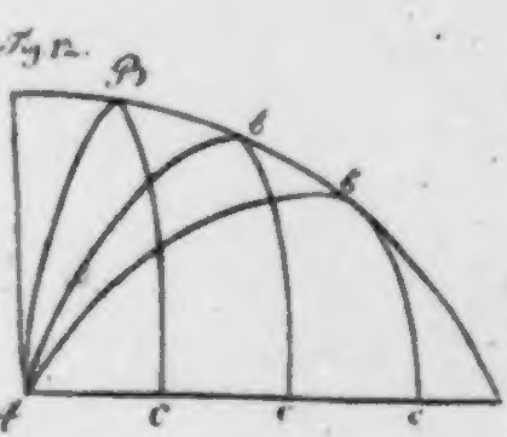


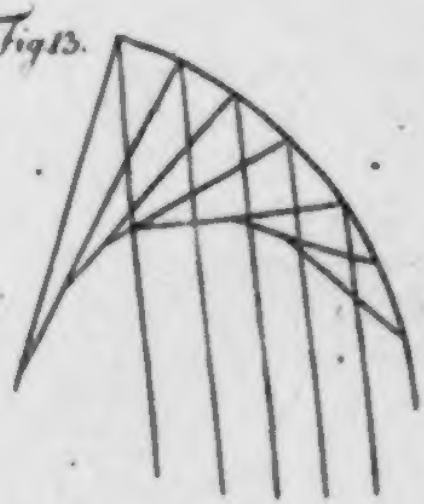


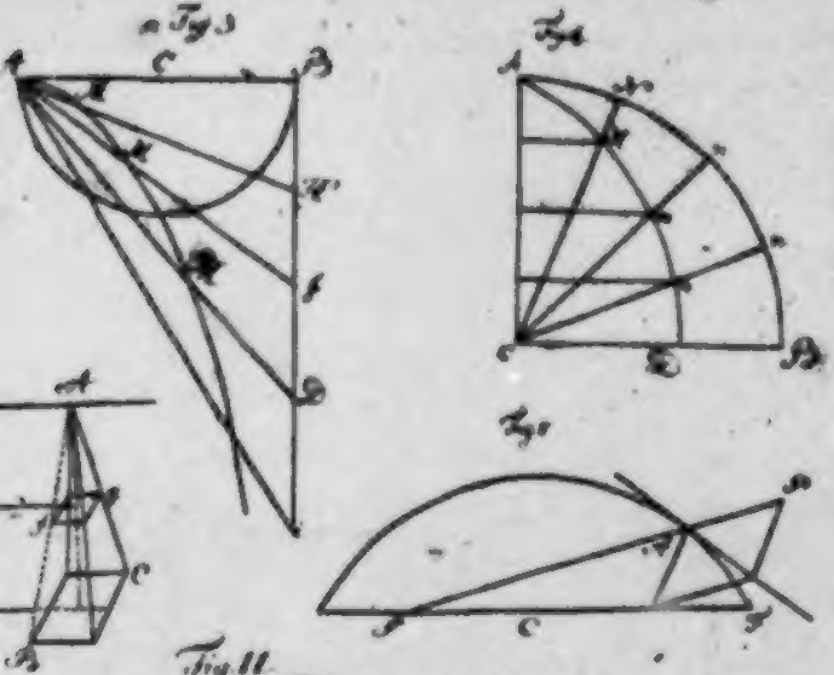


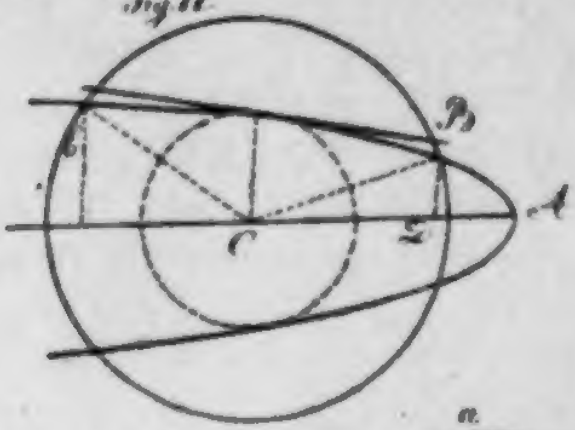


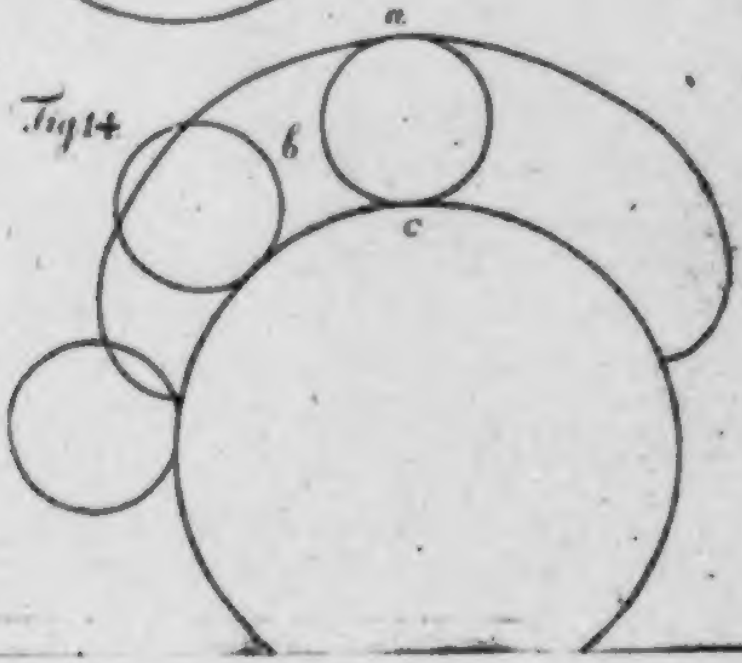












Philes. Anthrop. Scr. varia. 1296.

MSB

Kritische Untersuchungen

über den

menschlichen Geist

oder

das höhere

Erkenntniß- und Willensvermögen

von

Salomon Maimon.

Leipzig, bei Gerhard Fleischer dem Jüngern.

1797.

Sr. Hochgeboren

dem

Herrn

Grafen Adolph von Kalkreuth.

Würdiger Herr Graf!

Ich eigne Ihnen dieſes Werk zu, nicht (wie es zu geſchehen pflegt) bloß pro forma, aus einer Art Dankbarkeit für erhaltene, oder mit Hinſicht auf noch zu erhaltende Wohlthaten, ſondern weil Sie in der That ein gegründetes Recht darauf haben. Ich habe es in Ihrem Hauſe, mit Ihrer Aufmunterung und Unterſtützung verfertiget; und was noch mehr iſt, ich habe bei dieſer Verfertigung mir gerade einen ſolchen Leſer wie Sie gedacht, und gleichſam von Ihnen das Maß genommen. Einen Mann von vielem Scharfſinn, mit lebhafter Imagination, der die ſchwerſten Materien leicht zu faſſen, und wenn er ſie

gefaßt hat, richtig zu beurtheilen im Stande iſt; der mehr als einerlei Kenntniß ſich erworben hat, ſo daß wenn z. B. ein Gegenſtand der Philoſophie durch ein Beiſpiel aus der Mathematik erläutert werden muß, dieſes Beiſpiel ihn nicht in Verlegenheit ſetzen wird; der, wenn er auch von der Gelehrſamkeit keine Profeſſion macht, dennoch mit den vorzüglichſten Produkten der neueſten Litteratur bekannt iſt, und ſie zu würdigen weiß; endlich einen ſolchen, der nach erworbener Einſicht, eine kurze Ueberſicht der Wiſſenſchaften nach ihren mannigfaltigen Gegenſtänden, Methoden und den Verhältniſſen, worin ſie mit einander ſtehen, zu erlangen wünſcht.

Der Plan dieſes Werkes iſt, wie der Titel beſagt: Kritiſche Unterſuchungen ꝛc. Eine Unterſuchung iſt kritiſch, wenn das Erkenntnißvermögen unmittelbar ſich ſelbſt, und mittelbar die dadurch beſtimmte Erkenntniß zum Gegenſtande hat. Aber hier entſteht eine wichtige Frage: wie iſt eine Kritik des Erkenntnißvermögens möglich? denn das Erkenntnißvermögen erkennt ſich ſelbſt nicht unmittelbar (durch innere Merkmahle), ſondern bloß als Subjekt und (ſubjektiven) Grund der Erkenntniß durch ſeine Wirkung, d. h. es kann ſich ſelbſt durch nichts andres als durch ſeine Wirkungsart, oder

die Gesetze, nach welchen es Objekte erkennt, selbst als Objekte bestimmen. Eine Kritik des Erkenntnißvermögens aber fordert gerade das Gegentheil. Die Beantwortung dieser Frage ist diese: Die Kritik des Erkenntnißvermögens fordert keinesweges, daß das Erkenntnißvermögen erst sich selbst unabhängig von den Objekten der Erkenntniß als Objekt erkennen soll, dieses wäre unmöglich; sie fordert bloß, das absolut Nothwendige und Allgemeine in der Erkenntniß ausfündig zu machen, und als die ersten Gründe der Erkenntniß systematisch darzustellen. Denn eben daraus, daß etwas in der Erkenntniß anzutreffen ist, welches absolut (nicht erst durch gegebene Objekte der Erkenntniß bedingt) nothwendig und allgemein (in Beziehung auf alle mögliche Objekte der Erkenntniß) gültig ist, erkennen wir, daß dieses Etwas nicht in gegebenen Objekten, sondern im Erkenntnißvermögen selbst gegründet sein muß. Nun ist zwar schon längst eine Wissenschaft bekannt, die dieser Forderung Genüge zu thun scheint, nehmlich die Logik, welche die Formen des Denkens in Beziehung auf Objekte überhaupt als Grundsätze und Postulate a priori aufstellt. Da aber diese Grundsätze und diese Postulate bloß die negativen Bedingungen (conditiones sine quibus

non) aussagen, unter welchen eine Erkenntniß von Objecten überhaupt möglich ist, und keine positiven Erkenntnißgründe (dadurch bestimmbare Objekte) sind, so kann die Logik nur einem Theile der gedachten Forderung Genüge leisten, der andere und zwar wichtigere Theil aber bleibt dadurch allein noch unbefriedigt.

Nun hat zwar schon längst Kant eine solche Kritik zu Stande gebracht, der ich aber, bei allem zugestandenen subjektiven Werthe (in Ansehung des ungemeinen Scharf- und Tiefsinnes, und systematischen Geistes, den der Verfasser darin gezeigt hat) sehr mittelmäßigen objektiven Werth (in Berichtigung und Erweiterung unsrer Erkenntniß) beilege, und daher nicht bloß in einzelnen Stücken, sondern in dem ganzen Plan einer solchen Kritik, mich von diesem großen Manne abzuweichen und hierin einen eigenen Weg einzuschlagen gezwungen sehe.

Erstlich habe ich bemerkt, daß diesem berühmten Verfasser an einem Systeme mehr als an genauer Bearbeitung der dazu erforderlichen Stücke gelegen ist. Da aber ein System (wenn nicht die Principe, auf welchen es gegründet ist, und die Materialien, die durch dasselbe verbunden und geordnet werden sollen, schon

vor demselben als wahr festgesetzt sind), kein Kriterium der Wahrheit abgeben kann, so sollte man hier gerade umgekehrt verfahren. Man sollte erst die Wahrheit der zu einem System überhaupt erforderlichen Stücke, d. h. ihre Tauglichkeit zu einem System überhaupt außer Zweifel setzen, alsdann würde sich das System, zu welchem sie tauglich sind, von selbst ergeben; und sollte die Natur der zu behandelnden Wissenschaft kein System zulassen, so würde doch die Wissenschaft an sich berichtigt und erweitert werden. Der Mathematiker geht seinen sichern Weg, ohne sich um ein System seiner Wissenschaft zu bekümmern (man hat noch nie von einem System der Mathematik sprechen hören).

Zweitens nimmt Kant gewisse Thatsachen des gemeinen Menschenverstandes an. Nun aber unterscheidet sich der gemeine von dem durch Wissenschaften kultivirten Menschenverstande vorzüglich darin, daß diesem an der Wahrheit der Erkenntniß an sich, jenem aber an ihrem Gebrauche im praktischen Leben gelegen ist. Ihm gilt eine Täuschung so gut als eine Wahrheit, wenn nur die praktischen Folgen von jener mit den praktischen Folgen von dieser übereinstimmen. So ist es dem Landmann einerlei, ob die Sonne um

die Erde, oder die Erde um ihre Axe, oder um die Sonne ſich bewege; dieſes auszumachen, überläßt er dem Aſtronomen. Ihm liegt bloß daran, daß er mit dem (ſeiner Vorſtellung nach) Sonnenaufgang zur Arbeit aufſteht, und in gehöriger Jahrszeit ſein Feld beſtelle. Dem Aſtronomen hingegen iſt nicht darum zu thun, die Erſcheinungen an den Himmelskörpern bloß als Fakta zum Gebrauch im gemeinen Leben aufzuſtellen, ſondern aus ihren wahren Gründen zu erklären, und nach allgemeinen Geſetzen zu beſtimmen. Er darf alſo hierin keiner Täuſchung Raum geben. Nun aber legt Kant ſeinem Syſteme gerade ſolche Täuſchungen (die die Pſychologie aufdeckt) zum Grunde, welches doch nicht geſchehen dürfte.

Drittens legt er (zum Behuf des poſitiven Theils ſeiner Kritik) gewiſſen Erkenntnißvermögen Funktionen bei, die ihnen gar nicht zukommen.

Viertens hat er kein allgemeines Kriterium der materiellen Wahrheit aufgeſtellt, welches doch, wie ich zeigen werde, geſchehen könnte und ſollte.

Mein Plan iſt alſo in dieſem Werke, die Nothwendigkeit einer Kritik des Erkenntnißver-

mögens überhaupt, und die Unzulänglichkeit der Kantischen darzuthun, und eine eigene, meine Forderungen befriedigende Kritik aufzustellen.

Mit den Herrn Kantianern, oder wie sie sich selbst nennen, kritischen Philosophen, habe ich noch weniger Ursache zufrieden zu sein, als mit ihrem großen Lehrer. Der größte Theil von ihnen thut nichts mehr, als die Kantische Kritik kommentiren, epitomiren, populariſiren, und so zu mässern, daß sie alle Kraft und allen Saft verliert. Die wenigen Originaldenker und scharfsinnigen Köpfe, die den Nahmen kritische Philosophen mit Recht verdienen, und die entweder eigene Systeme aufzustellen, oder das Kantische vollständig zu machen suchen, spannen wiederum den Bogen zu hoch; kommen zuweilen (wie die Kometen der Sonne) dem Kantischen Systeme sehr nahe, zuweilen aber entfernen sie sich in ihren hyperbolischen Bahnen von demselben so sehr, daß man sie gänzlich aus dem Gesichte verliert. Sie führen in ihren Schriften (um desto mehr Ansehen von Scharf- und Tiefsinn zu erhalten, oder vielleicht um ihrer Philosophie kein empirisches Ansehen zu geben) mehrentheils gar keine Beispiele an, um ihre höhern Spekulationen dadurch zu erläutern, und wenn sie sich ja dazu herablassen, so

ſinds nicht etwa Beiſpiele aus den einfachſten Begriffen und Sätzen der Mathematik (wie es der große Wolff faſt immer thut), ſondern ſolche, die mehrentheils anſtatt die Sache zu erläutern, dieſelbe vielmehr verwirren. Der eine, um zu zeigen, daß es Begriffe geben kann, die zwar keinen Widerſpruch enthalten, aber dennoch ſich nicht konſtruiren laſſen (welches Leibniß durch das Beiſpiel eines Dekaeders erläutert) unternimmt deßwegen eine beſchwerliche Reiſe nach dem Eismeer, um ſich von da einen weißen Bären zum Beiſpiel zu holen, und läßt dieſen alsdann einige Seiten lang herum tanzen. — Der andere, um zu zeigen, daß Induktion keine abſolute Allgemeinheit geben kann, reiſt nach dem Nilſtrom, um ſich zu dieſem Behufe ein Krokodil zu holen. Ein dritter wiederum ſegelt nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung, von wo er einen Hottentoten mitbringt, den er nachher mit dem Citoyen Johann Jakob Rouſſeau einen Kontretanz tanzen läßt u. ſ. w. In ſpekulativen Schriften ſind Beiſpiele unentbehrlich, und wer ſie nicht beibringt, wo ſie erforderlich ſind, erregt den gerechten Verdacht, daß vielleicht er ſich ſelbſt nicht verſtanden hat. Aber ich behaupte noch mehr, daß nehmlich nur Beiſpiele aus der Mathematik zu dieſem Behufe tauglich

ſind, weil die Objekte der Mathematik durch Begriffe auf eine präciſe Art beſtimmte Anſchauungen ſind. Hier kann genau angegeben werden, wie viele Merkmahle im Begriffe enthalten; welche weſentliche und welche zufällige; welche gemeinſchaftliche und welche eigene Merkmahle ſind u. ſ. w. welches ſich mit den empiriſchen Objekten nicht thun läßt.

Nun etwas noch über die Einrichtung dieſes Werkes. Es zerfällt in vier Theile: 1) Geſpräche über die erſten Gründe der Erkenntniß. Die dialogiſche Form habe ich bloß deßwegen gewählt, weil ich ſie für die beſte halte, Sachen zu entwickeln und von allen Seiten zu betrachten. 2) Prolegomena zu einer Kritik des reinen; 3) Prolegomena zu einer Kritik des praktiſchen Erkenntnißvermögens. 4) Eine Ethik nach Ariſtoteles, die mit den vorhergehenden Prolegomenis in Verbindung ſteht, weil meiner Ueberzeugung nach, der Gebrauch der Kantiſchen Moral problematiſch iſt und bleiben wird. Die Ariſtoteliſche Ethik beruht zwar nicht auf einem einzigen dazu tauglichen Princip; aber eben darum iſt ſie zum praktiſchen Gebrauch tauglicher als die Kantiſche. Da ich das Original nicht leſen kann,

ſo muſte ich mich zu dieſem Behufe Herrn Jeniſch Ueberſetzung bedienen. Ich habe alles weggelaſſen, was ich davon nicht habe verſtehen können, oder was mir unerheblich zu ſein ſchien.

Dieſen Theil, Herr Graf! der ſchon im Manuſcript Ihren Beifall erhalten hat, empfehle ich beſonders Ihrer Aufmerkſamkeit.

Ew. Hochgeboren

Den 14. April 1797.

gehorſamſter Diener

der Verfaſſer.

Inhalt.

Erstes Gespräch.

Die Logik ist so wenig in Rücksicht auf ihre Principien unabänderlich, wie als Wissenschaft schon vollendet. Sie ist also sowohl einer Berichtigung als einer Erweiterung fähig, weil sie eine analytische Wissenschaft ist. Die Richtigkeit einer Analysis hängt aber von der Richtigkeit der ihr vorher gegangenen Synthesis ab; und weil eine Wissenschaft nur alsdann vollendet heißen kann, wenn ihre Lehrsätze und Aufgaben a priori, d. h. aus ihren Principien, vollzählig gemacht werden können, wie z. B. die Trigonometrie. Praktische Vernunfterkenntniß hat keine objektive Realität, weil die Vernunft als ein bloßes Erkenntnißvermögen, die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit der Erkenntniß bestimmen kann. Nähere Entwickelung der Vergleichung zwischen der Revolution in Ansehung des Weltsystems, und der in Ansehung der Metaphysik. Absolute Bewegung kann viererlei Bedeutungen haben. Bewegung im absoluten (den Objekten, die ihn erfüllen, als Bedingung vorausgesetzt

ten, und nicht erſt durch dieſelbe bedingten) Raume, Bewegung im relativen Raume; in wie fern dieſe Bewegung in Beziehung auf alle darin befindliche Körper vorgeſtellt wird. Nach einem Geſetze a priori beſtimmte Bewegung, ohne daß dadurch das Objekt der Bewegung erkennbar iſt. Nach einem Geſetze a priori beſtimmte Bewegung, ſo daß das Objekt dadurch erkennbar iſt, und von ſeinem correlatum in dieſer Bewegung unterſchieden werden kann. Nur auf dem Begriffe der abſoluten Bewegung in dieſer letztern Bedeutung kann der Unterſchied der einander entgegen geſetzten Weltſyſteme beruhen. Analogiſche Anwendung. Die Kritik des V. erſtreckt ſich weiter als die Kantiſche, indem jene Kritik des reinen Erkenntnißvermögens überhaupt, dieſe aber bloß Kritik der reinen Vernunft iſt. Der Anfang jener Kritik wird mit der Logik gemacht. Eine Wiſſenſchaft kann nicht bloß durch ihren Gegenſtand, ſondern auch durch ihre Erkenntnißquelle und beſondere Methode erklärt werden. Es gibt zwar eine allgemeine und eine beſondere Logik, aber dieſe iſt ſo wenig ſubjektiv als jene; nur mit dieſem Unterſchiede, daß die allgemeine Logik allgemein, die beſondere Logik aber partikulär objektiv iſt. Die Stelle einer Wiſſenſchaft muß nicht nach Aehnlichkeit mit andern Wiſſenſchaften, ſondern durch ihre Abhängigkeit von andern Wiſſenſchaften, und die Abhängigkeit dieſer von jenen beſtimmt werden. Die allgemeine und tranſcendentale Logik ſind wechſelſeitig von einander abhängig. Die Grundſätze und Poſtulate der allgemeinen Logik erhalten erſt ihre Bedeutung durch die tranſcendentale Logik. Die Formel eines verneinenden Satzes iſt nicht, A. iſt nicht non A., dieſe iſt bloß die Formel der Entgegenſetzung; ſondern A. iſt nicht B.; und die eines bejahenden

henden Satzes ist nicht, A. ist A., welche die eines identischen folglich leeren Satzes ist, sondern A. ist B., und die des Widerspruchs ist, A. ist B. und nicht B. Ein Widerspruch findet also zwischen Sätzen, aber nicht zwischen Begriffen Statt. Der Satz des Widerspruchs in der allgemeinen, von der transscendentalen isolirten Logik, hebt sich selbst auf. Die allgemeine Logik setzt den Begriff des realen Denkens, als durch die Bedingungen, welche die transscendentale Logik angibt, bestimmt voraus, bestimmt aber selbst diese Bedingungen nicht. Vergleichung des Verhältnisses der allgemeinen zur transscendentalen Logik, mit dem Verhältnisse der Buchstabenrechnung zur eigentlichen Algebra. Die transscendentale Logik sollte der allgemeinen vorhergehen. Die Arithmetik hat den Begriff der absoluten Einheit, und der durch Verhältniß zu derselben bestimmbaren Zahl zum Gegenstande. So wenig der Begriff von Größe, als die Brüchenlehre, findet in ihr an sich, von der Geometrie ganz isolirt, Statt. Jene setzt also diese voraus. In wie fern aber die Geometrie die Quantität der Quantorum bestimmen soll, setzt sie die Arithmetik voraus. Das mögliche Denken wird nach dem Satze des Widerspruchs (negativ); das wirkliche aber nach dem Satze der Bestimmbarkeit; und das nothwendige nach dem Satze der Identität bestimmt. Das wirkliche Denken, als das Denken eines gegebenen wirklichen Subjekts, ist kein Gegenstand der Logik. Alles Denken ist an sich nothwendig, obschon dadurch etwas als unmöglich, möglich oder wirklich bestimmt wird. Der Satz des Widerspruchs ist an sich positiv, bestimmt aber das Objekt negativ. Der Satz der Identität aber ist umgekehrt, an sich negativ, bestimmt aber das Objekt positiv, welches der Grund

ist, warum man jenen aber nicht diesen, der Logik zum Grunde legt. Der Satz des Grundes überhaupt gehört zur allgemeinen, der des zureichenden Grundes aber zur transscendentalen Logik; weil der oberste Grundsatz der allgemeinen Logik einen Grund, aber keinen (zur Bestimmung eines Objekts) zureichenden Grund abgibt. Verstand im engern Sinne ist das Vermögen, in einer besondern Darstellung das Allgemeine zu erkennen. Die Begriffe der Mathematik sind nicht willkührliche Begriffe, indem sie nach einem Grundsatze, der sich auf die Möglichkeit einer Konstruktion überhaupt auf eine jede gegebene Konstruktion a priori bezieht, gebildet werden. Die Unterscheidung zwischen wesentlichen und zufälligen Merkmahlen betrifft nicht die Begriffe an sich, sondern in Vergleichung mit ihren Konstruktionen. Zufällige Merkmahle sind solche, wovon abstrahirt werden kann, und zum Behuf der Allgemeinheit, nicht aber an sich, abstrahirt werden muß. Es gibt keine Vorstellungen ohne Bewußtsein überhaupt. Dunkle Vorstellungen sind solche, die man als Vorstellungen auf ein unbestimmtes Objekt bezieht, deren Merkmahle aber nicht zureichen, sie auf ein bestimmtes Objekt zu beziehen, deren bestimmter Beziehung also man sich nicht bewußt ist. Verworrene Vorstellungen sind solche, die man als Vorstellungen auf verschiedene Objekte zugleich bezieht, wodurch diese Beziehung verworren wird. Es muß ein Kriterium der materiellen Wahrheit geben, und nur unter dieser Voraussetzung kann es ein Kriterium der formalen Wahrheit geben. Es gibt dreierlei Verhältnisse der Vorstellungen im Bewußtsein. Verhältniß zu einem einzigen Bewußtsein. Verhältniß zur Abhängigkeit im Bewußtsein. Verhältniß zur Verknüpfung in einer Einheit des Bewußtseins. Die logische Einhelligkeit

Ihnen nur durch Beziehung auf verſchiedenartige, als außer einander, und dieſe wiederum nur durch Beziehung auf jene als Raum erfüllend erkannt werden. Sinnlichkeit iſt das Vermögen, das Individuelle in den Gegenſtänden zu erkennen, und braucht nicht eben mit Empfindung verknüpft zu ſein. Der Raum kann alſo als Form der Sinnlichkeit überhaupt gedacht werden. Zeit hat drei Beſtimmungen, die den Beſtimmungen vom Raume völlig entſprechen. Zeitpunkt entſpricht dem Orte im Raume; Zeit (als ein Continuum) dem Raume, und Zeitfolge dem Außereinanderſein im Raume. Alles was in Anſehung dieſer Beſtimmungen vom Raume gilt, gilt auch in Anſehung der ihnen entſprechenden Beſtimmungen von der Zeit. Bewegung a priori iſt Bedingung von der möglichen Anſchauung des Raumes, und alles was darin a priori beſtimmbar iſt; der Raum aber iſt Bedingung von der Möglichkeit einer empiriſchen Bewegung. Die Elementargeometrie betrachtet ihre Objekte an ſich, von ihrer Entſtehungsart (durch Bewegung a priori) abſtrahirt; die höhere Geometrie aber betrachtet ſie bloß in ihrer Entſtehung. Das Subjekt kann ſich ſelbſt nur als Flurion ſeines Zuſtandes anſchauen. Die transſcendentale Logik ſoll nicht bloß die Möglichkeit des Gebrauchs reiner Erkenntniß a priori von empiriſchen, ſondern von Gegenſtänden überhaupt, und die Möglichkeit der a priori beſtimmten Gegenſtände ſelbſt unterſuchen.

Die Erkenntniß eines realen Objekts muß einen Erkenntnißgrund a priori haben. Dieſer kann in nichts anderm, als in dem Verhältniſſe des gegebenen Objekts zum Begriffe eines realen Objekts überhaupt beſtehen. Die transſcendentale Dialektik hat zum Gegenſtande: 1) Die Unrechtmäßigkeit des Gebrauchs reiner Principien (Ver

griffe und Grundsätze) a priori von Dingen an sich (unter Voraussetzung dieses Gebrauchs als Faktum) darzuthun. 2) Diesen Gebrauch selbst als Faktum zu bezweifeln. Die Formen der Urtheile sind die als Postulate a priori gegebenen Verbindungsarten, auf ganz unbestimmte Objekte bezogen; Kategorien aber die Begriffe dieser Verbindungsarten, auf durch Merkmahle in einer Anschauung a priori bestimmte Objekte bezogen. Die Kategorien müssen als Bedingungen des Denkens eines realen Objekts überhaupt, unmittelbar aus dessen Begriff hergeleitet, und die Formen selbst dadurch bestimmt und vollzählig gemacht werden. Die durch die bloßen Formen sich auf einander beziehenden Glieder des Mannigfaltigen bestimmen einander wechselseitig, und können nur durch einen Zirkel erklärt werden. In wie fern aber sie durch die Kategorien als im Objekte erkennbar gedacht werden, bestimmen sie einander einseitig. Begriffe und Grundsätze a priori gebrauchen, heißt nichts andres, als synthetische Folgen daraus herleiten. Die Frage: Quid facti? muß der Frage: Quid juris? vorher gehen. Die synthetische Einheit der Apperception setzt zu ihrer Möglichkeit die analytische Einheit des Selbstbewußtseins, und diese setzt wiederum zu ihrer Erkennbarkeit jene voraus. Die synthetische Einheit der Apperception an sich aber wird nach einem Grundsatze a priori erkennbar. Der oberste Grundsatz alles realen Denkens ist die analytische Einheit der Glieder des Mannigfaltigen im Bewußtsein (daß das eine Glied ohne das andere im Bewußtsein nicht Statt finden kann), welche Bedingung der synthetischen Einheit der Apperception ist.

Die Kategorien haben ihren Gebrauch in Beziehung auf reale Objekte der Anschauung a priori.

und Entgegensetzung ist die (nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs bestimmte) analytische; die reale aber die (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit erkennbare) synthetische. Real entgegengesetzte Prädikate können so wenig als logisch entgegengesetzte, demselben Subjekte beigelegt werden. Die logische Einhelligkeit und Entgegensetzung betrifft den Begriff; die mathematische die Konstruktion des Begriffs; die transscendentale die Möglichkeit einer Konstruktion, und die empirische die Folgen. Die logische Entgegensetzung bestimmt ein nihil negativum; die mathematische ein nihil privativum; die transscendentale ein Unendliches (den Stoff zu einem unendlichen Urtheile), und die empirische ein nihil privativum in Beziehung auf die Folgen. Nicht den ursprünglichen, sondern den abgeleiteten Urtheilen kommt Quantität zu. Ein unendliches Urtheil ist ein solches, worin sowohl das Prädikat als sein Gegentheil vom Subjekte verneint wird (obschon der Aussage nach bloß jenes verneint wird). Die objektive Realität (der Gebrauch) der hypothetischen Urtheile kann in Zweifel gezogen werden. Die hypothetische Form findet nur bei den identischen Urtheilen und den Schlußformen (worin major und minor zusammen das antecedens, und die conclusio das consequens ausmacht) Statt. Assertorische Urtheile finden nur in Beziehung auf Objekte der Erfahrung Statt; ihre objektive Realität kann also mit dieser in Zweifel gezogen werden.

Zweites Gespräch.

Erfahrung bedeutet 1) Wahrnehmung, 2) Wiederholung der Wahrnehmung, 3) die damit verknüpfte subjektive, 4) die objektive Nothwendigkeit.

Dieſe kann in Zweifel gezogen werden. Abſolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit ſind Merkmahle des Begriffs einer Erkenntniß, die abſolut a priori iſt, aber keine Kriterien, woran ſie als objektiv erkennbar iſt. D. Hume leitet nicht den Begriff von Urſache, ſondern bloß ſeinen vermeinten Gebrauch aus Gewohnheit und Ideenaſſociation her. Erfahrung hat keine abſolute Gewißheit, ſondern bloß Näherung zur Gewißheit. Vorſtellen iſt nicht die erſte und einfachſte Funktion des Erkenntnißvermögens. Vorſtellung iſt ein Merkmahl, welches mit andern als in einem Objekte verbunden gedacht und darauf bezogen wird. Verſchiedene Bedeutungen von Materie und Form. Raum wird nicht als eine Qualität empiriſcher Objekte, ſondern als Verhältniß zwiſchen denſelben erkannt. Er wird nicht als ein durch beſondere Objekte beſtimmtes beſonderes, ſondern als ein allgemeines (durch Vielheit der Objekte überhaupt) beſtimmtes Verhältniß erkannt. Er iſt eine Bedingung a priori von der möglichen Verſchiedenheit empiriſcher Objekte überhaupt, und wird durch die gegebene Verſchiedenheit ſelbſt als ein empiriſches Objekt angeſchaut. Seinem Begriffe a priori nach iſt er unendlich, ſeiner empiriſchen Darſtellung nach aber immer endlich. Der Raum als Gegenſtand der reinen Geometrie, iſt ſo wenig der gedachte Begriff, als die empiriſche Anſchauung, ſondern ſeine Anſchauung a priori, die durch folgendes Geſetz unſeres Erkenntnißvermögens beſtimmt wird. Wenn ein Begriff in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen empiriſch darſtellbar, in Beziehung auf andere zur Darſtellung erforderliche Vermögen des Subjekts aber nicht darſtellbar iſt, ſo wird er als ein von den empiriſchen Objekten unabhängiges Objekt an ſich angeſchaut. Gleichartige Objekte

Inhalt.

Prolegomena
zur Kritik des Erkenntnißvermögens.

Erkenntniß im engern Sinne ist das Prädikat eines Urtheils; im weitern Sinne aber das ganze Urtheil. Erfahrung ist 1) einzelne Wahrnehmung des Individuellen; 2) diese Wahrnehmung von der Individualität abstrahirt; 3) die als Grund davon vorausgesetzte öftere Wiederholung dieser Wahrnehmung. Erkenntniß a priori ist 1) die sich auf ein gegebenes Objekt beziehende Erkenntniß, vor der Erkenntniß der zufälligen Bestimmung, wodurch es gegeben wird; 2) vor der Erkenntniß einer jeden zufälligen Bestimmung, wodurch es gegeben werden kann; 3) vor der Erkenntniß des Wesens selbst. Absolut nothwendige und objektive Erkenntniß ist zugleich allgemein und allgemeingültig, und wird als solche sowohl negativ durch Verneinung eines jeden subjektiven Grundes, als positiv durch unmittelbares Bewußtsein erkannt. Allgemeinheit der Erkenntniß beruht auf der Beziehung des Prädikats auf sein unmittelbares Subjekt, wodurch die Erkenntniß erstlich absolut von allen zufälligen Umständen des Subjekts abstrahirt, und dann auch absolut unter allen zufälligen Umständen des Subjekts bestimmt wird. Allgemeingültige Erkenntniß (als Faktum angenommen) ist auch objektiv. Synthetische Urtheile sind objektbestimmend; analytische aber sind bloß Reflexionsurtheile, und setzen schon jene voraus. Zeit und Raum, ihrem Begriffe nach, als Bedingungen der Anschauung und als Anschauungen selbst, durch jene bedingt, betrachtet. Dreierlei Arten von Dasein: 1) ein intellektuelles in uns, das bloß durch Beziehung auf ein individuel-

les Subjekt möglich ist; 2) ein sinnliches Dasein in uns; 3) ein sinnliches Dasein außer uns. Das erste ist ein Dasein in einem Zeitpunkte; das zweite in einer Zeitfolge; das dritte aber auch ein Dasein im Raume. Zeitpunkt kann nur in eine gegebene Zeitfolge, so wie Dauer nur in Beziehung auf eine gegebene Zeitfolge, und diese wiederum durch die darin vorgestellten verschiedenen Objekte erkannt werden. Vergleichung zwischen den Bestimmungen vom Raume und von der Zeit. Subjekt der Erkenntniß: 1) Transscendentales. 2) Empirisches; a) allgemeines, b) besonderes. Das Objekt ist entweder 1) Objekt des Denkens, oder 2) der Darstellung, welche wiederum transscendental oder empirisch, und diese wiederum entweder allgemeine oder besondere Darstellung ist. Grundsatz der Bestimmbarkeit. System der Kategorien nach diesem Grundsatze hergeleitet. Eben so der Reflexionsbegriffe. Transscendentale Grundsätze, in Beziehung auf a priori bestimmbare Objekte. Eben dieselben in Beziehung auf empirische Objekte, deren Gebrauch in diesem Falle problematisch ist. Zeit und Raum sind nur durch Näherung ins Unendliche als Objekte darstellbar. Die Kategorien setzen zu ihrem Gebrauche von empirischen Objekten eine Näherung ins Unendliche voraus. Parallele zwischen mathematischen und transscendentalen Antinomien. Diese können auf eben die Art wie jene aufgelöst werden.

Prolegomena

zur Kritik der praktischen Vernunft.

Praktische Grundsätze sind entweder subjektiv (Maximen) oder objektiv. Jene beziehen sich auf einen

Inhalt.

In einer jeden wirklichen Erkenntniß findet eine Dreieinigkeit des Subjekts (des Ich) Statt. 1) Der durch die synthetische Einheit der Apperception bestimmte Begriff eines Subjekts der Erkenntniß überhaupt. 2) Das durch eine gegebene (wirkliche) Erkenntniß bestimmte Subjekt dieser Erkenntniß. 3) Das durch empirische Merkmahle bestimmte Subjekt. Die Einheit der Apprehension ist die Einheit der Beziehung der Anschauungen auf einander in Zeit und Raum, wodurch diese selbst als Objekte der Anschauung möglich sind. Die Frage in Ansehung der Subsumtion der Objekte unter reine Begriffe a priori muß allgemeiner (als sie Kant aufstellt) so aufgestellt werden: eine wirkliche Subsumtion setzt ihre Möglichkeit (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) voraus. Worin besteht nun diese Möglichkeit? Beantwortung dieser Frage in Ansehung der Subsumtion empirischer Objekte unter die Objekte der reinen Mathematik a priori. Die empirischen Objekte werden (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) ihren Formen (ohne welche sie im Bewußtsein nicht Statt finden) und diese den reinen Begriffen a priori subsumirt. In Ansehung der Subsumtion empirischer Objekte unter die transscendentalen Begriffe. Die empirischen Objekte werden (da sie der Zeit überhaupt als ihrer Form a priori subsumirt werden müssen) einer Zeitbestimmung (der Ewigkeit), und diese der im transscendentalen Begriffe enthaltenen Nothwendigkeit subsumirt. Die Darstellung eines Begriffs vermittelst eines Bildes ist in doppelter Rücksicht mangelhaft, in Rücksicht des Inhalts und in Rücksicht des Umfangs; dieser führt nothwendig auf Platonismus.

Inhalt.

Drittes Gespräch.

Die Eintheilung der Urtheile in synthetische und analytische, kann in dreierlei Rücksicht (als so vieler fundamentalis divisionis) geschehen: 1) In Urtheilen aus Begriffen, und Urtheilen aus Konstruktion der Begriffe. 2) In den sich aus der Konstruktion selbst ergebenden Urtheilen, die in Beziehung aufs Subjekt synthetisch, in Beziehung aufs Prädikat aber analytisch sind. 3) In mittelbaren und unmittelbaren Urtheilen. Synthetische Urtheile a priori im strengen Sinne sind solche, die nach einem sich auf die Möglichkeit synthetischer Erkenntniß a priori überhaupt beziehenden Grundsatze bestimmt werden. Es kann nur synthetische Erkenntniß a priori, aber nicht a posteriori geben. Deduktion ist ein synthetischer, und Reduktion ein analytischer Beweis. Deduktion des Gebrauchs der reinen Begriffe und Grundsätze a priori aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit. Ideen überhaupt sind Vorstellungen, die nie völlig dargestellt werden können, zu deren völliger Darstellung aber wir uns immer nähern können bis ins Unendliche. Sie sind von fünferlei Arten: 1) Die Begriffe realer Objekte von unserer Darstellungsart abstrahirt. 2) Entspringen sie aus Beziehung der Formen, oder Entstehungsarten der Objekte auf ein materielles Unendliche. 3) Vermittelst einer Verwechselung der Allheit in der Wahrnehmung, und der damit verknüpften subjektiven Nothwendigkeit mit der absoluten Allheit und objektiven Nothwendigkeit. 4) Durch beständige Theilung des als stätig vorgestellten Objekts, und 5) durch Allgemeinmachung einer Formel, und ihre Beziehung auf einen Gegenstand ohne allen Inhalt. Beispiele davon.

befördern Hauptzweck außer der Handlung; diese aber auf die Handlung als Zweck an sich. Jene sind hypothetisch; diese aber kategorisch. Ein ideallischer Zweck ist das Ziel der Handlung als Zweck betrachtet. Ein oberes Begehrungsvermögen ist so wie das obere Erkenntnißvermögen, ein solches, das sich auf ein Objekt überhaupt, in wie fern es durch die Form a priori bestimmt wird, bezieht. Die objektive Realität des oberen Begehrungsvermögens kann durch die objektive Realität des oberen Erkenntnißvermögens dargethan werden. Trieb besteht in der Entwickelung eines Vermögens mit Bewußtsein dieser Entwickelung verknüpft, ohne Bewußtsein des Ziels oder Zweckes, und ist also a priori bestimmt. Begierde aber wird durch die Vorstellung eines a posteriori erkannten Zweckes bestimmt. Der Wille, in wie fern er durch einen äußern Zweck bestimmt wird, ist Begierde; in wie fern er aber durch die Vorstellung der Handlung als Zweck an sich a priori bestimmt wird, ist Trieb. Ein Wille, der durch das obere Begehrungsvermögen bestimmt wird, ist frei und allgemeingültig. Freiheit besteht in der Unabhängigkeit des Subjekts von Gesetzen der Natur, die sein Verhältniß zu gegebenen Objekten bestimmen, und seiner Bestimmung durch eigene, sich auf ein Objekt überhaupt beziehende Gesetze. Die Handlungsart des oberen Erkenntnißvermögens liefert uns eine Instanz davon, die wir allgemein machen, und uns dadurch der objektiven Realität des oberen Begehrungsvermögens versichern können. Das Motiv zur Moralität ist so wie das Motiv zur Erkenntniß, ein Trieb zur Darstellung einer allgemeinen Form in concreto. Das (in Kollisionsfällen) überwiegende Motiv ist die Vor-

ſtellung der Würde der Menſchheit, die nur in der Handlungsart des oberen Erkenntniß- und Begehrungsvermögens ſich äußert. Der Widerſtreit zwiſchen der Handlungsart des oberen und des niederen Erkenntniß- und Begehrungsvermögens leitet auf die Idee von Gott und Unſterblichkeit. Vollkommenheit iſt eine im Subjekte ſelbſt gegründete Urſache der Glückſeligkeit, die zum Unterſchied von der von Glücksgütern und äußeren Umſtänden abhängenden Glückſeligkeit, ſchlechtweg Seligkeit heißen kann. Dieſe und nicht jene iſt ein Gegenſtand der Moral. Die Vervollkommnung des Menſchen beſteht in den durch Uebung ſeiner Vermögen zu erlangenden Fertigkeiten. Eine jede Begierde iſt ihrer Entſtehung nach zufällig, und in ſo fern den weſentlichen Trieben entgegen. Der Zweck der Moral iſt, den Willen als Trieb, und nicht als Begierde zu beſtimmen.

Erstes Gespräch.

Kriton. Philalethes.

Kriton.

Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sichern Gang einer Wissenschaft gehen, oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolge beurtheilen, nachdem man auf dem einmal eingeschlagenen Wege ohne Hinderniß immer vorwärts gehen, ohne auf demselben rückwärts zu gehen, oder gar einen andern Weg zu nehmen nöthig hat; und die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie sie ihre gemeinschaftliche Absicht zu erreichen glauben, einhellig sind, oder nicht.

Philalethes. Dieses hat allerdings seine Richtigkeit!

K. Daß die Logik diesen sichern Gang, schon von den ältesten Zeiten her, gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie, seit dem Aristoteles, keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, und noch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können, und also, allem Ansehen nach, geschlossen und vollendet zu sein scheint.

Ph. Wenn Sie unter dem Rückwärtsgehen die, durch den gehinderten Fortgang in einer Wissenschaft veranlaßte Untersuchung über die Festigkeit der ihr zum Grunde gelegt

ten Prinzipien selbst; und unter dem Vorwärtsgehen den ungehinderten Fortgang in Erweiterung dieser Wissenschaft verstanden haben wollen: so kann ich Ihnen in Ansehung der Logik, so wenig das eine als das andere zugeben. Daß man darin bisher nicht einen Schritt rückwärts hat gehen dürfen, ist noch kein Beweis, daß man es nicht hat thun sollen; und daß man noch bis jetzt darin keinen Schritt vorwärts hat thun können, ist noch kein Beweis, daß man es nie können wird, und also diese Wissenschaft geschlossen und vollendet sei. Ich hoffe Sie vielmehr vom Gegentheile zu überzeugen. Die Logik ist eine analytische Erkenntniß, d. h. eine solche, die nicht (wie die Mathematik z. B.) unsere Erkenntniß von Objekten erweitert, sondern bloß dieselbe auflöst, das ursprüngliche Formale darin, von dem Materiellen abstrahirt, als Grundsätze und Forderungen, in Beziehung auf das Denken eines Objekts überhaupt, aufstellt, und daraus, ohne Hülfe einer andern Erkenntniß, ihre Lehrsätze herleitet. Nun aber setzt eine jede Analysis eine Synthesis voraus; und die Richtigkeit von jener hängt von der Richtigkeit von dieser ab. Kann ich nun zeigen, daß gewisse, durch die Analysis herausgebrachten Formen des Denkens auf keiner wahren sondern einer bloß vermeintlichen Synthesis beruhen, so müssen diese Formen aus der Logik gänzlich wegfallen, nicht nur deswegen, weil sie leere Formen ohne allen Gebrauch sind, sondern auch, weil durch sie ein fehlerhafter Zirkel veranlaßt wird, indem ihnen eine falsche Synthesis zum Grunde gelegt, und nachher diese Synthesis selbst auf sie gegründet wird. Dieses hat mit dem Verfahren der

Chemiker einige Aehnlichkeit, die, um die Bestandtheile der Körper zu finden, dieselben auflösen, und nachher aus den vermeintlichen Bestandtheilen jene Körper wieder zusammen setzen wollen; ohne erst die Natur der Auflösungsmittel, d. h. ob sie wirklich bloß Auflösungsmittel, ohne sonst etwas an dem aufzulösenden Körper zu ändern, oder von der Art sind, daß sie sich selbst oder gewisse Theile von ihnen mit jenen, bei der Auflösung verbinden. Im ersten Falle wird das dadurch Herausgebrachte ein wahres Edukt, im zweiten aber ein Produkt sein. Man muß also in der Logik allerdings rückwärts gehen, und ihre Analysis durch die, ihr vorhergehende, Synthesis berichtigen. Was aber das zweite anbetrifft, so kann man nicht sagen, daß, weil die Grundsätze und Postulate der Logik einmal festgesetzt sind, deswegen die Logik als Wissenschaft schon geschlossen und vollendet sei. Welche Kombinationen von Formen der Urtheile und Schlüsse sind nicht alle möglich, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit durch Auflösung und Zurückbringung auf die ursprünglichen, als Grundsätze und Forderungen aufgestellten Formen bewiesen werden kann. Eine Wissenschaft ist nur alsdann vollendet, wenn ihre Lehrsätze und Aufgaben aus ihren Prinzipien a priori vollzählig gemacht werden können. Dieses findet z. B. in der Trigonometrie Statt, die die Axiome und Postulate, wie auch einige Lehrsätze der Geometrie, die sie als Lehrsätze, zum Beweise der ihr eigenthümlichen Prinzipien, gebraucht, vorausschickt, und nachher alle mögliche ihren Gegenstand betreffende Aufgaben dadurch auflöst, welches sonst bei

keiner andern Wissenschaft, und eben so wenig bei der Logik Statt findet.

K. In so fern aber eine jede andere Wissenschaft außer der Logik, nicht bloß formell, sondern auch materiell ist, d. h. einen bestimmten Gegenstand hat, und doch darin etwas durch reine Vernunft bestimmt werden soll, so muß darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntniß kann auf zweierlei Arten auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderwärts gegeben werden muß) bloß zu bestimmen; oder ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist theoretische, die andere praktische Vernunfterkenntniß.

Ph. Wie die Vernunft als ein bloßes Erkenntnißvermögen, etwas wirklich machen kann, ist mir ganz unbegreiflich! Erkenntnißvermögen ist der Grund der Möglichkeit der Erkenntniß, und ist selbst kein wirkliches in der Anschauung gegebenes Objekt, sondern bloß der Begriff von dem als Objekt gedachten logischen Subjekte aller möglichen Erkenntniß. Ein (auf eine individuelle Art) gegebenes Subjekt aber ist nicht ein bloßes Erkenntnißvermögen, sondern eine Erkenntnißkraft, die selbst wirklich und zugleich Grund der Wirklichkeit der Erkenntniß ist. Ein Erkenntnißvermögen kann nicht nur nichts außer der Erkenntniß, sondern nicht einmal die Erkenntniß selbst, wirklich machen!

K. Die Mathematik ist von den frühsten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht,

in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen, den sichern Weg einer Wissenschaft gegangen. Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heerweg der Wissenschaft traf. Der Metaphysik, einer ganz isolirten, spekulativen Vernunfterkenntniß, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik, durch Anwendung derselben auf Anschauung), ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte. Woran mag nun dieses liegen?

Ph. Diese Frage ist allerdings wichtig, und verdient eine eigene Untersuchung.

K. Man sollte denken, die Beyspiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine, auf einmal zu Stande gebrachte Revolution (nehmlich in jener, durch Entdeckung der wahren Beschaffenheit einer Konstruktion a priori: und in dieser, durch Entdeckung, daß Naturwissenschaft bloß nach den, von der Vernunft selbst zum Grunde gelegten, Naturgesetzen, möglich ist), das geworden sind, was sie jetzt sind, wäre merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vortheilhaft geworden ist, nachzusinnen, und sie, so viel ihre Analogie als Vernunfterkenntnisse mit der Metaphysik gestattet, hierin, wenigstens zum Versuche nachzuahmen.

Ph. Dieses ist nicht mehr als billig!

K. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten. Aber

alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen, unter dieser Voraussetzung, zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten. Es ist hiermit eben so, wie mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens; so kann ich mir diese Möglichkeit wohl vorstellen; und eben so verhält es sich mit den Begriffen, wodurch ich einen Gegenstand denke. Der Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik, in so fern sie sich bloß mit Begriffen a priori beschäftiget, davon die korrespondirenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können, den sichern Gang einer Wissenschaft.

Phy. Der Gedanke ist vortrefflich! Aber die Art, wie Sie ihn aufstellen, ist nicht so eingerichtet, daß dadurch al-

lem Mißverständnisse vorgebeugt werden könnte. Was heißt es, wird man sagen, die Anschauung muß sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten, oder umgekehrt, anders, als die Gegenstände haben gewisse Beschaffenheiten an sich (auch wenn wir sie nicht anschauen), wodurch etwas in ihrer Anschauung bestimmt (hervorgebracht) wird, oder umgekehrt. Aber von einer Kausalverbindung (da diese selbst eben diesem Zweifel unterworfen ist, ob sie im Subjekte oder in den Objekten gegründet ist) kann hier gar die Rede nicht sein. Erlauben Sie mir also, daß ich Ihnen diesen Gedanken, nach der Art, wie ich ihn mir entwickelt habe, vorlegen darf. Zu diesem Behufe will ich mich eben des Beispiels, das Sie anführen, bedienen. Ich frage erstlich: worin besteht der Unterschied zwischen dem Ptolemäischen und dem Kopernikanischen Weltsysteme? Was heißt es in jenem, die Sonne bewege sich um die Erde, und in diesem umgekehrt, die Erde bewege sich um ihre Are oder um die Sonne? Da doch beide auf gleiche Art ihre Stellungen in Beziehung auf einander verändern. Vermuthlich, wird man sagen: der Unterschied dieser Systeme betrifft nicht die relative Bewegung dieser Körper (in Beziehung auf einander), sondern ihre absolute Bewegung. Nun aber kann absolute Bewegung dreierlei Bedeutungen haben. Erstlich kann es heißen, die Bewegung eines Körpers, d. h. Veränderung seines Ortes im absoluten Raume. Eine Bewegung dieser Art aber ist bloß denkbar; aber nicht in einer Anschauung erkennbar. Man denke sich, ein einziger Körper A. existire im absoluten leeren Raume, so kann man sich allerdings denken, daß dieser Körper darin

seinen Ort verändere. Aber woran kann man es alsdann erkennen? Da die Oerter selbst, die der Körper zu verschiedenen Zeiten einnehmen soll, nicht erkennbar sind? Zweitens kann absolute Bewegung heißen, nicht zwar die Bewegung eines Körpers oder Veränderung seines Ortes im absoluten leeren, sondern in einem relativen, durch Objekte die ihn erfüllen, erkennbaren Raume. Aber so, daß diese Bewegung, nicht bloß in Beziehung auf dieses oder jenes Objekt, sondern auf alle Objekte in diesem Raume Statt findet. So ist z. B. wenn ich sage: das Schiff bewege sich absolut, die Gegenstände am Ufer aber bloß relativ, nicht die Bedeutung, daß das Schiff sich im absoluten Raume bewege, die Gegenstände am Ufer aber darin ruhen, denn woher weiß ich es, indem so wenig Bewegung als Ruhe im absoluten Raume erkennbar ist; sondern die Bedeutung davon ist diese: Das Schiff bewege sich nicht nur in Beziehung auf diesen oder jenen, sondern in Beziehung auf alle Gegenstände am Ufer. Die Gegenstände am Ufer aber bewegen sich bloß in Beziehung auf das Schiff; in Beziehung auf einander aber sind sie in Ruhe, indem sie ihre Stellungen gegen einander durch diese Bewegung nicht verändern. Aber auch diese Bedeutung können wir in Ansehung der Himmelsbewegungen nicht gebrauchen. Denn durch die tägliche Bewegung (von der jährlichen abstrahirt) verändert die Erde in der That ihre Stellung nicht bloß in Beziehung auf die Sonne, sondern auf das ganze Himmelsheer; die Sonne hingegen verändert bloß ihre Stellung in Beziehung auf die Erde, nicht aber in Beziehung auf die übrigen himmlischen Körper. Dieses ist eine

Thatsache, die selbst im Ptolemäischen Systeme zugegeben werden muß, und von dem Absoluten in dieser auf das Absolute in der ersten Bedeutung zu schließen, dazu haben Sie kein Recht. Der Unterschied beider Systeme kann also auch nicht auf dieser Vorstellung der absoluten Bewegung beruhen. Drittens kann absolute Bewegung heißen, nicht nur die Bewegung eines Körpers in Beziehung auf alle übrigen, sondern auch diese Bewegung, in so fern sie durch ein allgemeines Gesetz a priori (obzwar diese Allgemeinheit selbst komparativ ist, und auf Erfahrung beruht) bestimmt und auf ihr Objekt bezogen wird. So ist z. B. wenn ein Stein von der Spitze eines Thurms herunter fällt, die Bewegung des Thurmes bloß relativ, in Beziehung auf den Stein; die Bewegung des Steins aber absolut, nicht bloß deswegen, weil er sich nicht nur in Beziehung auf den Thurm, sondern auch in Beziehung auf alle andere Körper (die ihre Stellung gegen den Thurm behalten), sondern auch darum, daß die Bewegung des Steins, nach den Gesetzen der Schwere a priori bestimmt ist. Aber auch diese Bedeutung von der absoluten Bewegung können wir nicht gebrauchen, weil die Gesetze sowohl auf den Körper der sich bewegt, als auf denjenigen, in Ansehung welchen er sich bewegt, beziehen. Im vorigen Beispiele beziehen sich die Gesetze der Schwere (daß diese Bewegung gleichförmig beschleuniget ist, u. dgl.,) nicht bloß auf den Stein, sondern auch auf den Thurm, (sie bewegen sich beide mit eben der gleichförmig beschleunigten Bewegung, nur nach entgegen gesetzten Richtungen); durch das Gesetz kann also gleichfalls die absolute Bewegung nicht erkannt, und von der relativen unterschieden werden. Es bleibt

also nur die zweite Bedeutung der absoluten Bewegung übrig, die zwar erkennbar ist, aber von beiden Partheien (in Ansehung der Objekte, worauf sie sich bezieht) zugegeben wird.

K. Was wollen Sie aber damit sagen? Ich hoffe, Sie werden doch nicht die Paradoxe behaupten wollen, daß zwischen dem Ptolemäischen und Kopernikanischen Systeme gar kein Unterschied ist!

Ph. Nein, wahrhaftig! Absolute Bewegung kann noch eine vierte Bedeutung haben; nehmlich die Bewegung eines Körpers, die durch ein allgemeines Gesetz a priori bestimmt ist, aber dieses Gesetz, bei seiner Allgemeinheit, bestimmt doch das Objekt, worauf es sich unmittelbar bezieht, so daß dieses dadurch erkennbar ist, so daß zwar die Erscheinung im ganzen, durch dieses allgemeine Gesetz, in Ansehung beider sich auf einander in der Bewegung beziehender Körper gleich ist, und dennoch, wenn bloß auf die Veränderung des Ortes eines jeden Rücksicht genommen wird, diese in einem jeden auf eine besondere Art bestimmt wird. Dieses findet z. B. bei dem Gesetze der allgemeinen Attraktion Statt. Es seyen A. und B. zwei Körper von verschiedenen Massen, in einer gegebenen Entfernung von einander, so wird, nach dem allgemeinen Gesetze der Attraktion, die Größe der Veränderung des Ortes von A. durch die Masse von B. und so auch umgekehrt, bestimmt werden; und da diese Massen verschieden sind, so werden auch diese Veränderungen der Oerter verschieden und auf die ihnen korrespondirenden Objekte bezogen werden.

Beider Bewegungen werden zwar einander gleich sein, aber dennoch, wenn bloß auf die Veränderung des Ortes Rücksicht genommen wird, so ist diese in einem jeden derselben verschieden. Dadurch wird auch die absolute von der relativen Ortsveränderung verschieden. Denn die relative in dem einen ist immer der absoluten in dem andern Körper gleich, wenn schon die absolute in beiden ungleich ist. Durch dieses in der Erfahrung gegründete Gesetz der Attraktion sind wir also im Stande, die absolute Bewegung von der bloß relativen zu unterscheiden. Der Unterschied beider Systeme besteht nun darin, daß in dem Ptolemäischen die relative Bewegung als eine absolute (dem Scheine gemäß) angesehen wird, ohne sie erst als eine solche zu beweisen; in dem Kopernikanischen hingegen wird sie nach dem von Newton entdeckten Gesetze der Attraktion, als solche bewiesen, und alle Erscheinungen damit in Harmonie gebracht.

K. Aber was hat dieses alles mit unserer Untersuchung über den Ursprung unserer reinen Erkenntniß a priori gemein?

Ph. Der Gebrauch der reinen Erkenntniß a priori ist so, wie die Bewegung der Himmelskörper, als Erscheinung, ein Faktum des Bewußtseins. Sie sind Verhältnisse zwischen dem Subjekte und den Objekten der Erkenntniß, oder bestimmte Vorstellungsarten, wie sich diese auf einander wechselseitig beziehen. Nimmt man nun an, der Grund dieser Erscheinung liegt in den Objekten, so kommt sie ihnen absolut, dem Erkenntnißvermögen aber bloß relativ zu.

Um aber dieſes nicht bloß zu denken, ſondern auch zu erkennen, ſo muß dieſe Erſcheinung nach der zweiten Bedeutung des Abſoluten, nicht eine Beziehung auf dieſes oder jenes Objekt, ſondern auf Objekte überhaupt, haben. Jene reine Erkenntniſſe a priori müſſen alſo aus dem Begriffe des Objekts (möglicher Erfahrung) überhaupt hergeleitet werden, wenn ſie dem Erkenntnißvermögen abſolut beigelegt werden ſollen.

Hier findet eben gedachter Unterſchied Statt. Die dogmatiſchen Metaphyſiker betrachten die von den Objekten gebrauchten reinen Erkenntniſſe a priori, als wären ſie Beſtimmungen dieſer Objekte an ſich (von unſerer Art ſie anzuſchauen und zu denken abſtrahirt). Aber aus der bloßen Beziehung, die zwiſchen dem Subjekte und den Objekten Statt findet, haben ſie noch kein Recht, den Grund dieſer Beziehung jenem oder dieſen beizulegen. Sie hingegen legen erſtlich hypothetiſch den Grund dieſer Beziehung dem Subjekte bei (weil, wie Sie ſagen, der Verſuch mit der andern Hypotheſe mißlungen iſt). Nun verſuchen Sie ferner, ob nicht jene Erſcheinung von der Beziehung reiner Erkenntniß a priori auf empiriſche Gegenſtände ſich aus dem Begriffe eines Objekts der Erfahrung überhaupt herleiten und begreiflich machen laſſe, ſo daß ſie ſich a priori auf alle Objekte der Erfahrung beziehen. Dann findet ſich dieſes, ſo haben Sie ein Kriterium, woran Sie erkennen können, daß jene Erkenntniſſe a priori dem Subjekte zugehören, und von den Objekten nur in ſo fern gültig ſind, als ſie Objekte für daſſelbe ſind; und dieſer Verſuch gelingt Ihnen nach Wunſch!

K. Ihre Entwickelungsart gefällt mir, obschon, wie ich dafür halte, die Analogie darin etwas zu weit getrieben ist.

Ph. Bei dunkeln, tief in der Natur unserer Erkenntniß verborgenen Materien können die Analogien nicht weit genug getrieben werden.

K. Das, was uns über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Rechte zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntniß richte sich nach den Gegenständen, als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte ohne Widerspruch nicht gedacht werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dinge an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen (sie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse: so zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annehmen, gegründet sei.

Ph. Wenn alles, was von uns erkennbar ist, durch etwas, welches von uns nicht erkennbar ist, bedingt sein muß, so ist schon freilich darin auch enthalten, daß die Vernunft zu allem Bedingten das Unbe-

dingte verlangen muß. Aber iſt der Antecedens bewieſen? für mich wenigſtens nicht. Sie nennen freilich das Erkennbare Erſcheinung (welche etwas, das erſcheint, vorausſetzt), aber mit welchem Rechte, ſehe ich nicht ein. Ich bleibe bei der vorigen Analogie. Abſolute Bewegung in der erſten Bedeutung (Bewegung im abſoluten leeren Raume) iſt von uns nicht nur nicht erkennbar, ſondern ich ſehe nicht einmal die Nothwendigkeit ein, zu einer jeden von uns erkennbaren relativen Bewegung (wechſelſeitige Veränderung der Oerter verſchiedener Körper in Beziehung auf einander) eine abſolute hinzuzudenken. Die durch Kräfte und Geſetze beſtimmte abſolute Bewegung (im erfüllten Raume) aber iſt nicht nur denkbar, ſondern auch von uns erkennbar. Der Begriff von Dingen an ſich hat ſo wenig Gebrauch hier als der Begriff von einer abſoluten Bewegung (in der erſten Bedeutung) in der Naturwiſſenſchaft.

K. Aber dieſer Begriff des Unbedingten iſt doch deswegen nicht ganz leer (ohne allen Gebrauch), denn, wie es ſich in der Folge zeigen wird, iſt er, wenn auch nicht von theoretiſchem (objektbeſtimmendem), dennoch von praktiſchem (willenbeſtimmendem) Gebrauche. Wir können ihn alſo nicht gänzlich verwerfen.

Ph. Wie weit es damit ſeine Richtigkeit hat, wollen wir nachher ſehen.

K. In jenem Verſuche das bisherige Verfahren der Metaphyſik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beiſpiele der Geometer und Naturforſcher, eine gänzliche Revolution mit derſelben vornehmen, beſteht nun

das Geschäfte unserer Kritik der reinen spekulativen Vernunft.

Ph. Ich erkenne die Unentbehrlichkeit einer solchen Kritik. Aber warum eben der reinen Vernunft und nicht vielmehr des reinen Erkenntnißvermögens überhaupt? Vermuthlich weil, nach Ihrer Untersuchung, Erklärung und Eintheilung der verschiedenen Erkenntnißvermögen, bloß die Vernunft, als ein besonderes Erkenntnißvermögen kritisirt, d. h. ihre Beziehung auf Gegenstände in Anspruch genommen, und ihr Gebrauch auf Gegenstände, in wie fern sie von uns nicht erkennbar sind, eingeschränkt wird; die übrigen Erkenntnißvermögen aber (Sinne, Einbildungskraft, Verstand) nicht durch diese Untersuchung kritisirt, sondern auf sichere Prinzipien gegründet, und in ihre Rechte eingesetzt werden. Aus meiner Untersuchung hierüber aber ergiebt es sich, daß nicht nur die Vernunft, sondern auch die übrigen Erkenntnißvermögen, in Ansehung ihrer Beziehung auf Objekte, einer Kritik bedürfen. Ich will Ihnen daher in dieser Untersuchung Schritt für Schritt folgen, woraus sich die Verschiedenheit meiner Idee zu einer Kritik, von der Ihrigen leicht ergeben wird.

K. Wo sollen wir aber mit dieser Untersuchung anfangen, da Sie selbst die Logik als die Wissenschaft von der Form der Erkenntniß an sich in Anspruch nehmen?

Ph. Wir müssen also mit der Logik den Anfang machen, dieses wird den ersten Theil unserer Kritik ausmachen. Von da wollen wir zu einer Kritik unserer rea-

len Erkenntniß übergehen; diese wird wiederum aus zwei Theilen bestehen, aus der Kritik unserer realen sinnlichen, und aus der realen Verstandeserkenntniß, und letztlich wollen wir zur Kritik der reinen Vernunft schreiten.

K. Ich bin damit zufrieden.

Ph. Also unsere erste Untersuchung muß die Methode betreffen, wie die Logik bisher behandelt worden ist, und wie sie, ihrem Begriffe nach, behandelt werden sollte; nachher wollen wir ins Detail gehen, und alles, was in der Logik, als Wissenschaft, vorkommt, dieser Methode gemäß behandeln.

K. Ehe wir zu den Untersuchungen über die Logik, wie sie behandelt werden soll, und wie sie bisher behandelt worden ist, fortschreiten, müssen wir uns folgende Fragen, deren Beantwortung in eine Einleitung zu einer Wissenschaft überhaupt gehört, auch in Ansehung der Logik zu beantworten suchen. 1) Was versteht man unter dieser Wissenschaft; oder mit andern Worten, mit welchen Gegenständen beschäftiget sie sich?

Ph. Ich glaube, daß die Erklärung einer Wissenschaft, und die Erklärung einer Wissenschaft durch ihren Gegenstand nicht eben dasselbe mit andern Worten ist, weil eine Wissenschaft nicht bloß durch ihren Gegenstand, sondern auch durch die Quelle, woraus sie ihre Erkenntniß schöpft, und ihre Behandlungsart erklärt werden kann. So wird z. B. die Philosophie als Vernunftwissenschaft aus Begriffen erklärt, wo durch Vernunftwissenschaft (im Gegensatz von Erfahrungswissenschaften) die Quelle, woraus die Philosophie ihre Erkenntniß schöpft, und durch den Zusatz: aus Begrif-

fen

sen (im Gegensatze von der Mathematik, die aus der Konstruktion der Begriffe ihre Erkenntnisse bestimmt) die Behandlungsart angegeben wird. Aber fahren Sie fort.

K. 2) Was für eine Stelle nimmt sie unter den übrigen Wissenschaften ein? 3) Aus was für Quellen schöpft sie ihre Sätze? 4) Was für eines Grades von Gewißheit ist sie fähig? 5) Welches sind die Haupttheile dieser Wissenschaft?

Ph. Ob diese Fragen vollzählig sind, und ob es nicht mehrere geben kann, und ob sie nicht auf eine geringere Anzahl gebracht werden können, indem einige derselben schon in den andern enthalten sind, wollen wir jetzt dahin gestellt sein lassen. Nun zur Beantwortung!

K. Was nun die erste Frage betrifft, so ist es gewiß, daß Logik in der weitesten Bedeutung dieses Wortes, die Wissenschaft von den Regeln des Denkens ist. Sie ist für das Denken, was die Grammatik für das Sprechen ist; und so wie der gemeine Mann die Regeln der Sprachlehre in concreto befolgt, ohne sich derselben in abstracto bewußt zu sein, so ist es auch mit dem Denken.

Ph. Dieses alles hat seine Richtigkeit.

K. Wie nun eine Sprachlehre eine allgemeine und eine besondere sein kann; so kann auch die Logik eine allgemeine und eine besondere sein.

Ph. Diese Vergleichung, mit Ihrer Erlaubniß, hinkt. Die Regeln einer besondern Logik haben in der Natur des zu behandelnden Gegenstandes ihren Grund. Die Regeln einer besondern Sprachlehre haben bloß einen subjektiven (in den besondern physischen, politischen und moralischen Verhältnissen desjenigen Volkes, welches sie einführt, liegenden)

Grund. Sie können also mit einander nicht verglichen werden.

K. Die allgemeine Logik abstrahirt von allem Inhalte des Denkens, und beschäftiget sich mit der bloßen Form. Denn gesetzt, sie nähme auf die Gegenstände des Denkens Rücksicht, so könnte sie, da diese veränderlich sind, und auch oft durch Erfahrung gegeben werden, von ihren Regeln nicht strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussagen.

Ph. Die Sache an sich hat ihre Richtigkeit; aber der Grund, den Sie davon angeben, kommt mir sonderbar vor. Die Gegenstände der Erfahrung mögen noch so sehr veränderlich sein, so werden sie doch in der Logik (wie in einer jeden Wissenschaft a priori) nicht in wiefern sie veränderlich sind, ihrer Wirklichkeit nach, sondern ihrem Wesen nach (welches unveränderlich ist) betrachtet. Die Logik könnte also, so wie die reine Mathematik, immerhin auf die Gegenstände des Denkens Rücksicht nehmen, ohne deswegen von ihrer strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit etwas nachzugeben. Denn ich hoffe, Sie werden unter dieser strengen Allgemeinheit, nicht die Erstreckung auf alle Gegenstände (welches nicht immer mit Nothwendigkeit verknüpft sein muß) verstanden haben wollen, sondern bloß die Allgemeinheit, die eine Folge der Nothwendigkeit ist, und die nicht Erstreckung auf alle Gegenstände überhaupt, sondern auf alle Gegenstände, worauf sie sich bezieht, ohne Ausnahme, bedeutet, wie z. B. die Allgemeinheit der mathematischen Sätze. Also deswegen, weil die Logik von ihren Regeln strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussagt, würde noch nicht folgen, daß sie von allem Inhalte des

Denkens abstrahirt, und sich mit der bloßen Form beschäftiget. Der wahre Grund aber, warum die Logik von der Materie des Denkens abstrahirt, ist — weil sie davon abstrahirt. Denn es ist doch wahrhaftig erlaubt, und der wissenschaftlichen Methode gemäß, ein Subjekt von gewissen Bestimmungen zu abstrahiren, um zu sehen, welche Prädikate ihm nach dieser Abstraktion zukommen werden. Was unmittelbar aus dem Begriffe einer Sache folgt, braucht nicht erst indirekte bewiesen zu werden.

K. Die zweite Frage: was für eine Stelle die allgemeine Logik unter andern Wissenschaften einnimmt? ist leicht zu beantworten. Da die Logik von ihren Regeln absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussagt, so können sie nicht aus der Erfahrung geschöpft sein, und müssen also in der Vernunft selbst, a priori ihren Grund haben. Die Logik gehört also nicht zu den empirischen, sondern zu den Vernunftwissenschaften.

Ph. Aus der Beantwortung sehe ich, daß ich mich in dem Sinne dieser Frage geirrt habe. Sie wollten bloß die Klasse von Wissenschaften angeben, zu welcher die Logik gehört, welches sich aus der Beantwortung der Frage über die Erkenntnißquelle leicht ergiebt; ich hingegen verstehe unter der Frage: welche Stelle die Logik unter andern Wissenschaften einnimmt? ganz was anders. Nach mir wird die Stelle einer Wissenschaft unter andern nicht durch eine bloße Klassifikation nach Aehnlichkeit, sondern durch ihre Abhängigkeit von andern Wissenschaften, oder die Abhängigkeit dieser von derselben, bestimmt. Denn soll eine Wissenschaft aus Gründen vorgetragen werden, und diese nicht in ihr selbst, sondern in andern Wissenschaften anzutreffen sein, so müssen

diese jener vorhergehen; im umgekehrten Falle aber muß sie denselben vorhergehen. So hat z. B. die theoretische Astronomie ihre Stelle nach der sphärischen Trigonometrie und vor der astronomischen Geographie u. dgl. Diese Frage in diesem Sinne genommen, wird nicht so leicht zu beantworten sein, als die von Ihnen aufgeworfene.

A. Ich glaube, nichts ist leichter als diese Frage, in dem Sinne, den Sie ihr beilegen, zu beantworten. Da nehmlich die Regeln der Logik sich auf das Denken eines Objekts überhaupt beziehen, so gelten sie, als Conditio sine qua non, für die Objekte aller Wissenschaften. Die Logik muß also unter andern Wissenschaften die oberste Stelle einnehmen.

Ph. Hätten wir bloß eine allgemeine Logik, so wäre diese Frage freilich auf diese Art leicht zu beantworten. Da wir aber sowohl eine allgemeine als eine transscendentale Logik haben, wovon jene die Gesetze des Denkens eines Objekts überhaupt; diese aber die Gesetze des Erkennens (in der Anschauung) zum Gegenstande hat, so entsteht allerdings die wichtige Frage: welche Stelle die allgemeine Logik, nicht zwar in Rücksicht auf andere Wissenschaften, wohl aber in Rücksicht auf die transscendentale, einnehmen kann?

A. Auch hier sehe ich keine Schwierigkeit. Die allgemeine Logik hat wenigstens eine negative Stimme (enthält eine Conditio sine qua non) in der transscendentalen; diese ist also von jener abhängig; aber nicht umgekehrt. Jene muß also dieser vorhergehen.

Ph. Wie aber, wenn ich Ihnen zeigen werde, daß beide von einander abhängig sind, wie soll man sie alsdann unter einander rangiren?

K. Ich begreife nicht, wie die allgemeine Logik von der transscendentalen abhängig sein kann?

Ph. Laßt uns einmal die allgemeine Logik (von der transscendentalen) isoliren, und als eine für sich bestehende Wissenschaft betrachten. Erstlich stellet sie die Sätze des Widerspruchs und der Identität als Grundsätze auf, dann trägt sie die Formen des Denkens als Postulate (ein jeder giebt zu, daß Objekte in diesen Formen gedacht werden können) vor. Aber diese Grundsätze und Postulate sind von den mathematischen Axiomen und Postulaten sehr verschieden. Diese erhalten sowohl ihre Bedeutung als objektive Realität, durch Konstruktion a priori; jene aber nicht. Können nun die logischen Grundsätze und Postulate nur durch transscendentale Bedingungen, Bedeutung und objektive Realität erhalten, so wird offenbar in dieser Rücksicht, die allgemeine von der transscendentalen abhängen.

K. Ich begreife dieses noch nicht recht.

Ph. Werden Sie nicht eingestehen, daß, wenn die allgemeine Logik als eine für sich bestehende von der transscendentalen Logik unabhängige Wissenschaft betrachtet werden soll, die die Form des Denkens eines unbestimmten Objekts überhaupt zum Gegenstande hat, sie wenigstens diese Form selbst bestimmen muß.

K. Allerdings.

Ph. Der Satz des Widerspruchs, den die allgemeine Logik zum Grunde legt, ist: Von einem Subjekte A. kann nicht ein Prädikat B. zugleich bejaht und verneint werden.

K. Richtig! Wenn Sie unter diesem zugleich keine Zeitbestimmung, wovon die Logik abstrahirt, sondern bloß eine Verbindung in einer Einheit des Bewußtseins verstehen.

Ph. Soll nun die Form der Bejahung wie die der Verneinung in der allgemeinen Logik, unabhängig von der transscendentalen, eine Bedeutung haben, muß nicht unter Verneinung die Vorstellung eines Widerspruchs, und unter Bejahung Mangel eines Widerspruchs verstanden werden?

K. Allerdings!

Ph. Denn sonst hat das Setzen und Aufheben in der Logik, wo es ein nihil negativum, aber kein nihil privativum gibt, gar keine Bedeutung. Die Form eines verneinenden Satzes wird also nicht, A. ist nicht non A., sondern A. ist nicht B., und die eines bejahenden nicht, A. ist A, sondern A. ist B, seyn; denn das Aufheben setzt ein vorhergegangenes Setzen, d. h. ein in einer Einheit des Bewußtseins gedachtes (sich nicht widersprechendes) Mannigfaltiges voraus. A. ist nicht non A., ist nicht die Formel für den Satz des Widerspruchs (indem durch die bloße Vorstellung A. nichts logisch gesetzt wird, und also auch durch die bloße Vorstellung non A. nichts logisch verneint wird), sondern bloß der diesem Setzen zum Grunde liegenden Entgegensetzung.

K. Richtig!

Ph. Ein Widerspruch kann also, diesem zu Folge, nur zwischen Sätzen, nicht aber zwischen Begriffen (die bloß einander entgegen gesetzt sein können) Statt finden. Non A. ist dem A. entgegen gesetzt. Daher widerspricht der Satz, X. ist non A., dem Satze, X. ist A.

K. Sie scheinen Recht zu haben, obschon, wie weit mir bekannt ist, noch niemand dieses bemerkt hat.

Ph. Also in dem Satze, A. ist B., wird B. als von A. verschieden, aber doch nicht demselben entgegen gesetzt ge-

dachte; denn ist B. mit A. identisch, so ist hier kein Setzen eines Mannigfaltigen überhaupt; ist aber B. gleich non A., so ist hier kein Setzen nach dem Satze des Widerspruchs. Aber alsdann kann auch non B. dem A. nicht entgegen gesetzt sein, weil sonst B. mit A. einerlei sein würde. Man würde also logisch sagen können: A. ist B. und non B., oder welches (in der allgemeinen Logik, die von allem Inhalte abstrahirt) und worin also ein unendliches mit einem verneinenden Urtheile gleichgeltend ist, einerlei ist, A. ist und ist nicht B. Dieses ist aber ein offenbarer Widerspruch. Die allgemeine Logik also, die allen unsern Erkenntnissen den Satz des Widerspruchs als Grundgesetz vorschreibt, wird sich selbst davon dispensiren. Ein Verfahren, welches sich nur unsere indischen Gesetzgeber erlauben dürfen. —

K. Wie soll aber nun diesem Mangel durch die transscendentale Logik abgeholfen werden, da doch die allgemeine Logik von den transscendentalen Bedingungen abstrahiren muß?

Ph. So bald die Bedeutung und objektive Realität gewisser Begriffe bestimmt und dargethan worden ist, kann eine Wissenschaft, die sich auf diese Begriffe an sich bezieht, allerdings von dem, wodurch diese Begriffe bestimmt und ihre objektive Realität dargethan wird, abstrahiren. Eine jede Konstruktion in der Mathematik ist individuell, und doch ist der konstruirte Begriff nebst seinen Folgen allgemein gültig. Die Konstruktion diente nur bloß dazu, dem Begriffe Bedeutung und objektive Realität zu verschaffen. Ist nun dieses einmal durch die Einbildungskraft auf eine individuelle Art bewerkstelliget worden, so abstrahirt der Verstand von dem Individuellen darin, d. h. er erkennt in der

individuellen Konſtruktion den Begriff in ſeiner Allgemeinheit; und dieſes kann mit Recht a priori konſtruiren genannt werden, indem die Allgemeinheit nicht in der Konſtruktion gegeben, ſondern vom Verſtande a priori gedacht wird.

K. Aber nun die Anwendung auf den gegenwärtigen Fall.

Ph. Dieſe iſt ſehr leicht. Nachdem die transſcendentale Logik die Bedeutung der Begriffe der abſoluten, in der Anſchauung darſtellbaren, Realität und Negation feſtgeſetzt hatte, kann die allgemeine Logik von aller Anſchauung abſtrahiren, und von dieſen Begriffen einen allgemeinen Gebrauch machen. A. iſt B. heißt nicht mehr, B. widerſpricht dem A. nicht, ſondern A. und B. in einer Einheit des Bewußtſeins gedacht, beſtimmen ein reales Objekt; und A. iſt nicht B. heißt, A. und B. in einer Einheit des Bewußtſeins gedacht, heben einander in eben derſelben Konſtruktion auf. Man kann alſo nicht mehr ſagen: A. iſt und iſt nicht B.; dieſes würde ein Widerſpruch ſein, der durch ein abſolutes Setzen und Aufheben eben deſſelben Objekts entſpringt, d. h. ebenfalls kein Objekt beſtimmen, ſondern A. als Objekt vorausſetzen. Von den übrigen Formen der allgemeinen Logik und ihrer Abhängigkeit in Anſehung ihrer von der transſcendentalen Logik werde ich nachher Gelegenheit haben zu ſprechen.

K. Wie es ſcheint, wollen Sie alſo der transſcendentalen Logik den Vorrang vor der allgemeinen einräumen.

Ph. Wenigſtens verdient dieſer Rangſtreit unterſucht und die Anſprüche beider Partheien ins Licht geſetzt zu werden. Die Frage hat mit der Frage über den Vortrag in der Algebra einige Aehnlichkeit; nehmlich ſoll (wie es von den

mehresten Mathematikern geschieht) die Buchstabenrechnung der eigentlichen Algebra (Auflösung der Aufgaben) vorhergehen? oder umgekehrt, (wie Duirant in seiner Algebra thut:) sollen die Regeln der Buchstabenrechnung erst aus ihrem Gebrauche in möglichen (konstruirbaren) Fällen, nach und nach entwickelt dargestellt werden? Die Buchstabenrechnung hat Größe überhaupt (sie mag konstruirbar sein oder nicht) und alle darin denkbare Verhältnisse (Verbindungsarten) zum Gegenstande. Sie sollte also, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, der Auflösung der sich auf, durch gegebene Verhältnisse zu bekannten, a priori bestimmte unbekannte Größen beziehenden Aufgaben vorhergehen. Von der andern Seite aber ist wiederum jene durch diese in ihrem Gebrauche eingeschränkt. Was hilft es uns zum Beispiel, wenn wir $\sqrt{-a}$ als eine mögliche Form in der Buchstabenrechnung bestimmen, da doch $\sqrt{-a}$, in Ansehung der Konstruktion, eine unmögliche Größe ist? Die größere Ausdehnung also, die die Buchstabenrechnung als die eigentliche Algebra zu haben scheint, beruht auf einer Täuschung, weil, was nicht durch diese als Objekt bestimmbar ist, in jener eine bloß negative Bedeutung haben kann. Durch die Formel $X = \sqrt{-a}$ wird X nicht als eine bestimmbare Größe, sondern umgekehrt, als keine bestimmbare Größe, gedacht. Wozu sollen also unnütze Formen, die keinen reellen Gebrauch haben? Man wird also am besten thun, wenn man, anstatt die Buchstabenrechnung, wie weit sie sich an sich erstreckt, in ihrem ganzen Umfange vorzutragen, und nachher das Unbrauchbare darin, als eine lästige Acquisition fahren zu lassen, lieber gleich Anfangs, was davon zur Auflösung der auf reelle Objekte brauchbarer Aufgaben,

nach und nach bestimmt, und das übrige gänzlich wegläßt; oder wenn man sie zum Behuf der Allgemeinmachung der formalen Wissenschaft behalten will, wenigstens ihre wahre Bedeutung und Bestimmung zum negativen Gebrauche angibt, wodurch man die formale Wissenschaft von allen Bedingungen des reellen Gebrauchs abstrahirt erhält, und zugleich durch Rücksicht auf diesen Gebrauch, allem Mißbrauche vorbeugt. Die Buchstabenrechnung, da sie sich auf den Begriff von Größe überhaupt bezieht, und von den Bedingungen reeller (durch das Gegebene konstruirbarer) Größen abstrahirt, konnte also in dem Lehrvortrage in ihrer völligen Allgemeinheit, der eigentlichen Algebra vorhergehen; sollten auch darin willkührliche, bloß zum Behuf der Allgemeinmachung vorgenommene Kombinationen vorkommen, so sind diese doch nicht ganz leer; sie haben doch, wie schon bemerkt worden, einen negativen Gebrauch; vor dem Mißbrauche eines positiven Gebrauchs aber werden nur die Bedingungen einer möglichen Konstruktion hinlänglich sichern. Ganz anders aber verhält es sich mit der Logik. Es kommen darin nicht nur Formen vor, die erst aus der transscendentalen Logik ihre Bedeutung erhalten, sondern auch solche, die gar keine Bedeutung haben, indem die transscendentale Logik ihren Begriff für problematisch erklärt, indem sie zeigt, daß sie so wenig einen positiven als einen negativen Gebrauch haben, und Formen ohne allen Gebrauch sind ganz leer. Hier soll also mit Recht die transscendentale Logik, die die Bedingungen des möglichen Gebrauchs dieser Formen von Objekten bestimmt, der allgemeinen Logik, die diese Formen an sich aufstellt, vorhergehen. In der allgemeinen Logik kommt zum Beispiel die Form eines hypothetischen

Satzes vor. Diese ist zwar an sich möglich. Untersuchen wir aber, wie wir zum Bewußtsein dieser Form gelangen, so findet es sich, daß wir dazu bloß durch den vermeinten Gebrauch des Satzes der Kausalität, vermittelst einer Abstraktion, haben gelangen können, und daß dieser vermeinte Gebrauch selbst auf einer Täuschung beruhet, die die transcendentale Logik aufdecken, und die sich darauf stützende Form, als eine leere Form, ohne allen Gebrauch von der allgemeinen Logik auf ewig verbannen soll.

K. Erlauben Sie, daß ich Ihnen eine ähnliche Frage vorlegen darf. Geht die Arithmetik der Geometrie, oder diese jener vorher?

Ph. Es ist mir lieb, daß Sie eine Frage rege gemacht haben, deren Beantwortung viel zur Aufklärung der von mir vorgelegten Frage beitragen kann. Nicht die Geometrie als Wissenschaft, sondern der Begriff von dem Gegenstande der Geometrie geht der Arithmetik vorher. Diese aber als Wissenschaft geht allerdings jener vorher.

K. Erklären Sie Sich darüber deutlicher.

Ph. Die Arithmetik ist die Wissenschaft der Zahlen. Eine Zahl ist eine bestimmte Vielheit. Sie setzt die Einheit und eine bestimmte Synthesis dieser Einheit voraus; oder, eine Zahl ist ein Quantum, das bloß durch eine bestimmte Quantität bestimmt wird. Ein Viereck z. B. und ein Zirkel sind Quanta, die nicht durch ihre Quantität (indem ein jedes derselben, von welcher Quantität man will, also auch beide von gleicher Quantität, angenommen werden kann), sondern durch ihre Qualität, als verschiedene Quanta, bestimmt werden. Die Zahl 3 und die Zahl 5 hingegen sind gleichfalls Quanta, die aber durch nichts anders als durch

ihre Quantität, als verschiedene Quanta, bestimmt werden. Hieraus ergibt es sich, daß der, der Arithmetik und Geometrie gemeinschaftliche (generische) Begriff von Größe (Quantum) in jener an sich gar keine Bedeutung haben kann. Eine Größe ist das, was sich vermehren und vermindern läßt, d. h. welches, ohne sein Wesen zu verändern, verschiedene Quantitäten annehmen kann; z. B. ein Dreieck kann größer und kleiner gedacht werden, ohne deswegen aufzuhören, ein Dreieck zu sein. Dieses findet aber bei einer gegebenen Zahl nicht Statt, z. B. die Zahl 3 kann nicht größer oder kleiner werden, ohne aufzuhören zu sein, was sie, ihrem Wesen nach, sein soll. Nicht die Zahl, sondern das, was dem Begriffe einer Zahl überhaupt subsumirt wird, kann größer und kleiner, d. h. einer größern oder kleinern Zahl subsumirt werden. Der Begriff von Größe hat also in der reinen Arithmetik, von ihrem Gebrauche abstrahirt, gar keine Bedeutung. Nicht eine Zahl, sondern das, was gezählt werden kann, ist eine Größe, die durch eine bestimmte Zahl bestimmt wird. Eben so ist die einer Zahl zum Grunde liegende Einheit, keine nach Willkühr angenommene, sondern die absolute Einheit, die als solche bloß gedacht, aber nicht konstruirt werden kann. Die Lehre der Brüche, welche nicht die absolute, sondern eine nach Willkühr angenommene Einheit zum Grunde legt, kann also in der reinen Arithmetik gar nicht Statt finden. Man sieht also, daß die der Arithmetik zum Grunde liegenden Begriffe von Einheit und Zahl, den Begriff einer stätigen Größe (welche der Gegenstand der Geometrie ist) voraussetzen, ohne welchen sie gar keine Bedeutung haben.

Die Geometrie ist die Wissenschaft der stätigen Grösen, d. h. solcher Quantorum, die erstlich an sich (durch Bestimmung ihrer Qualität, die eine jede Quantität annehmen kann) und dann auch durch diese Wissenschaft in ihrem Verhältnisse zu einander bestimmt werden können (wovon die Lagen und andere Affektionen bloße Folgen sind). Sie setzt also die Arithmetik, als die Wissenschaft von der Art, wie Quanta, durch Verhältnisse zu einander, in ihrer Quantität bestimmt werden können, voraus.

K. Nun die Anwendung davon auf den vor uns liegenden Gegenstand.

Ph. Ich habe gezeigt, daß die allgemeine Logik, zur Bestimmung der ihr zum Grunde liegenden Begriffe, die transscendentale voraussetzt. Aber nicht diese ganze Wissenschaft, sondern bloß den ihr zum Grunde liegenden Begriff des realen Denkens; da hingegen diese, jene in ihrem ganzen Umfange als Wissenschaft voraussetzt. Es kann keinen Satz in der transscendentalen Logik geben, der irgend einem Satze in der allgemeinen Logik widerspricht; hingegen können in dieser (wenn man ihr den Begriff des Denkens überhaupt, und nicht des realen Denkens zum Grunde legt) Sätze vorkommen, die den in jener aufgestellten Bedingungen der Erkenntniß widersprechen, wie dieses in der Folge gezeigt werden soll.

K. Dieses alles ist mir noch nicht recht verständlich, und ich hoffe, daß Sie in der Folge Gelegenheit nehmen werden, dieses näher zu entwickeln und verständlicher zu machen. Ich fahre also fort. Die allgemeine Logik hat also die Regeln des Denkens zum Gegenstande. Das Denken

ist aber entweder ein bloß mögliches, oder ein wirkliches, oder ein nothwendiges Denken.

Ph. Das wirkliche Denken ist kein Gegenstand der Logik. Es geschieht nicht nach bloß logischen, sondern nach physischen Gesetzen, daß ich dasjenige, was ich bloß denken kann, wirklich denke. Die Logik hat nur das mögliche und nothwendige Denken zum Gegenstande.

Nicht das wirkliche Denken, sondern das Denken des Wirklichseins, und selbst dieses, ist kein Gegenstand der allgemeinen, sondern der transscendentalen Logik. Ein gleichseitiges Dreieck, bloß nach dem Satze des Widerspruchs gedacht (daß seine Merkmahle einander nicht widersprechen), ist bloß möglich. Als eine Figur gedacht, ist es nothwendig. Als durch eine Konstruktion gegeben, aber ist es wirklich.

K. Der oberste Grundsatz der Logik für das mögliche und nothwendige Denken, ist der Satz des Widerspruchs oder der daraus unmittelbar folgende Satz der Identität. Der Grund, warum die Logiker lieber den Satz des Widerspruchs als den der Identität gebräuchen, ist, weil der Satz des Widerspruchs den Charakter der Nothwendigkeit deutlicher an sich trägt.

Ph. Dieser Grund scheint mir sonderbar! Was verstehen Sie unter dieser Nothwendigkeit? Verstehen Sie darunter die, allen unsern Erkenntnissen gemeinschaftliche, der bloß subjektiven entgegen gesetzte objektive Nothwendigkeit, die nicht ausgedrückt, aber doch in allen unsern Erkenntnissen vorausgesetzt wird, so trägt der Satz des Widerspruchs diese Nothwendigkeit nicht deutlicher an sich, als der Satz der Identität; das mögliche ist so nothwendig möglich, als

das nothwendige nothwendig und das unmögliche unmöglich ist. Verstehen Sie aber darunter die besondere Form der Nothwendigkeit (nicht das Verhältniß der Erkenntniß zum Subjekte der Erkenntniß, sondern zum Subjekte in der Erkenntniß), so ist es gerade umgekehrt; der Satz der Identität, deren Gegentheil Widerspruch, also Unmöglichkeit ist, trägt den Charakter der Nothwendigkeit deutlicher an sich, als der Satz des Widerspruchs, der den Charakter der Unmöglichkeit an sich trägt. A. ist nothwendig A., weil dessen Gegentheil, A. ist nicht A., unmöglich ist. Der wahre Grund, warum man der Logik vielmehr den Satz des Widerspruchs, der bloß ein negatives Princip ist, zum Grunde legt, ist, weil der Satz der Identität bloß durch den Satz des Widerspruchs seine Bedeutung erhält, indem Identität bloß Mangel der Entgegensetzung ist. A ist A. an sich, hat keine andere Bedeutung, als A. ist mit sich selbst einerlei. Es fehlt also hier das als innere Bedingung des Denkens gedachte Mannigfaltige (indem die Einerleiheit ein Reflexionsbegriff ist, der nicht Objekte in Ansehung ihres Verhältnisses zur Einheit des Bewußtseins überhaupt bestimmt). Es wird also dadurch allein gar nichts gedacht. A. ist nicht non A., hingegen ist ein reelles Denken der Entgegensetzung zwischen A. und non A. (obschon nicht Denken eines reellen Objekts), weil A. und non A. als ein Mannigfaltiges, durch die Form der Verneinung, in einer Einheit des Bewußtseins verbunden wird. Die Identität wird also nicht als eine eigene Form, sondern bloß durch die Aufhebung eines Widerspruchs bestimmt. Es ist also gerade umgekehrt, als es Anfangs zu sein schien; nehmlich der Satz des Widerspruchs ist ein positives, und der Satz der Identität ein

negatives Prinzip (obschon durch jenen das Objekt aufgehoben, durch diesen aber gesetzt wird).

K. Der Grundsatz für das Gedachte (logisch wirkliche) ist: alles, was gedacht ist, hat einen zureichenden Grund.

Ph. Nun sehe ich erst, daß ich mich in der Bedeutung dessen, was Sie das wirkliche Denken nennen, geirrt habe. Ich glaubte, Sie verstehen darunter, was (von einem wirklichen Subjekte) wirklich gedacht wird; ich machte Ihnen daher die Einwendung, daß das wirkliche Denken kein Gegenstand der Logik ist, indem es nicht nach logischen Gesetzen bestimmt wird. Nun aber sehe ich, daß Sie darunter ein bloß logisches wirkliches Verstehen, d. h. ein Denken, das nicht bloß negativ (als nicht unmöglich) nach dem Satze des Widerspruchs, sondern positiv, nach dem Satze des Grundes, bestimmt wird; und mich wundert, daß Sie mir dieses auf meine Einwendung nicht geantwortet haben. Aber, wie paßt alsdann das Beispiel, das Sie zur Erläuterung dieses Begriffs anführen? Für den Hottentotten, sagen Sie, ist der Begriff der besten Regierungsform möglich, für Rousseau, Montesquieu u. s. w. war er wirklich, welches nichts anders heißen kann, als diese haben den Begriff wirklich gedacht; jener aber kann bloß denselben denken. Denn in wiefern dieser Begriff einen Grund hat, hat er es für ein jedes Subjekt; es mag denselben wirklich denken, oder nicht.

K. Sie gestehen also doch ein, daß der Satz des zureichenden Grundes zur allgemeinen Logik gehört, obschon man ihn in der Metaphysik vorzutragen pflegt?

Ph. Der Satz des Grundes überhaupt gehört allerdings zur allgemeinen; der Satz des zureichenden Grundes aber

aber gehört nicht zur allgemeinen, sondern zur transscendentalen Logik oder Metaphysik. Denn der in der allgemeinen Logik aufgestellte Grundsatz des Widerspruchs ist selbst als ein Erkenntnißgrund (der negativen Möglichkeit) aufgestellt. Er setzt also den Satz des Grundes voraus. Er ist aber kein (zur Bestimmung eines Objekts) zureichender Grund. Ich denke A. und B. bloß darum als in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, weil B. dem A. nicht widerspricht. Aber eben so wenig widerspricht von B. dem A, weil sonst B. mit A. identisch, und das Denken, A. ist B, nicht bloß möglich, sondern nothwendig sein, d. h. ebenfalls kein Objekt bestimmen, sondern A. als Objekt voraussetzen wird. Dieses Denken ist also unzureichend, ein Mannigfaltiges als Objekt zu bestimmen. Die allgemeine Logik setzt also zwar zu ihrem Gebrauche die Nothwendigkeit eines zureichenden Grundes voraus, stellt aber denselben nicht auf.

K. Ihre Gedanken über Grund und zureichenden Grund sind mir ganz neu! Ich hielte dafür, daß ein jeder Grund zureichend sein muß, weil, in so fern er nicht zureicht, er gar keinen Grund abgibt. — Ich unterscheide nicht Grund von zureichendem Grunde, sondern bloß Erkenntnißgrund vom Realgrunde, der zur Metaphysik gehört. Ein jeder Erkenntnißgrund muß meiner Meinung nach, hinreichend sein, die Erkenntniß, wozu er Grund ist, zu bestimmen.

Ph. Ich habe Ihnen aber dennoch gezeigt, daß der Satz des Widerspruchs ein Erkenntnißgrund, aber dennoch unzureichend ist, die Erkenntniß zu bestimmen, weil zu einer bestimmten Erkenntniß, ein bestimmtes Mannigfaltiges

als Objekt der Erkenntniß, erfordert wird, welches der Satz des Widerspruchs nicht geben kann.

K. Wir wollen nun die verschiedenen Erkenntnißvermögen durchgehen. Verstand in weiterer Bedeutung ist das Vermögen der mittelbaren Vorstellungen.

Ph. Dieses mag immerhin gelten!

K. Verstand in engerer Bedeutung ist das Vermögen, das Besondere im Allgemeinen darzustellen. So ist der Verstand thätig, wenn er aus den besondern Vorstellungen einen allgemeinen Begriff bildet.

Ph. Dieses heißt aber nicht, das Besondere im Allgemeinen darstellen, weil das Besondere schon vor dem Denken des Allgemeinen dargestellt sein muß. Ich würde lieber sagen: Verstand in engerer Bedeutung ist das Vermögen, in einer besondern Darstellung das Allgemeine zu erkennen. So wird jeder Begriff in einer besondern Anschauung dargestellt, und doch durch diese Darstellung als ein allgemein gültiger Begriff erkannt.

K. Urtheilskraft ist das Vermögen, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumiren. Vernunft, das Vermögen, das Besondere im Allgemeinen zu erkennen.

Ph. Dieß sind bloß neue Ausdrücke für längst bekannte Erkenntnißvermögen.

K. Begriff ist von Anschauung darin unterschieden, daß sich diese mittelbar, jener aber unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht. Die Merkmahle, die eine Anschauung enthält, sind unendlich. Die Merkmahle, die in einem Begriffe vorkommen, können nicht unendlich sein, denn da der Verstand diese Merkmahle zusammen verbindet, und jedes derselben sich daher abgesondert im Bewußtsein finden müßte,

so würde, um unendlich viele Merkmahle in eine Einheit des Bewußtseins zu verbinden, eine unendliche Zeit erfordert, d. h. ein solcher Begriff kann nicht gedacht werden.

Ph. Was soll das heißen? „die Merkmahle einer Anschauung sind unendlich," und wie kann das Unendliche angeschaut und doch nicht begriffen werden? Da es sich gerade umgekehrt verhalten muß, daß nehmlich das Unendliche bloß darum nicht begriffen, weil es nicht angeschaut werden kann. Nicht das Verbinden unendlich vieler Merkmahle in einer Einheit des Bewußtseins (welches ohne Zeitfolge geschieht), sondern die dieser Verbindung nothwendig vorhergehende Vorstellung dieser Merkmahle an sich, erfordert eine unendliche Zeit.

K. Begriffe, die durch Vergleichung der Objekte und Absonderung des ihnen Gemeinschaftlichen von dem einem jeden Eigenthümlichen entstehen, heißen gegebene Begriffe. Man kann aber auch willkührliche Merkmahle zusammen setzen, und dadurch einen Begriff bilden; solche Begriffe heißen gemachte oder willkührliche Begriffe. So sind z. B. die Begriffe der Mathematik größten Theils gemachte Begriffe.

Ph. Ich bemerke hierüber erstlich, daß die erste Art Begriffe nicht gegebene Begriffe, sondern Begriffe gegebener Objekte sind. Nicht der Begriff Mensch ist mir gegeben, sondern besondere Menschen werden mir als Objekte gegeben, woraus ich durch Abstraktion den Begriff Mensch mache. Wie aber ferner die mathematischen Begriffe willkührliche oder gemachte Begriffe heißen können, ist mir völlig unbegreiflich. Sie sind a priori gegebene Begriffe Nicht nur das Mannigfaltige darin an sich, sondern auch seine Ver-

bindung wird, nach einem Grundſatze (wovon bei Gelegenheit die Rede ſein ſoll) a priori beſtimmt. Der Begriff Menſch z. B. konnte eher mit Recht willkührlich heißen, als der Begriff Dreieck, weil jener bloß dadurch veranlaßt wird, daß wir ſeine Merkmahle in Zeit und Raum verbunden wahrnehmen. Dieſes iſt aber nicht hinlänglich, um dieſelbe in einer objektiven Einheit des Bewußtſeins zu verbinden. Wir machen alſo, oder denken dieſen Begriff willkührlich. Dieſer hingegen braucht keine ſolche Veranlaſſung, indem er uns ſchon a priori gegeben iſt. Begriffe machen, kann ſonſt keine andere Bedeutung haben, als ſie (in einem wirklichen Bewußtſein) hervorbringen, davon iſt aber in der allgemeinen Logik gar die Rede nicht. Hier kann alſo Begriffe machen nichts anders heißen, als das Mannigfaltige darin, ohne zureichenden Grund, in einer Einheit des Bewußtſeins verbinden, dieſes aber kommt den von empiriſchen Objekten abſtrahirten, eher als den mathematiſchen Begriffen zu.

K. Diejenigen Merkmahle, die man nicht aufheben kann, ohne den Begriff zu zerſtören, heißen weſentliche Stücke, oder unveränderliche Merkmahle; diejenigen hingegen, die ſich verändern können, ohne daß der Begriff ſelbſt geändert wird, heißen veränderliche, zufällige Merkmahle.

Ph. Wenn ich einmal die Merkmahle a b c d in einen Begriff verbunden habe, ſo kann ich freilich keines derſelben weglaſſen, ohne den Begriff zu zerſtören; ſie ſind alſo in dieſer Rückſicht nothwendige Merkmahle. Aber was ſind nun die ſo genannten zufälligen Merkmahle? Vermuthlich diejenigen, die ich in meinem Begriffe nicht mitgenom-

men habe. Aber diese sind gar keine Merkmahle dieses Begriffs. So ist z. B. ein geometrischer Ort das, wodurch die wesentlichen Bestimmungen eines Begriffs konstruirt werden, wodurch aber der Begriff in Ansehung seiner zufälligen Modifikationen auf unendliche Arten konstruirt werden kann.

K. Eine Vorstellung, deren wir uns gar nicht bewußt sind, ist für uns keine Vorstellung. Eine jede Vorstellung muß also mit Bewußtsein verknüpft sein. Dieses Bewußtsein ist entweder ein unmittelbares oder ein mittelbares. Bei jenem ist das mit der Vorstellung verknüpfte Bewußtsein hinreichend, die Vorstellung von andern zu unterscheiden; bei diesem aber nicht. Jene ist eine nicht dunkle; diese eine dunkle Vorstellung oder Begriff. Die nicht dunkeln Begriffe sind wiederum deutliche oder undeutliche. Deutlich ist ein Begriff, dessen Merkmahle man sich bewußt ist; im entgegengesetzten Falle ist er undeutlich. Klar ist ein Begriff, wenn man sich zwar des ganzen Begriffs, aber keiner seiner Merkmahle bewußt ist. Ein zusammengesetzter bloß klarer Begriff wird, in Rücksicht auf die Merkmahle, ein verworrener Begriff genannt.

Ph. Wenn einmal eine jede Modifikation des Bewußtseins (ein jedes mögliche bestimmte Bewußtsein) Vorstellung heißen soll, so gibt es nicht nur keine Vorstellung ohne Bewußtsein überhaupt, sondern auch keine ohne ein bestimmtes Bewußtsein. Der Unterschied der Vorstellungen in dunkele, klare ꝛc. betrifft nicht die Vorstellungen an sich, sondern ihre Beziehung aufs Objekt. Es tritt ein Fremder, den ich noch nie sah, in mein Zimmer, ein je ne

nais quoi zieht mich unwiderstehlich nach ihm, ohne mir irgend einen Grund davon angeben zu können. Dieses je ne sais quoi ist an sich ein bestimmtes Bewußtsein, eine klare Vorstellung, obschon ich den Grund davon, oder die Entstehungsart dieser Vorstellung nicht angeben kann. Vorstellung überhaupt kann nie ohne Beziehung auf das dadurch Vorgestellte gedacht werden. Abstrahirt von dieser Beziehung, als Modifikation des Bewußtseins an sich betrachtet, ist sie immer klar, d. h. bestimmt, und von allen andern Modifikationen des Bewußtseins unterschieden; bloß die Beziehung läßt die gedachte Unterscheidung zu. Wird die Vorstellung als Vorstellung, auf ein Objekt bezogen, dessen Bestimmungen man nicht mehr angeben kann, so ist diese Beziehung dunkel, im entgegengesetzten Falle aber ist sie klar. Dieses ist auch dem Sprachgebrauche gemäß. Wenn ich etwas im Dunkeln sehe, so bemerke ich einige mir schon bekannte sichtbare Merkmahle, nur daß ich nicht angeben kann, welchem Gegenstande sie gehören, so daß ich denselben dadurch nicht erkenne. Die bekannten Merkmahle als bestimmte Modifikationen des Bewußtseins an sich sind klar. Die Beziehung aber ist dunkel, weil man von dem Gegenstande, worauf sie geschieht, kein bestimmtes Bewußtsein hat.

K. Was ist nun nach Ihnen eine verworrene Vorstellung?

Ph. Eine verworrene Vorstellung entsteht dadurch, daß man eben dieselben Merkmahle, als Merkmahle, auf verschiedene Objekte zugleich bezieht. Dieses trifft bei den Gesichtsvorstellungen ein, wenn die Strahlen, die aus einem Punkte des sichtbaren Gegenstandes ausgehen, sich

nicht wieder in einem Punkte auf der Netzhaut im Auge vereinigen, weil alsdann die Strahlen, die aus verschiedenen Punkten des Gegenstandes ausgehen, sich einander im Auge durchkreuzen, und der Eindruck, der auf jeden Punkt im Auge geschieht, mehrere Punkte des Gegenstandes vorstelle. So hat derjenige eine verworrene Vorstellung von einem anstatischen Gegenstande, der die Wirkung davon im Ganzen aufnimmt, und das Formale von dem Materiellen darin nicht unterscheidet, u. dgl.

K. Die formale Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung der Begriffe unter einander, nach den Gesetzen des Denkens überhaupt, ist ein Gegenstand der Logik. Aber nicht die materiale Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung der Begriffe mit den Objekten. Man kann aber auch überhaupt kein Kriterium der materialen Wahrheit angeben, weil der Begriff eines allgemeinen Kennzeichens der materialen Wahrheit einen Widerspruch in sich schließt. Denn materiale Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung eines Begriffs mit bestimmten Objekten. Sie ist also ihr eigenes Kriterium.

Ph. Ich getraue mir gerade das Gegentheil behaupten zu können, daß es nehmlich ein allgemeines Kriterium der materialen Wahrheit eines Begriffs geben muß, und daß nur unter dieser Voraussetzung es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit geben kann. Denn soll der Begrif X, dessen Merkmahle a. b. sind, logisch wahr sein, so muß b. dem a. nicht widersprechen, d. h. nicht non a. sein, weil sonst nichts (nihil negativum) dadurch gedacht werden wird. Es muß aber auch nicht mit a. identisch sein, weil dadurch abermal nichts (kein in einer Einheit des Be-

wußtſeins verbundenes Mannigfaltiges (nihil privativum) gedacht werden wird. Es wird alſo ſo wenig b. als non b. dem a. widerſprechen. Es wird alſo logiſch wahr ſein, a. iſt b. und non b. (ſo wenig b. als non b. widerſpricht a.). Dieſes allgemeine formale Kriterium der Wahrheit wird alſo ſich ſelbſt aufheben, d. h. kein Kriterium ſein. Es muß alſo nothwendig ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit geben, das zwar die allgemeine Logik nicht angibt, aber doch vorausſetzt, wodurch der Begriff nicht bloß als ein ens logicum (kein nihil negativum), ſondern auch als ein ens reale (kein nihil privativum) beſtimmt wird. In dem Begriffe a. b. wird alſo erſtlich gedacht, daß b. dem a. nicht widerſpricht, d. h. daß b. nicht non a. iſt. Zweitens, daß b. mit a. in einer Einheit des Bewußtſeins verbunden, ein ens reale beſtimmt. Nun iſt es zwar wahr, daß auch a. mit non b. in einer Einheit des Bewußtſeins verbunden, ein ens reale beſtimmt (z. B. ein Dreieck kann ſowohl recht als ſchiefwinklicht ſein). Man kann aber deßwegen nicht ſagen, a. iſt b. und non b., weil b. und non b. nicht in einer Einheit des Bewußtſeins gedacht werden kann. Hier bedeutet iſt nicht bloß eine logiſche, nach dem Satze des Widerſpruchs mögliche, ſondern eine reelle, nach dem Satze des Grundes wirkliche Verbindung, die die ihr entgegengeſetzte Verbindung ausſchließt. Bloß logiſch, nach dem Satze des Widerſpruchs, kann ich allerdings ſagen: ein Dreieck iſt recht und ſchiefwinklicht (dem Dreieck widerſpricht ſo wenig das Recht- als das Schiefwinklichtſein). Logiſch wird das Subjekt mit den beiden einander entgegengeſetzten Prädikaten in einer Einheit des Bewußtſeins verbunden. Denke ich hingegen das Dreieck (nach dem materialen Kriterium,

wovon nachher geredet werden soll) wirklich als rechtwinklicht, so kann ich nicht mehr dasselbe, in eben derselben Einheit des Bewußtseins, als schiefwinklicht denken, weil rechtwinklicht und schiefwinklicht zwar mit dem Dreiecke in besondern Einheiten des Bewußtseins verbunden werden können, in eben derselben Einheit des Bewußtseins aber sich einander ausschließen.

K. Aber wie kann es ein allgemeines Kriterium der materialen Wahrheit geben, da die materiale Wahrheit in der Uebereinstimmung des Begriffs mit bestimmten Objekten und nicht mit Objekten überhaupt besteht?

Ph. Ist nicht eben der Charakter eines Kriteriums, daß es allgemeiner sein muß, als das, wozu es ein Kriterium ist?

K. Allerdings! denn das Kriterium ist ein unveränderliches Merkmahl, woran das Ding, wozu es Merkmahl ist, immer unter allen möglichen zufälligen Umständen erkannt werden kann.

Ph. Wie können Sie nun darin einen Widerspruch finden, wenn ich sage: die materiale Wahrheit eines jeden besondern Begriffs besteht in seiner Uebereinstimmung mit einem besondern Objekte, nach einem allgemeinen Kriterium der materialen Wahrheit eines Begriffs überhaupt. Hierin ist die materiale von der formalen Wahrheit gar nicht unterschieden, welche in der Uebereinstimmung der besondern Vorstellungen unter einander, nach einem allgemeinen Grundsatze dieser Uebereinstimmung besteht. Ein Dreieck ist mit sich selbst einerlei nach dem Grundsatze der Identität, ein jedes Ding ist mit sich selbst einerlei, u. dgl.

K. Die Funktion des Verstandes ist, Mannigfaltiges in einer Einheit des Bewußtseins zu verbinden. Man kann also eine doppelte Ueberlegung anstellen. 1) Wie verhalten sich Vorstellungen zum Bewußtsein überhaupt? 2) Wie verhalten sie sich zur Vereinigung im Bewußtsein? Jene ist Verhältniß der Vergleichung, die die Einerleiheit oder Verschiedenheit der Vorstellungen bestimmt. Diese ist Verhältniß der Verknüpfung.

Ph. Dieses ist wenigstens sehr dunkel ausgedrückt. Ist denn das Verhältniß der Vergleichung der Vorstellungen in Ansehung ihrer Einerleiheit oder Verschiedenheit nicht ebenfalls ein Verhältniß zur Einheit des Bewußtseins? (denn durch das Urtheil, a. ist mit b. einerlei, oder von demselben verschieden, werden a. und b. in einer Einheit des Bewußtseins verbunden.) Ich würde mich darüber so ausgedrückt haben: Verhältniß der Vergleichung ist Verhältniß der Vorstellungen zu einem einzigen Bewußtsein; und Verhältniß der Verknüpfung ist ihr Verhältniß zur Einheit des Bewußtseins. Vorstellungen sind einerlei, heißt, sie machen ein einziges; verschieden aber, sie machen nicht ein einziges Bewußtsein aus. Die Vorstellungen werden zwar hier eben so wie bei dem Verhältnisse der Verknüpfung in einer Einheit des Bewußtseins verknüpft, aber mit diesem Unterschiede, daß diese Einheit im letzten Falle objekt bestimmend, im ersten aber nicht ist. Aber gibt es dann nicht noch eine dritte Art von Verhältnissen?

K. Ich wüßte nicht!

Ph. Ich glaube noch eine dritte Art bemerkt zu haben, nehmlich, Verhältniß der Vorstellungen zu ihrer Abhängigkeit von einander im Bewußtsein, welches ich Ver-

hältniß der Abhängigkeit nennen will; das ich wiederum in drei Unterarten abtheile. Vorstellungen können 1) in solchem Verhältnisse stehen, daß sie außer ihrer Verknüpfung zur Einheit des Bewußtseins im Bewußtsein überhaupt nicht Statt finden können; wie z. B. die Vorstellungen von Ursache und Wirkung. Ursache kann nur in Beziehung auf Wirkung, so wie diese in Beziehung auf jene, im Bewußtsein überhaupt Statt finden. Außer dieser Beziehung aber haben diese Vorstellungen gar keine Bedeutung; sie sind also wechselseitig von einander abhängig. 2) Können sie auch in solchem Verhältnisse zu einander stehen, daß sie einseitig von einander abhängig sind, wie z. B. die Vorstellungen Raum und Linie. Raum kann auch außer der Bestimmung durch Linie, diese aber nicht ohne jene im Bewußtsein überhaupt Statt finden. 3) Können sie auch in einem solchem Verhältnisse zu einander stehen, daß keine von der andern abhängig ist. Wie z. B. die gelbe Farbe und die Schwere. Hier liegt der Grund zu einem Kriterium der materialen (realen) Wahrheit, dessen Nothwendigkeit ich schon vorher gezeigt habe, dessen völlige Darstellung aber nicht zur Logik, sondern zur Transscendentalphilosophie gehört.

K. Das Verhältniß der Verknüpfung ist entweder logisch, oder real. Es gibt eine logische und eine reale Einhelligkeit und Entgegensetzung; jene wird durch die Form, diese aber durch den Inhalt bestimmt. Begriffe sind logisch einhellig, wenn sie sich in einem Bewußtsein verbinden lassen; logisch entgegengesetzt, wenn sie sich nicht in einem Bewußtsein verbinden lassen. Real einhellig, wenn sie zusammen verknüpft die Vorstellung vermehren; real entgegengesetzt, wenn sie zusammen genommen einander entweder ganz

oder zum Theil aufheben. Die logische Entgegensetzung heißt Widerspruch, die reale Widerstreit. Zwei widersprechende Prädikate können nicht einem und demselben Objekte beigelegt werden. Zwei widerstreitende Prädikate können einem und demselben Objekte beigelegt werden, ob sich gleich ihre Folgen wechselseitig aufheben. Logische Entgegensetzung wird durch A. und non A., reale Entgegensetzung durch + A. und — A. bezeichnet. Jene, aber nicht diese, gehört zur Logik.

Ph. Ich bemerke erstlich, daß das Kriterium der realen Einhelligkeit und Entgegensetzung nicht hinreichend ist, sie von der logischen zu unterscheiden. Auch durch die logische Einhelligkeit wird die Vorstellung vermehrt, so wie durch die logische Entgegensetzung etwas darin aufgehoben wird. A. und B. (unter Voraussetzung, daß B. dem A. nicht entgegengesetzt, d. h. nicht non A. ist) logisch in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, gibt den Begriff A. B. Die Vorstellung von A. wird also dadurch vermehrt. A. und non A. in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, hebt A. auf. Nicht diese Vermehrung der Vorstellung an sich bestimmt die reale Einhelligkeit, sondern die objektive Realität dieser Vermehrung; so wie auch nicht die Verminderung der Vorstellungen an sich, sondern die dadurch aufgehobene objektive Realität, einen realen Widerstreit bestimmt. Ferner eine logische Entgegensetzung ist eine solche, die bloß durch die entgegengesetzten Formen der Kopula (ist und ist nicht) in Beziehung auf eben denselben Inhalt (Subjekt und Prädikat) bestimmt; eine reale aber eine solche, die durch den entgegengesetzten Inhalt, in Beziehung auf eben dieselbe Form, erkannt wird. Zwei widerstreitende Prädi-

kate können eben so wenig als zwei widersprechende Prädikate, eben demselben Subjekte beigelegt werden. Nicht in der Beilegung und Nichtbeilegung, sondern in dem Grunde davon, sind beide von einander unterschieden, und weil ein jeder Widerstreit einen Widerspruch schon voraussetzt. Soll ein Körper nach Morgen und nach Abend (zugleich) bewegt werden, so muß er nach Morgen bewegt und nicht bewegt werden. Es ist wahr, daß entgegengesetzte Richtungen nicht logisch durch die bloße Form, sondern in einer Anschauung erkennbar sind. Aber diese Anschauung ist bloß zur Darstellung der einen dieser entgegengesetzten Richtungen erforderlich, die andere aber kann, so wie beim Widerspruch, durch die bloße Form in Beziehung auf jene bestimmt werden. + nach Abend heißt — nach Morgen. Es werden nicht eben demselben Körper gleiche und zugleich entgegengesetzte Bewegungen (zu gleicher Zeit), sondern es wird ihm bloß Ruhe beigelegt. Diese mag aus Mangel eines Grundes der Bewegung, oder aus gleichen und entgegengesetzten Gründen herrühren. Wodurch soll nun die logische von der realen Entgegensetzung unterschieden werden? Die reale Entgegensetzung, sagen Sie, ist so viel als + A. und — A. die logische A. und non A. Was bedeutet aber dieses non A. anders, als — A.? Das bloße Setzen und wieder Aufheben von A. läßt das Subjekt, in Ansehung dieses Prädikats, in dem Zustande, worin es vor diesem Setzen war, und kann bloß ein nihil privativum, aber kein nihil negativum bestimmen. Non A. bedeutet also nicht bloß eine Aufhebung von A., sondern eine demselben entgegengesetzte Setzung, d. h. — A. Man lege einem Dreiecke das Prädikat rechtwinklicht bei, und hebe dasselbe in eben derselben Einheit

des Bewußtseins auf, so entstehet dadurch kein nihil negativum; von der Vorstellung des Dreiecks wird nichts aufgehoben, sondern ein nihil privativum, so viel, als wäre dem Dreiecke kein in ihm nicht schon enthaltendes Prädikat beigelegt worden. Man lege hingegen dem Dreiecke das Prädikat rechtwinklicht und das Prädikat schiefwinklicht, in eben derselben Einheit des Bewußtseins bei, so entsteht dadurch ein nihil negativum, indem ein Dreieck, das recht- und schiefwinklicht ist, gar kein Dreieck sein kann. Es ist also widersinnig, zu sagen: daß zwei Prädikate, die ihre Folgen wechselseitig aufheben können, eben demselben Subjekte beigelegt werden; weil eben dieses, daß sie eben demselben Subjekte beigelegt werden können, das Kriterium ist, daß sie ihre Folgen wechselseitig nicht aufheben; und so auch umgekehrt, eben dieses, daß sie ihre Folgen wechselseitig aufheben, das Kriterium ist, daß sie nicht eben demselben Subjekte beigelegt werden können. Rechtwinklicht sein und gleichseitig sein, sind einander nicht logisch, sondern real entgegengesetzt. Woran erkenne ich es? Daran, daß wenn sie eben demselben Subjekte (dem Dreiecke) beigelegt werden, sie ihre Folgen wechselseitig aufheben, d. h. diese Beilegung würde gar keine Folgen haben, indem dadurch kein rechtwinklichtes, gleichseitiges Dreieck als Objekt bestimmt werden kann. Woran erkenne ich, daß das Schiefwinklichtsein und das Gleichseitigsein eben demselben Objekte (dem Dreiecke) beigelegt werden kann, anders, als dadurch, daß diese Prädikate ihre Folgen wechselseitig nicht aufheben? Rechter Hand und linker Hand, in Beziehung auf ein gegebenes Objekt, sind real entgegengesetzt. Woran erkenne ich es? Daran, daß sie nicht eben demselben Objekte in Be-

ziehung auf jenes beigelegt werden können. Die mögliche oder unmögliche Beilegung zweier Prädikate eben demselben Subjekte kann bloß durch die wechselseitige Nichtaufhebung oder Aufhebung der Folgen erkannt werden. Nach mir hingegen ist die logische Einhelligkeit und Entgegensetzung die analytische; die reale aber die synthetische. Real entgegengesetzte Prädikate können also so wenig als die logisch entgegengesetzten Prädikate demselben Subjekte beigelegt werden.

R. Aber Sie werden doch zugestehen müssen, daß ein Körper zwei entgegengesetzte und gleiche Stöße erhalten kann, wodurch er in Ruhe bleiben muß. Hier haben Sie also zwei Prädikate eben desselben Subjekts, die ihre Folgen einander wechselseitig aufheben!

Ph. Wodurch aber werden diese Stöße als einander entgegengesetzt erkannt? Nicht anders, als entweder durch ihre Folgen (die entgegengesetzten Bewegungen, die sie in dem Körper hervorbringen würden, wenn nicht beide zugleich auf dasselbe gewirkt hätten), oder durch ihre entgegengesetzten Ursachen (die dem Stoße vorhergehenden entgegengesetzten Bewegungen). Nimmt man das erste an, so frage ich weiter: woran erkenne ich, daß die Folgen dieser Stöße einander entgegengesetzt sind, anders, als dadurch, daß sie einander in eben demselben Subjekte aufheben? Also durch Voraussetzung einer wechselseitigen Aufhebung der Folgen, wird zugleich die Erkennbarkeit der Beilegung der Gründe aufgehoben. Wird aber das zweite angenommen, so frage ich wiederum: woran erkenne ich, daß die den Stößen vorhergegangenen Bewegungen einander entgegengesetzt sind, anders, als dadurch, daß sie eben demselben Objekte nicht

beigelegt werden können? Sie müssen also entweder die Vorstellung einer Realentgegensetzung, als etwas, was bloß in einer Anschauung erkennbar ist, ganz unerklärt lassen; oder Sie müssen eingestehen, daß hier keine andere Erklärung als die meinige Statt finden kann.

K. Wie wollen Sie nun die Einhelligkeit und Entgegensetzung erklären und eintheilen, so daß darunter alle Arten begriffen sein sollten?

Ph. Ich theile die Einhelligkeit und Entgegensetzung in 1) logische, 2) mathematische, 3) transscendentale, und 4) empirische Einhelligkeit und Entgegensetzung. Die logischen betreffen die Begriffe. A. und A sind einhellig. A. und non A. sind entgegengesetzt. Die mathematischen betreffen die Konstruktion bestimmter Begriffe. Gleichseitiges Dreieck und schiefwinklichtes Dreieck sind einhellig. Gleichseitiges Dreieck und rechtwinklichtes Dreieck sind entgegengesetzt. Die transscendentalen betreffen die Bedingung von der Möglichkeit einer Konstruktion überhaupt. Dreieck und rechter Winkel sind einhellig. Dreieck und Schwere sind entgegengesetzt. Diese alle sind apodiktisch a priori. Die empirische Einhelligkeit, z. B. Körper und Bewegung, Widerstreit, Bewegung nach Morgen und nach Abend (wenn darunter die entgegengesetzten Gründe verstanden werden), die aber bloß in der Anschauung erkennbar ist. Die logischen sind formell; die übrigen aber sind real. Die logische Entgegensetzung bestimmt ein nihil negativum. Die mathematische ein nihil privativum, in Ansehung des Objekts selbst. Die empirische bestimmt ein nihil privativum in Ansehung der Folgen. Die transscendentale aber ein unendliches, welches

eben

eben darum nicht konstruirbar ist. Dreieck und Schwere stehen in einem unendlichen Verhältnisse zu einander, und darum können sie nicht zur Bestimmung eines Objekts (ein schweres Dreieck) in einer Einheit des Bewußtseins gedacht werden.

K. Diese Eintheilung scheint mir nicht nur gegründet, sondern auch von großer Wichtigkeit zu sein.

Ph. Besonders ist die transscendentale Einheitlichkeit und Entgegensetzung neu, und, wie ich bei einer andern Gelegenheit zeigen werde, das Fundamentum alles realen Denkens.

K. Wir gehen nun zu der Lehre von den Urtheilen über. Die Vorstellung des Verhältnisses mehrerer Vorstellungen unter einander, welche zur Deutlichkeit einer Erkenntniß erfordert wird, heißt ein Urtheil.

Ph. Dieses ist mir nicht deutlich genug. Das Wort Urtheilen in der Deutschen Sprache scheint mir sehr bedeutend zu sein, und heißt so viel, als eine Erkenntniß dadurch erhalten, daß man sie in ihre urfängliche Theile, woraus sie besteht, theilt. Die Theile einer Erkenntniß sind das in eine Einheit des Bewußtseins zu verbindende Mannigfaltige, und die Verbindungsart. So bekommen wir z. B. eine Erkenntniß, d. h. einen Begriff von einem Dreiecke dadurch, daß wir (unter Voraussetzung, daß es ein in eine Einheit des Bewußtseins zu verbindendes Mannigfaltiges ist) urtheilen: ein Raum kann in drei Linien eingeschlossen sein, oder ein Dreieck ist eine Figur, (wodurch wir wenigstens zu einem Theile der Erkenntniß des Dreiecks gelangen,) oder ein Dreieck hat drei Winkel (wodurch wir zu einer Eigenschaft des Dreiecks, die gleichfalls ein Theil von dessen Erkenntniß ist, gelangen). In allen diesen Fäl-

len denken wir uns das Dreieck als ein Objekt, in dessen Erkenntniß ein in eine Einheit des Bewußtseins zu verbindendes Mannigfaltiges überhaupt anzutreffen ist, welches Mannigfaltige (ganz oder zum Theil) und die Verbindungsart wir durch dieses Urtheil bestimmen.

K. Die Urtheile können, ihrer Quantität nach, in einzelne, partikuläre und allgemeine Urtheile eingetheilt werden.

Ph. Diese Eintheilung kann nicht die ursprünglichen, sondern die (durch Schlüsse aus andern) abgeleiteten Urtheile betreffen. Die ursprünglichen Urtheile abstrahiren von aller Quantität. Mensch ist Thier, ist ein ursprüngliches Urtheil, wodurch bestimmt wird, daß der Begriff Thier in dem Begriffe Mensch enthalten ist. Sage ich hingegen: alle Menschen sind Thiere, so ist dieses ein auf folgende Art abgeleitetes Urtheil: Mensch ist Thier.

Alle Menschen (sie mögen von einander verschieden sein auf welche Art es will) sind Menschen;

Also sind alle Menschen Thiere.

K. Die Logiker fügen den bejahenden und verneinenden, noch die unendlichen oder limitirenden Urtheile bei, worin die Kopula bejahend, das Prädikat aber verneinend ist. Sie gehören ihrer Form nach zu den bejahenden, haben aber die Folgen der verneinenden Urtheile.

Ph. Ein unendliches Urtheil, dessen Form, A. ist — nicht B., ist, kann nicht die Bedeutung haben: A. gehört unter die Klasse der Dinge, deren Begriff B. widerspricht, oder deren Konstruktion die Konstruktion von B. aufhebt; dieses würde in der That ein verneinendes Urtheil sein; wenn ich sage: ein Geist ist — nicht sterblich, so heißt das so viel, als: dem Begriffe vom Geiste widerspricht der Begriff der

Sterblichkeit; Geist kann also nicht zu der Klasse von Dingen gehören, denen das Prädikat Sterblichkeit zukommt. Soll also dieses Urtheil von einem verneinenden Urtheile unterschieden sein, so kann es keine andere Bedeutung haben, als: A. gehört zu der Klasse von Dingen, denen so wenig das Prädikat B. als sein Gegentheil zukommen kann, weil keines von beiden mit A. im Verhältnisse des Prädikats zum Subjekte steht. Z. B. die Tugend ist — nicht viereckig, d. h. so wenig die viereckige Figur als ihr Gegentheil, ist ein mögliches Prädikat der Tugend.

K. Der Relation nach sind die Urtheile entweder kategorisch, oder hypothetisch, oder disjunktiv.

Ph. Die hypothetischen Urtheile haben gar keine Realität. Sie setzen das Gesetz der Kausalität (von dem ihre Form abstrahirt ist) voraus, dessen objektive Realität in Zweifel gezogen werden kann. Wo aber dieses Gesetz nicht vorausgesetzt wird, ist die Form der hypothetischen Urtheile eine leere Form, ohne alle Realität. Man kann einen jeden Satz, der hypothetisch ausgedrückt wird, der Wahrheit unbeschadet, kategorisch ausdrücken. Ich finde nirgends anders die Form der hypothetischen Urtheile, außer bei den (ganz oder zum Theil) identischen Sätzen: wenn x ist a, so ist es, a oder nicht non a, oder in der Schlußform, wenn A. ist B., und E. ist A., so ist E. B., welche alle analytische Sätze sind.

K. Wenn man beweisen will, daß die Form des hypothetischen Urtheils von der des kategorischen nicht verschieden sei, so — —

Ph. Wer wollte denn dieses beweisen? Die Form des hypothetischen Urtheils an sich ist allerdings von der

Form des kategorischen verschieden. Ich behaupte nur, daß der Gebrauch von jener von dem Gebrauche von dieser nicht verschieden sei, oder daß jene keinen von dieser verschiedenen Gebrauch habe, oder, welches eben dasselbe ist, daß jene gar keinen Gebrauch habe. Sie hat also selbst als Form an sich keine objektive Realität, weil die objektive Realität einer Form nur durch ihren wirklichen Gebrauch dargethan werden kann.

K. Der Modalität nach, sind die Urtheile entweder apodiktische, oder assertorische, oder problematische Urtheile.

Ph. Assertorische Urtheile können nur in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung Statt finden. Wer also Erfahrung im strengen Sinne als nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen, bezweifelt, wird auch die objektive Realität der assertorischen Urtheile mit Recht bezweifeln. Aber, Freund! wir halten uns zu lange bei dieser unfruchtbaren Materie auf. Lassen Sie uns nun aus der Kritik der bloß formalen, zur Kritik der realen Erkenntniß übergehen!

Zweites Gespräch.

Kriton.

Alle unsere Erkenntniß fängt mit der Erfahrung an, indem immer zuerst Gegenstände unsere Sinne in Bewegung setzen, und theils selbst Vorstellungen bewirken, theils auch die Thätigkeit des Erkenntnißvermögens zur Bearbeitung des rohen sinnlichen Stoffs veranlassen. Aber deswegen entspringt nicht alle Erkenntniß aus Erfahrung, denn selbst unsere Erfahrungserkenntniß kann zusammen gesetzt sein aus dem, was wir durch äußere Eindrücke empfangen, und was unser Erkenntnißvermögen aus sich selbst hervorbringt.

Philalethes. Sie scheinen gleich Anfangs einen Salto mortale (ein Kunststück, das man auf die Letzt zu versparen pflegt) zu machen!

K. Wie so?

Ph. Sie lassen das Wort Erfahrung unerklärt. Nun aber kann nach mir Erfahrung viererlei Bedeutungen haben. 1) Einzelne Wahrnehmung, 2) Wiederholung eben derselben Wahrnehmung, 3) die aus dieser Wiederholung entspringende subjektive Nothwendigkeit in Beziehung auf diese Wahrnehmung; und endlich 4) die objektive Nothwendigkeit dieser Wahrnehmung. Sie springen gleich von Erfahrung in der ersten Bedeutung über zu Erfahrung in der vierten Bedeutung. Alle Erkenntniß fängt mit Erfahrung in der ersten Bedeu-

tung an; dieß ist ein Faktum. Wir können auch problematisch die Möglichkeit der Erfahrung in der vierten Bedeutung annehmen; nur müssen wir nicht vergessen, daß es noch Zwischenstufen gebe, woraus vielleicht in der Folge manches für oder wider die objektive Realität dieser Möglichkeit sich sagen lassen wird.

K. Erkenntniß, die aus Erfahrung entspringt, heißt a posteriori; die aber aus dem Erkenntnißvermögen selbst, vor aller Erfahrung entspringt, heißt (absolut) a priori.

Ph. Hier überhüpfen Sie wiederum diejenige Erkenntniß, die zwar nicht absolut a priori vor aller Erfahrung, aber dennoch vor dieser oder jener besondern Erfahrung (einzelnen Wahrnehmung) ist, z. B. daß Feuer (überhaupt) brennt, Wasser den Durst löscht, u. dgl. deren Untersuchung ein Licht über die Entstehungsart der absoluten Erkenntniß a priori verbreiten könnte.

K. Die Kriterien der reinen Erkenntniß a priori sind absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche Erfahrung niemals verschaffen kann.

Ph. Wenn ich Sie anders recht verstanden habe, so wollen Sie damit so viel sagen: Um uns des Faktums zu versichern, daß wir Erfahrung, in der vierten Bedeutung dieses Wortes, haben (worauf hier alles ankommt), müssen wir sie durch gewisse Merkmahle erkennen, und von Erfahrung in den andern Bedeutungen unterscheiden können. Die Kriterien nun, woran wir sie erkennen, sind absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die Erfahrung in den andern Bedeutungen nicht verschaffen kann.

K. Richtig!

Ph. Aber diese sind keine Kriterien, woran wir Erfahrung in der strengen vierten Bedeutung, als Objekt erkennen, sondern bloße Merkmahle, woran wir ihren Begriff erkennen, und von andern unterscheiden können. Denn da die nicht absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die mit Erfahrung in der andern Bedeutung verknüpft ist, einer Versteigerung fähig ist, so können sie zu einem solchen Grade steigen, daß ihre Folgen (in Bestimmung des Erkenntnißvermögens) mit den Folgen der absoluten Nothwendigkeit und Allgemeinheit einerlei, und also auch ihre Gründe mit einander verwechselt werden können, so daß wir ein quid pro quo (subjektive zur objektiven Nothwendigkeit, und komparative zur absoluten Allgemeinheit) machen; und so lange dieser Zweifel nicht gehoben wird, können wir dieses Faktum bloß problematisch annehmen.

K. Für jetzt kann ich damit zufrieden sein.

Ph. Ich befürchte, daß Sie in der Folge mehr als einmal Gelegenheit haben werden, dieses Geständniß zu bereuen. Aber fahren Sie fort!

K. Daß es nun dergleichen nothwendige und im strengen Sinne allgemeine Urtheile a priori in der menschlichen Erkenntniß wirklich gebe, ist leicht zu zeigen. Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinsehen.

Ph. Aber davon ist auch hier die Rede nicht. Die Rede ist bloß von der absolut nothwendigen und allgemeinen Erfahrungserkenntniß. Die Mathematik aber ist eine reine Erkenntniß a priori.

K. Will man ein solches Beispiel aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung, so kann der Satz, daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen. Ja, in dem letztern enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung, und einer strengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verloren geben würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öftern Beigesellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin bloß subjektiven Nothwendigkeit) ableiten wollte.

Ph. Auf den gemeinsten Verstandesgebrauch kann man nicht mit Sicherheit bauen. Dieser unterscheidet sich von dem wissenschaftlichen Verstandesgebrauche vorzüglich darin, daß, anstatt daß dieser den Grund und die Entstehungsart einer jeden gegebenen Erkenntniß aufsucht; jener sich bloß mit dieser Erkenntniß an sich, und ihrer Anwendung im gemeinen Leben begnügt; der gemeine Menschenverstand kann sich also hierin täuschen, und im Besitze einer Erkenntniß zu sein glauben, die keinen objektiven Grund hat. Sie führen den Satz, daß alle Veränderungen eine Ursache haben müssen, als Beispiel an, und sagen, daß der Begriff von Ursache, da er Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit enthält, gänzlich verloren geben würde, wenn man ihn, wie Hume that u. s. w. Aber, Freund! Sie thun hierin dem ehrlichen Hume sehr Unrecht. Dieser leitet nicht den Begriff von Ursache, von Ideenassociation und Gewohnheit ab, sondern bloß seinen vermeinten Gebrauch. Er bezweifelt also bloß seine ob-

jektive Realität, indem er zeigt, daß der gemeine Menſchenverſtand durch die Verwechſelung des bloß ſubjektiven und komparativ allgemeinen mit dem objektiven und abſolut allgemeinen zu dem Glauben an den Gebrauch dieſes Begriffs hätte gelangen können.

K. Aber auch ohne dergleichen Beiſpiele zu bedürfen, könnte man die Unentbehrlichkeit reiner Grundſätze a priori, zur Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, mithin a priori darthun. Denn wo wollte Erfahrung ſelbſt ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen ſie fortgeht, immer wieder empiriſch, mithin zufällig wären?

Ph. Hierauf würde Hume erwiedern, daß in der That Erfahrung keine abſolute Gewißheit habe, ſondern bloß eine Näherung zur Gewißheit, die einen ſubjektiven Grund hat, deſſen Folgen aber mit den Folgen einer abſoluten Gewißheit verwechſelt werden können. Was ich in Anſehung der Urtheile a priori bemerkt habe, gilt auch von den Begriffen a priori, in Rückſicht auf ihren vermeinten Erfahrungsgebrauch.

K. Aber, was noch mehr als dieſes alles iſt, wir ſind ſogar im Beſitze reiner Erkenntniß a priori, der ſo wenig Anſchauungen a priori (wie der Mathematik) als empiriſche Anſchauungen (wie der Naturwiſſenſchaft) zum Grunde liegen, und die nicht bloß in Auflöſung und Entwikkelung unſrer Begriffe, ſondern in Erweiterung unſerer Erkenntniß von Gegenſtänden außer dem Gebiete der Erfahrung beſteht. Die Metaphyſik hat zur Endabſicht, unſere Erkenntniß von Gott, Seele und Freiheit des Willens, die uns von der Vernunft aufgegeben wird, zu erweitern, und als Erkenntniß realer Gegenſtände a priori zu beſtimmen.

Es bedarf also einer eigenen Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntniß a priori bestimmt.

Ph. Es freuet mich, daß Sie diese Untersuchung rege gemacht haben. Ich werde Ihnen hierin mit Vergnügen Schritt für Schritt folgen.

A. Es gibt analytische und synthetische Urtheile. Jene sind solche, worin das Prädikat im Begriffe des Subjekts, diese sind solche, worin das Prädikat zwar nicht im Begriffe des Subjekts enthalten, aber dennoch als im Objekte mit demselben verknüpft, erkannt wird. Analytische Urtheile sind möglich, nach dem Satze des Widerspruchs. Die Frage ist aber: wie sind synthetische Urtheile möglich?

Ph. Wenn ich Sie anders recht verstanden habe, so fragen Sie bloß nach dem Prinzip oder ersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile, deren Möglichkeit durch ihren wirklichen Gebrauch in Wissenschaften gegeben, aber so lange ein solches Prinzip nicht ausfündig gemacht worden, unbegreiflich ist.

A. Richtig!

Ph. Da diese Untersuchung, wie voraus zu sehen ist, eine genaue Auflösung des Erkenntnißvermögens, seinen verschiedenen Verrichtungsarten nach, und eine genaue Bestimmung dieser Verrichtungsarten, und ihres Verhältnisses zu einander erfordert, so wäre es billig, ehe wir weiter gehen, dieses Geschäft vorzunehmen.

A. Nicht mehr als billig!

Ph. Und wollen wir nachher synthetisch zu Werke gehen, so müssen wir mit dem Einfachsten und Allgemeinsten darin den Anfang machen.

K. Allerdings!

Ph. Was ist nun das Einfachste und Allgemeinste unter allen Wirkungsarten des Erkenntnißvermögens?

K. Ich denke, das Einfachste und Allgemeinste unter den Wirkungsarten des Erkenntnißvermögens ist, wie man es auch bisher dafür gehalten hat, Vorstellen, und ihr Gegenstand, Vorstellung.

Ph. Ich will Sie nicht unterbrechen, fahren Sie fort!

K. Diejenige Wirkungsart, wodurch man eine Erkenntniß unmittelbar auf ein Objekt bezieht, ist Anschauung (dieses Objekts). Diese findet aber nur Statt, so fern uns das Objekt gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß es das Gemüth auf gewisse Weise afficirt. Die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Objekten afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Objekte gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen. Durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe.

Ph. Es ist wahr, daß man bisher Vorstellung für das Erste und Allgemeinste unter den Operationen des Erkenntnißvermögens gehalten hat. Dieses aber läßt sich bloß daraus erklären, daß man die Vorstellung nicht als eine bestimmte Modifikation des Erkenntnißvermögens, auf andere, sondern auf etwas, als außer dem Erkenntnißvermögen gedachtes (Ding an sich), bezogen hat. Da aber dieses ganz unbestimmte Etwas ein bloßer Begriff ist, der eben darum als Objekt nicht bestimmt werden kann, so wird daraus folgen, daß diejenige Vorstellung, die wir Anschauung nennen, sich unmittelbar auf

diesen Begriff bezieht; gerade das Gegentheil von dem, was Sie behaupten, daß sich nämlich die Anschauung unmittelbar, und der Begriff vermittelst der Anschauung auf ein Objekt bezieht. Sie sollten also diese Klippe, worin die dogmatische Philosophie gescheitert ist, vermeiden, und das Wort Vorstellung in dem ihm zukommenden engern Sinne, als diejenige Modifikation des Erkenntnißvermögens, die sich nicht auf etwas außer demselben, sondern auf andere Modifikationen desselben, als ein Theil auf das Ganze, bezieht, nehmen. Ich kenne kein anderes Wort, das so viel Mißverständniß und Verwirrung in der Philosophie hervorgebracht hat, als das Wort Vorstellung. Es verlohnt daher die Mühe, daß ich mich hierbei etwas länger aufhalte. Vorstellung ist, dem gemeinen Sprachgebrauche nach, ein Merkmahl oder mehrere Merkmahle eines Objekts, d. h. von etwas im Bewußtsein, welches noch außerdem mehrere Merkmahle hat, so daß jene mit diesen zusammen, dieses Etwas als ein durch dieselbe erkennbares und von andern verschiedenes Objekt bestimmen, und die gegebenen Merkmahle sich auf alle zusammen genommen, als ein Theil auf das Ganze, beziehen. So ist ein Gemählde eine Vorstellung des gemahlten Gegenstandes; weil jene die sichtbaren Merkmahle von diesem enthält, die mit noch andern Merkmahlen zusammen genommen, denselben als ein durch dieselbe erkennbares und von andern unterschiedenes Objekt bestimmen, so daß die im Gemählde enthaltenen Merkmahle, als ein Theil der gesammten Merkmahle des Gemahlten, sich auf denselben beziehen. Alle wesentlichen Bestimmungen, Eigenschaften und (zugleich möglichen) zufälligen Modifikationen zusammen genommen

aber sind nicht Vorstellungen eines Objekts, sondern durch einige derselben vorzustellende Objekte selbst, welches dadurch bestimmt wird. Vorstellung setzt also die Anschauung und das Denken eines Objekts (Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung in einer Einheit des Bewußtseins) voraus, ohne welche sie gar nicht Statt finden kann. Vorstellung ist also nicht das erste, sondern gerade das letzte unter den Operationen des Erkenntnißvermögens.

K. Da aber in der Philosophie nicht eben von einer wirklichen, sondern von einer möglichen Vorstellung die Rede ist, so kann mit Recht eine jede Modifikation des Bewußtseins Vorstellung genannt werden, in so fern sie mit andern zusammen genommen ein Objekt bestimmen, und also dasselbe vorstellen kann.

Ph. Mit eben dem Rechte als ein Kler ein Gemählde genannt werden kann, weil es doch immer einen Gegenstand geben kann, dessen sichtbares Merkmahl derselbe ist.

K. Aber Sie werden doch als ein Faktum des Bewußtseins zugeben, daß die Vorstellung, sollte sie auch alle Merkmahle enthalten, die ein Objekt bestimmen, im Bewußtsein sowohl vom Vorstellungsvermögen, als vom Subjekte, wie auch vom vorgestellten Gegenstande, als vom Objekte unterschieden, und auf beide bezogen wird!

Ph. Allerdings. Aber alsdann ist das Subjekt kein reales, sondern ein logisches Subjekt, so wie das Objekt kein reales, sondern ein logisches Objekt überhaupt. Vorstellung und Darstellung werden ihre Funktionen mit einander vertauschen. Der Begriff eines logischen Objekts überhaupt, der also eine allgemeine Vorstellung ist (der alle bestimmbare Objekte vorstellt), und also durch die in der Vorstellung ent-

haltenen bestimmbaren Merkmahle, als ein bestimmbares Objekt dargestellt werden soll, wird gerade umgekehrt als die Darstellung dieser Vorstellung gedacht, dem Sprachgebrauche zuwider!

K. Aber wie kommt es doch, daß fast alle Philosophen Vorstellen als die allgemeinste Funktion des Erkenntnißvermögens betrachtet haben?

Ph. Dieses beruht auf dem in der ursprünglichen Einrichtung unsers höhern Erkenntnißvermögens gegründeten Bestreben zur Allgemeinmachung unserer Erkenntniß; welches aber, wenn der wahre Zweck dieser Allgemeinmachung nicht eingesehen, und nicht behutsam genug damit zu Werke gegangen wird, zuletzt auf Ungereimtheiten führt, woraus man sich schwerlich herauswickeln kann. Ich unterscheide ein logisches Objekt von einem Objekte der Logik; dieses ist allgemeiner als jenes. Das Objekt der Logik ist das, was ein Gegenstand des logischen Denkens ist, es mag durch dieses logische Denken als etwas, oder als nichts bestimmt werden, das Denken selbst ist im letzten, so wie im ersten Falle, immer etwas. Das logische Objekt hingegen ist bloß das, was durchs logische Denken als etwas bestimmt wird. Die Merkmahle A. und non A. in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, sind Objekt der Logik, d. h. ein Etwas, das die Logik, nach dem Satze des Widerspruchs, als unmöglich bestimmt: da hingegen A. und B. (alles was nicht non A. ist) in einer Einheit des Bewußtseins verbunden, ein logisches Objekt ist. Jenes ist bloß das negative von diesem; und doch setzt dieses jenes voraus, denn ich muß doch einen Begriff haben von etwas, das sich selbst widerspricht, ehe

ich seine Verneinung (was sich selbst nicht widerspricht) denken kann. Der Unterschied besteht bloß darin, daß im Objekte der Logik nur eines der in eine Einheit des Bewußtseins zu verbindenden Glieder des Mannigfaltigen an sich bestimmt, das andere aber nicht an sich, sondern durch jenes und die Form der Verneinung bestimmt, gedacht wird. Im logischen Objekte hingegen werden beide Glieder als an sich bestimmt, gedacht, und doch kann das andere Glied nur durch eine Verneinung der Verneinung des ersten logisch wirklich bestimmt werden. A. und non A. in eine Einheit des Bewußtseins gedacht, ist ein positives Denken, wodurch ein negatives; A. und nicht non A. aber ein negatives Denken, wodurch ein positives (logisches) Objekt bestimmt wird. Ein reales Objekt des Denkens hingegen ist ein solches, worin ein jedes der zur Verbindung in eine Einheit des Bewußtseins gegebenen Glieder des Mannigfaltigen nicht erst durch das andere und irgend eine logische Form, sondern an sich bestimmt ist. Z. B. ein rechtwinklichtes Dreieck, worin das Rechtwinklichtsein nicht etwa als Verneinung vom Dreiecke, sondern durch eigene Merkmahle bestimmt ist. Im logischen Denken bestimmen sich einander Prädikat und Kopula (wenn das Subjekt gegeben ist) wechselseitig. Es sei A. als Subjekt gegeben, so muß, wenn das Prädikat non A. angenommen wird, die Kopula sein: ist nicht; wird hingegen das Prädikat B., d. h. nicht non A. angenommen, so muß die Kopula ist sein, und so auch umgekehrt; wird die Kopula ist nicht angenommen, so muß das Prädikat non A. sein, wird sie aber ist angenommen, so ist das Prädikat nicht non A. Im realen Denken hingegen wird so wenig die Kopula durch das Prädikat, als dieses durch jene be-

ſtimmt. Dieſes Denken iſt alſo, ſo lange ſeine objektive Realität nicht anderwärts bewieſen wird, bloß problematiſch. Dieſe objektive Realität aber kann, wie ich ſchon gezeigt habe, nur nach dem von mir aufgeſtellten Grundſatze der Beſtimmbarkeit dargethan werden. Nun iſt es offenbar, daß das Objekt der Logik, welches nur in ſo fern Objekt iſt, in wie fern die Logik von ihm prädicirt, daß es kein logiſches Objekt ſein kann, nicht kann vorgeſtellt werden. Wenn A. als Subjekt gegeben iſt, ſo iſt zwar dadurch das Prädikat non A. und die Kopula nicht, dadurch allein beſtimmt; aber dieſes Urtheil beſtimmt nicht A. non A. als Objekt, ſondern gerade umgekehrt, als nicht Objekt. A. iſt alſo keine Vorſtellung von A. non A., weil dieſes kein vorzuſtellendes Objekt iſt. Das logiſche Objekt A. B. iſt bloß ein gedachtes, aber kein erkennbares Objekt; folglich iſt auch A. in Beziehung auf daſſelbe, eine gedachte aber nicht erkennbare Vorſtellung, weil B. unbeſtimmt iſt, und alles bedeuten kann, was nicht non A. iſt. Das unbeſtimmte reale Objekt, welches bloß dadurch beſtimmt wird, daß es (dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit gemäß) als ein reales Objekt überhaupt gedacht wird, iſt gleichfalls ein bloß gedachtes aber nicht erkennbares Objekt, und kann ebenfalls nicht vorgeſtellt werden. Alſo bloß ein beſtimmtes reales Objekt kann vorgeſtellt werden. Da aber das Abſtraktions- und Allgemeinmachungsvermögen an ſich keine Grenzen hat, ſo wurde der Begriff von Vorſtellung, auf ſich ſelbſt widerſprechende oder ganz unbeſtimmte Objekte (wovon jene gar nicht, dieſe aber wenigſtens nicht auf eine erkennbare Art als vorſtellbar gedacht werden) ausgedehnt, und alſo Vorſtellung, da ſie in dieſen Fällen den vorzuſtellenden Objekten vorhergehen muß,

als das erste und allgemeinste unter den Funktionen des Erkenntnißvermögens betrachtet werden. Der Satz also: eine jede Modifikation des Bewußtseins ist Vorstellung, ist in seiner Allgemeinheit falsch, weil nicht eine jede, sondern diejenige, die mit andern in einer objektiven Synthesis gedacht wird, Vorstellung dieser Synthesis ist; und sollte auch dieses ist Möglichkeit bedeuten, und so viel heißen, als, eine jede Modifikation des Bewußtseins kann Vorstellung sein, so würde dieser Satz dennoch unerwiesen sein, weil die Möglichkeit einer Synthesis bloß durch ihre Wirklichkeit dargethan werden kann. Dieser Satz müßte also abgeändert werden: was im Bewußtsein einer möglichen oder wirklichen Synthesis gedacht werden kann, oder gedacht wird, ist eine mögliche oder wirkliche Vorstellung dieser Synthesis. Aber dieses ist kein Satz, sondern eine bloße Erklärung des Wortes Vorstellung. Auch sollten Sie Anschauung nicht als diejenige Modifikation des Erkenntnißvermögens, die sich unmittelbar auf ein Objekt bezieht, erklären, weil dieses den vorigen Wahn bestätiget, sondern als diejenige Modifikation des Erkenntnißvermögens, die sich auf nichts außer derselben (so wenig auf etwas außer dem Erkenntnißvermögen, als auf eine andere Modifikation desselben) als Vorstellung auf ein Objekt bezieht, sondern selbst Objekt ist. Auch sollten Sie das Wort afficiren, welches ein Leiden durch die Wirkung einer äußern Ursache bedeutet, und abermal jenen Wahn bestätiget, vermeiden, weil hier gar die Rede nicht sein kann von dem, wodurch eine Erkenntniß bewirkt wird, sondern bloß von dem, was darin enthalten ist. Sie sollten also Sinnlichkeit als die Fähigkeit erklären, Modifikationen des Erkenntnißvermögens

zu erhalten, die nicht wie die Anschauungen, als Objekte an sich, sondern bloß als Zustände des Subjekts betrachtet werden, deren jedesmalige Wirkung Empfindung ist. Es kann also Anschauungen geben, die nicht sinnlich, d. h. mit Empfindung verknüpft sind. In Untersuchungen dieser Art kann freilich nicht gefordert werden, daß Alles gleich Anfangs genau definirt werden soll. Doch muß dieses so viel als möglich geschehen, besonders wenn ein Mißverstand in Ansehung der Endabsicht dieser Untersuchungen zu befürchten ist. Aber fahren Sie fort.

K. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. Das, was darin der Empfindung korrespondirt, nenne ich die Materie; dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben; die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt, im Gemüthe, a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung betrachtet werden können.

Ph. Dieses ist ein verkehrter, dem in der Schule üblichen entgegen gesetzter Gebrauch der Wörte Materie und Form. Jenem zu Folge ist Materie das Allgemeine (allen Objekten Gemeinschaftliche), und Form das Besondere (einer jeden Art Eigenthümliche). Nach diesem aber soll es umgekehrt sein, Form soll das Allge-

meine, und Materie das Besondere in den Objekten sein. Der gemeine Sprachgebrauch scheint jenem angemessener zu sein als diesem. In einem silbernen Becher zum Beispiel, heißt das Silber an sich die Materie, und die cylindrische Figur, die Form des Bechers. Jenes ist auch ohne diese zufällige Figur darstellbar. Diese ist aber nur durch jenes darstellbar. Die cylindrische Figur existirt nirgends ohne einen Körper, der diese Figur hat. Der Körper hingegen kann auch ohne diese Figur existiren, und, unserer Erfahrung nach, existirt er wirklich ohne dieselbe. Wird nun auf die zufällige Wirklichkeit eines Objekts Rücksicht genommen, so ist allerdings Materie das Allgemeine (welches auf mehr als einerlei Art existirt), und Form das Besondere (wodurch dieses Allgemeine auf eine besondere Art als Objekt bestimmt wird).

K. Ich finde hier gar keinen Unterschied! Die cylindrische Figur existirt nicht ohne Körper überhaupt, wohl aber ohne diese besondere Materie (das Silber), eben so wie Silber nicht ohne Figur überhaupt, wohl aber ohne diese besondere Figur existirt. Was ist nun das Allgemeine, und was das Besondere in dem silbernen Becher?

Ph. Der gemeine Sprachgebrauch, der vorzüglich das zum Gebrauche im gemeinen Leben erforderliche Verhältniß der Objekte, ihrer Existenz nach, zum Gegenstande hat, ist hierin dem philosophischen Sprachgebrauche, der das Verhältniß derselben, ihrer Möglichkeit nach, zum Gegenstande hat, gerade entgegen gesetzt. Wir legen allen denjenigen Existenz außer uns bei, deren Vorstellungen mit Empfindung verknüpft sind. Daraus läßt sich

begreiflich machen, warum man, nach dem gemeinen Sprachgebrauche, sagen kann: eine goldene Kugel, aber nicht ein kuglichtes Gold. Der Grund davon ist dieser: in dem gemeinen Sprachgebrauche werden einem Subjekte solche Prädikate beigelegt, wodurch es in seiner Existenz bestimmt wird. Nun aber ist nicht die kuglichte Figur, sondern das Gold mit Empfindung, als dem Kriterium der Existenz, verknüpft; wir sagen daher, eine goldene Kugel, d. h. eine Kugel, die dadurch, daß sie golden ist, in ihrer Existenz bestimmt wird, aber nicht ein kuglichtes Gold; dieses würde zur Absicht haben, die goldene Kugel nicht ihrer Existenz, sondern ihrem Begriffe nach zu bestimmen. Worauf der philosophische Sprachgebrauch Rücksicht nehmen muß, wenn nicht der schon eingeführte gemeine Sprachgebrauch demselben entgegen ist. Die philosophische Erkenntniß erfordert nicht nur die Bestimmung, das Verhältniß gegebener Vorstellungen zu einander als Subjekt und Prädikat überhaupt, sondern auch die Bestimmung, welche von den gegebenen Vorstellungen Subjekt und welche Prädikat ist. Dieses geschieht nach dem von mir festgesetzten Grundsatze der Bestimmbarkeit. Subjekt ist dasjenige Glied in einem objekt bestimmenden Urtheile, das auch an sich, Prädikat aber dasjenige, das nicht an sich, sondern durch seine Verbindung mit jenem, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Wird nun der Sprachgebrauch diesem gemäß eingerichtet, so muß das Subjekt (in dem durch ein Urtheil bestimmten Objekte) substantive, und das Prädikat adjektive ausgedrückt werden. Z. B. eine viereckige Figur (welche durch das Urtheil: diese Figur ist viereckig, als Objekt bestimmt wird),

weil Figur (beschränkter Raum) auch ohne viereckig sein, dieses aber nicht ohne Figur ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Der gemeine Sprachgebrauch hingegen nimmt nicht auf das Verhältniß der Vorstellungen zum Bewußtsein Rücksicht. Diesem zu Folge wird das, was an sich existirt, substantive, was aber nicht an sich, sondern durch jenes existirt, adjektive ausgedrückt, wie in dem vorigen Beispiele von der goldenen Kugel. Außer in solchen Fällen, wo der philosophische Sprachgebrauch in den gemeinen schon übergegangen ist. — In dem vorigen Beispiele also von dem silbernen Becher, wird das Silber als das Allgemeine zur Existenz überhaupt Erforderliche, die cylindrische Figur aber als eine besondere Art zu existiren, betrachtet.

K. Aber das Silber kann doch nicht zur Existenz überhaupt erforderlich sein, weil auch andere Körper, die die cylindrische Figur haben, existiren?

Ph. Das Silber wird bloß auf das ihm beigelegte Prädikat: cylindrische Figur, als Subjekt gedacht, ist aber nicht ein absolutes Subjekt. Es wird selbst als wiederum durch andere Prädikate bestimmt (durch Farbe, Härte, Schwere u. dgl.) gedacht, die sich zu demselben gleichfalls als Arten des Daseins zum Dasein überhaupt verhalten. Man mag also mit diesen Prädikaten vor- oder rückwärts gehen, wie weit man will, so kommt man immer auf etwas, was als zur Existenz überhaupt erforderlich, gedacht werden muß, dessen Arten zu existiren diese Prädikate sind.

K. Soll nun der philosophische dem gemeinen Sprachgebrauche so sehr entgegen sein?

Ph. So sehr jener in der Art, die Gegenstände zu betrachten, von diesem verschieden ist, so stimmt er doch genau betrachtet mit demselben hierin überein. Er nimmt zwar nicht auf Existenz, sondern bloß auf die Art der Möglichkeit einer Existenz Rücksicht. Sollen nun verschiedene Merkmahle als in einem darstellbaren Objekte verbunden gedacht werden, so muß ein Grund dazu da sein. Dieser Grund ist aber (wie ich schon gezeigt habe, und noch in der Zukunft zeigen werde) nichts andres, als die einseitige Abhängigkeit dieser Merkmahle von einander, in Beziehung auf eine mögliche Darstellung überhaupt. Hier ist dasjenige darin, was auch an sich, ohne Verbindung mit dem andern, darstellbar ist, das, welchem eine intellektuelle Existenz (Realität) unmittelbar; dasjenige aber, was bloß in der Verbindung mit jenem darstellbar ist, das, dem vermittelst jenes diese intellektuelle Existenz beigelegt werden kann. Daraus läßt sich gleichfalls erklären, warum man einen dreieckigen Raum, aber nicht ein raumiges Dreieck sagen kann. Weil Raum (da er auch ohne Bestimmung durch Linien an sich eine reale Anschauung ist) hier dasjenige ist, dem unmittelbar intellektuelle Existenz zukommt; den drei Linien aber kann diese nur in Verbindung mit Raum (Bestimmung des Raumes durch dieselbe) zukommen. Hier ist gleichfalls Raum, Materie oder das Allgemeine, und drei Linien die besondere Form im Dreiecke. Sie haben also kein Recht, diesen Worten eine entgegen gesetzte Bedeutung zu geben.

K. Ich mache ebenfalls die Analogie mit einem Kunstwerke. In einem Kunstwerke ist das, was einem Künstler

gegeben ist, Materie; dasjenige aber, was er selbst darin bestimmt, Form. Eben so ist in einem jeden Produkte des Erkenntnißvermögens das, was dem Erkenntnißvermögen gegeben ist, Materie; was es aber selbst darin bestimmt, Form, nur mit diesem Unterschiede, daß die Form eines Kunstwerks willkührlich und zufällig, die Form des Erkenntnißvermögens aber nothwendig ist.

Ph. Aber die Frage ist: wodurch können wir das, was das Erkenntnißvermögen selbst a priori bestimmt, erkennen, und von dem, was ihm anderwärts gegeben ist, unterscheiden? Diese verschiedenen Beziehungen, bloß gedacht, können uns zu nichts helfen, so lange wir kein Mittel an der Hand haben, sie zu erkennen und von einander zu unterscheiden. Nach mir hingegen werden Materie und Form nicht bloß durch ihre verschiedene Beziehungen gedacht, sondern durch ihre innern Merkmahle erkannt. Materie in einem Objekte ist das, was darin auch an sich ein Gegenstand des Bewußtseins ist; Form aber das, was nicht an sich, sondern in Verbindung mit jenem, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann.

K. Wenn wir in einem Objekte der Sinnlichkeit, sowohl von dem was zur Empfindung, als von dem was zum Denken gehört, abstrahiren, so bleibt die reine Form der Anschauung a priori übrig. Die Untersuchungen über diese Form nennen wir die transscendentale Aesthetik (die Lehre der Sinnlichkeit, wie sie ihrer Form nach a priori bestimmt wird). Sie ist die Grundlage zu der ganzen Transscen-

dentalphiloſophie. Wir wollen daher mit ihr den Anfang machen.

Ph. Ich bin damit zufrieden.

K. Vermittelſt des äußern Sinnes (als Eigenſchaft unſers Gemüths) ſtellen wir uns die Gegenſtände als außer uns im Raume vor. Der innere Sinn (das Vermögen, uns ſelbſt oder einen Zuſtand von uns anzuſchauen) gibt zwar keine Anſchauung des Objekts, aber doch eine beſtimmte Form, als Bedingung, unter welcher Anſchauung möglich iſt. Dieſe iſt die Zeit. Die erſte Frage iſt alſo: was ſind Raum und Zeit? ſind es wirkliche Weſen? ſind es Beſtimmungen oder Verhältniſſe der Dinge, die ihnen an ſich zukommen würden, wenn ſie auch nicht angeſchaut würden? oder ſind ſie ſolche, die nur an der Form der Anſchauung allein haften?

Ph. Dieſes iſt noch alles ſehr unbeſtimmt. Ich kann daher für jetzt noch nichts darüber ſagen, bis Sie dieſe Materie werden genauer erörtert haben.

K. Der Raum iſt kein von äußern Erfahrungen abgezogener Begriff. Denn äußere Erfahrung ſetzt ſchon Raum voraus.

Ph. Freilich! Denn äußere Erfahrung iſt nichts anders, als Erfahrung an den Objekten, die außer uns und außer einander im Raume ſind. Raum kann alſo nicht von äußerer Erfahrung abſtrahirt ſein, es iſt ſo viel, als wenn jemand ſagen möchte: die rothe Farbe iſt keine von den rothen Gegenſtänden abſtrahirte Vorſtellung, weil dieſe Gegenſtände ſchon die Vorſtellung der rothen Farbe vorausſezzen. Aber wer wird ſich ſo ausdrücken? Man wird ſagen: die rothe Farbe iſt eine von den ſinnlichen Objekten abſtra-

hirte Vorstellung. Wenn eine Vorstellung als Merkmahl in einem Objekte gedacht wird, braucht sie nicht erst davon abstrahirt zu werden. Ein Merkmahl muß demjenigen, wovon es Merkmahl ist, im Bewußtsein vorhergehen.

K. Sie belieben zu spaßen, oder, verzeihen Sie mir den harten Ausdruck, zu schikaniren. Wir haben nicht nur Erfahrung von rothen, sondern auch von Gegenständen, die nicht roth sind. Es ist daher allerdings wahr, daß die rothe Farbe von der Erfahrung der rothen Gegenstände abstrahirt ist; hingegen haben wir keine Erfahrung von Gegenständen, die nicht im Raume sind; der Raum ist also von der Erfahrung von Gegenständen abstrahirt, die auch, ohne im Raume zu sein, Gegenstände der Erfahrung überhaupt sind. Dieses, glaube ich, ist deutlich genug, um nicht mißverstanden zu werden.

Ph. Aber haben wir nicht auch innere Erfahrung von Gegenständen, die nicht im Raume sind? Die Vorstellung des Raumes gehört also eben so wenig als die der rothen Farbe, zur Erfahrung überhaupt. Aber fahren Sie fort!

K. Der Raum ist eine allen äußern Anschauungen zum Grunde liegende nothwendige Vorstellung. Man kann die Gegenstände im Raume, nicht aber den Raum selbst, in Gedanken aufheben. Er wird also als Bedingung, und nicht als erst durch die Gegenstände bedingt, vorgestellt.

Ph. Es kann aber doch sein, daß diese Nothwendigkeit dem Raume nicht in Beziehung auf gewisse Objekte (die wir äußere Gegenstände nennen) an sich, sondern in Beziehung auf ein Verhältniß darin, zukommt, und daß wir diesen Umstand weglassen, und daher den Raum für eine

nothwendige Vorstellung, in Beziehung auf diese Objekte überhaupt, halten.

K. Was Sie damit sagen wollen, begreife ich nicht. Sie werden sich hoffentlich deutlicher darüber erklären.

Ph. Dieses soll auch in der Folge geschehen.

K. Der Raum ist kein allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn man kann sich nur einen einzigen Raum vorstellen; und wenn auch von vielen Räumen die Rede ist, so versteht man darunter Theile, oder vielmehr Einschränkungen eben desselben Raumes. Es muß also allen Begriffen dieser mannigfaltigen Einschränkungen (allen Objekten der Mathematik), der Raum selbst als eine Anschauung a priori zum Grunde liegen. Ferner wird der Raum als eine unendliche Größe vorgestellt. Ein Begriff enthält zwar eine unendliche Menge möglicher Vorstellungen, worin er als Merkmahl gedacht wird, unter sich, er kann aber nicht eine unendliche Menge von Vorstellungen, die als seine Merkmahle gedacht werden, in sich enthalten, wie es doch mit dem Raume der Fall ist, er kann also kein Begriff, sondern eine Anschauung a priori sein.

Ph. Sind Sie mit Ihrer Erörterung des Raumes zu Ende, so erlauben Sie mir, daß ich Ihnen die meinige vorlegen darf, und die Gründe, die mich bewogen haben, von der Ihrigen abzuweichen. Also:

1) Der Raum ist kein von den empirischen Gegenständen abgezogener Begriff. Denn der Raum (das Aussereinandersein) findet nur in Beziehung auf mehrere Gegenstände Statt, und wenn auch eine Anschauung im Raume, in gewisser Rücksicht als ein einzelner Gegenstand be-

trachtet wird, so kann dieser doch bloß darum im Raume vorgestellt werden, weil seine verschiedenen Theile wiederum in anderer Rücksicht als verschiedene Gegenstände betrachtet werden. Eine Maschine z. B. wird in Ansehung der zweckmäßigen Verbindung ihrer Theile als ein einzelner Gegenstand betrachtet. Ihre verschiedenen Theile aber werden wiederum in anderer Rücksicht, als verschiedene Gegenstände betrachtet, und in so fern als außer einander im Raume vorgestellt. Der Raum kann also nicht von den einzelnen Gegenständen (in deren keinem an sich er anzutreffen ist) abstrahirt worden sein, indem er nicht als eine Qualität an, sondern als Verhältniß zwischen den Gegenständen betrachtet wird.

2) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, nicht zwar als Bedingung der möglichen Anschauung der (in ihm vorgestellten) Gegenstände an sich, sondern als Bedingung von der möglichen Vorstellung einer Verschiedenheit überhaupt, in dieser Anschauung; und wird selbst durch diese Verschiedenheit, in wie fern sie gegeben wird, als Anschauung bestimmt. Die durch empirische Merkmahle erkennbar gegebene Verschiedenheit ist immer endlich (denn das Unendliche kann nicht gegeben werden), und folglich auch der dadurch bestimmte empirische Raum. Die aber a priori gedachte mögliche Verschiedenheit, und folglich auch der a priori vorgestellte Raum als ihre Bedingung ist unendlich, und kann als solcher nicht angeschauet werden.

3) Der Raum ist nicht Begriff eines Verhältnisses, welches erst durch die Vorstellung bestimmter Gegenstände bestimmt wird. Wäre er dieses, so müßte es so viele Räume

geben, als Verhältnisse zwischen Gegenständen Statt finden (so daß Raum überhaupt der Begriff von Verhältniß überhaupt, und die besondere Bestimmung eines jeden Raumes, der Begriff des besondern Verhältnisses sein wird), sondern er ist Bedingung der allgemeinen Vorstellung von einem möglichen Verhältnisse der Verschiedenheit der in ihm vorzustellenden Gegenstände überhaupt. Da eine Verschiedenheit (als ein bloßer Reflexionsbegriff) in Ansehung der Objekte nichts bestimmt, A. ist von B., so wie C. von D. verschieden, so daß durch den bloßen Begriff von Verschiedenheit nicht bestimmt werden kann, auf welche Objekte sie sich bezieht: so kann es auch nur einen einzigen Raum (als ihre Bedingung) geben.

4) Der empirische Raum, der durch eine gegebene Verschiedenheit gegeben wird, kann nicht unendlich sein, sondern bloß der als Bedingung einer möglichen Verschiedenheit der in ihm vorzustellenden Gegenständen a priori gedachte Raum, weil diese gedachte Verschiedenheit, ihrer Möglichkeit nach, in der That keine Grenzen hat. Wenn wir also den gegebenen Raum, als über die Grenze der gegebenen Verschiedenheit ins Unendliche sich erstreckend, vorstellen, so beruht dieses auf einer Täuschung der Einbildungskraft, die sich nach psychologischen Grundsätzen leicht aufdecken läßt.

A. Erlauben Sie mir nun, daß ich Ihnen eine Frage vorlegen darf. Was ist, Ihrer Erörterung des Raumes nach, der Gegenstand der reinen Geometrie, der empirische, oder der a priori gedachte Raum?

Ph. Der Gegenstand der reinen Geometrie, als einer synthetischen und apodiktischen Wissenschaft, kann nicht der empirische Raum sein, weil Erfahrung keine apodiktische Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit geben kann. Er kann aber auch nicht der als Bedingung einer möglichen Verschiedenheit a priori gedachte Raum sein, weil dieser als ein bloßer Begriff oder Regel, nach welchem die Möglichkeit der Verschiedenheit empirisch anzuschauender Gegenstände bestimmt wird, nicht selbst angeschauet werden kann. Man kann aus diesem Begriffe keinen synthetischen Satz herleiten; z. B. daß er drei Dimensionen hat ꝛc. Der Geometer zeichnet sich eine Figur, einem von ihm gedachten Begriffe gemäß, vor. Er merkt, daß er diesen Begriff in seiner Zeichnung nicht völlig darstellen kann; und daß die sich darauf beziehenden Sätze, welche apodiktische Gewißheit und absolute Allgemeinheit bei sich führen, nicht durch diese Zeichnung, die zufällig und individuell ist, sondern a priori durch den gedachten Begriff bestimmt, und von dieser Zeichnung, bloß unter der Voraussetzung, daß sie mit dem Begriffe völlig kongruirt, zu welcher Kongruenz sich nicht der Geometer, sondern der Feldmesser immer nähern mag, gebraucht werden können. Aber dieser Begriff ist, wenn auch keine bloße, dennoch eine durchs Denken a priori bestimmte Anschauung. Der Stoff zu dieser Anschauung ist ihm empirisch gegeben; aber er betrachtet denselben nicht, wie er ihm wirklich gegeben wird, sondern wie er ihm gegeben werden kann. Er zieht eine Linie; diese ist immer als empirische Anschauung, endlich. Er denkt sich aber den-

noch, als Postulat, ihre mögliche Verlängerung ins Unendliche. Das, was davon dargestellt wird, ist bloß ein empirisches Schema dieses Begriffs. Vom empirischen, durch die darin enthaltenen Gegenstände erkennbaren Raume gänzlich abstrahirt aber, ist Raum, so wie alles, was darin gedacht wird, gar kein erkennbarer Gegenstand.

K. Aber da der Geometer so wenig den Raum überhaupt, als seine möglichen Bestimmungen, dem Begriffe nach, den er sich davon macht, empirisch darstellen kann, so hat dieser Begriff gar keine Realität, und die Geometrie, als synthetische Wissenschaft, gar keinen Grund!

Ph. Ein Begriff erfordert, zu seiner objektiven Realität, bloß eine mögliche, aber keine wirkliche Darstellung; zur möglichen Darstellung gehört bloß ein als Objekt gegebener Stoff, der dem Begriffe subsumirt werden kann, wodurch der Begriff eine objektive Bedeutung erhält, und nicht ein bloßer Gedanke ist. Er kann aber doch Bestimmungen enthalten, die bloß zum Theil, aber nie völlig dargestellt werden können, doch so, daß das, was noch darin zurück bleibt, unter andern Umständen des Subjekts, eben so wie das, was davon wirklich dargestellt wird, dargestellt werden könnte. Von dieser Art ist z. B. eine nach einem Gesetze a priori bestimmte unendliche Reihe, die empirisch nur zum Theil darstellbar ist, und nichts desto weniger hat ihr Begriff objektive Realität, weil man nach dem bestimmten Gesetze, immer so viele Glieder hinzu fügen kann, als man will. Der Begriff hat also eine objektive

Bedeutung, obschon diese Reihe (aus Einschränkung des Subjekts) nie völlig dargestellt werden kann. Es gibt also eine objektive Möglichkeit, die nie wirklich werden kann. Jene wird bloß durch das Erkenntnißvermögen bestimmt. Die Wirklichkeit hingegen setzt andere wirkende Kräfte voraus, die nicht immer hinreichend sind, jene Möglichkeit zur Wirklichkeit zu bringen.

K. Ich glaube schwerlich, daß ein Geometer sich den Raum als Bedingung von einer möglichen Verschiedenheit der darin vorzustellenden Objekte vorstellt, sondern er stellt sich denselben außer aller Beziehung auf Objekte, als ein für sich bestehendes stetiges und unendliches Ganze vor.

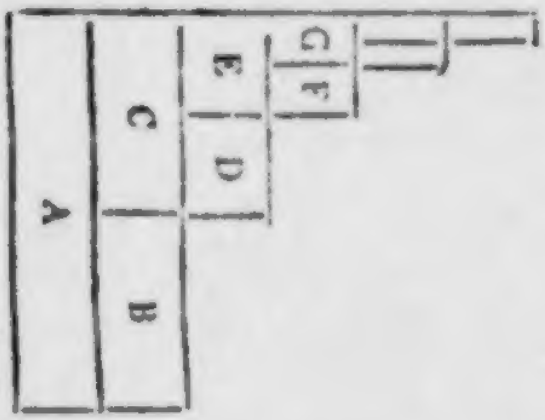
Ph. Dieses ist wahr, und geschieht nach einem bisher so wenig von den Logikern als Psychologen bemerkten Gesetze unseres Erkenntnißvermögens, das ich hier aufstelle: Wenn ein Begriff in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen darstellbar ist (es wird ihm wenigstens zum Theil eine Anschauung subsumirt, und er enthält ein Gesetz, nach welchem diese Anschauung bis zur Vollendung des Begriffs fortgesetzt werden kann); in Beziehung auf die zu seiner völligen Darstellung erforderlichen andern Kräfte aber, nicht darstellbar ist (weil diese völlige Darstellung das Unendliche in sich faßt); so wird er als eine unendliche, von allen Objekten der Anschauung unabhängige, für sich bestehende Anschauung, vorgestellt, woraus synthetische Sätze hergeleitet werden,

die so wenig aus dem Begriffe (woraus nur analytische Sätze hergeleitet werden können) als aus dem, was davon wirklich in einer empirischen Darstellung anzutreffen ist (woraus gar keine nothwendigen und allgemeinen Sätze hergeleitet werden können) hergeleitet werden. Von dieser Art ist nicht nur die Vorstellung des Raumes, als Gegenstand der Mathematik an sich, sondern auch der Begriff des Unendlichen in der Mathematik. Hieraus ergeben sich zweierlei Arten von Sätzen, die sich auf den Raum beziehen, nehmlich analytische und synthetische Sätze. Jene beziehen sich auf den Begriff vom Raume; diese aber auf seine Vorstellung, als eine Anschauung an sich. So ist z. B. der Satz, daß der Raum theilbar und erstreckbar ins Unendliche ist, analytisch, weil er unmittelbar aus dem Begriffe vom Raume, als Bedingung einer möglichen Verschiedenheit der darin vorzustellenden Objekte folgt, indem diese Verschiedenheit bis ins Unendliche fortgehen kann. Dieser Satz aber: der Raum kann nicht mehr als drei Dimensionen haben, ist synthetisch, indem er keinesweges aus dem Begriffe, sondern aus der Anschauung des Raumes folgen kann.

A. Das Gesetz, das Sie hier aufgestellt haben, scheint mir äußerst wichtig zu sein, und einen Aufschluß über manche Geheimnisse unsers Erkenntnißvermögens zu gewähren. Aber, was Sie zuletzt sagten, daß die mögliche Verschiedenheit der Objekte im Raume, bis ins Unendliche gehen kann, ist mir noch nicht verständlich genug. Haben Sie also die Güte, sich darüber deutlicher zu erklären.

Ph. Der Raum, als Gegenstand der Geometrie, hat drei Eigenschaften, nach welchen er keine empirische Anschauung sein kann. Er ist stetig, theilbar (ein jeder gegebene Raum kann so lange getheilt werden, daß man zuletzt auf einen Raum geräth, der kleiner als jeder angebliche Raum ist) und erstreckbar ins Unendliche (ein jeder gegebene Raum kann immer nach seinen drei Dimensionen erweitert werden). Nun aber kann kein empirisches Objekt unmittelbar als gleichartig erkannt werden. Dieses würde sich selbst widersprechen; denn gleichartig ist das, was aus mehrern Theilen besteht, die aber von einerlei Art sind. Sind aber die Theile von einerlei Art, so gibt es kein Mittel, sie als mehrere Theile zu erkennen. Dieses kann nicht unmittelbar (aus der Anschauung des gleichartigen Objekts an sich), sondern mittelbar, durch Beziehung der gleichartigen Theile dieses, auf ungleichartige Theile eines andern Objekts, das mit jenem in Verbindung steht, geschehen. Nun aber setzt der Raum zu seiner Erkennbarkeit, Verschiedenheit der empirischen Objekte, worauf er sich bezieht, voraus. Seiner Vorstellung nach an sich aber, ist er gleichartig. Gäbe es nun keine verschiedenartigen empirischen Objekte, so wäre der (sich auf gleichartige Objekte beziehende) Raum nicht erkennbar. Gäbe es hingegen lauter verschiedenartige, so wäre er zwar durch Beziehung auf diese verschiedenartige Objekte erkennbar; er wäre aber alsdann nicht seinem wahren Begriffe nach, wie ihn der Geometer denkt, erkennbar. Er würde (so wie das Objekt, worauf er sich bezieht, aus physischen) aus mathematischen Punk-

ten bestehen. Um also die Darstellung des Raumes, seinem wahren Begriffe nach, möglich zu machen, müssen wir die gleichartigen empirischen Objekte auf verschiedenartige, und diese wiederum auf gleichartige beziehen; d. h. wir müssen den durch ein gleichartiges Objekt dargestellten Raum immer durch Beziehung auf ungleichartige Objekte, in Gedanken theilen, und den durch ungleichartige Objekte dargestellten Raum (der also kein Continuum sein kann) durch Beziehung auf ein gleichartiges, als ein stetiges Ganze zusammenfassen, und so erweitern, bis ins Unendliche. Ich kann mich nicht mehr darüber erklären, als ich gethan habe. Sollte noch etwas Dunkelheit zurückbleiben, so hoffe ich, daß diese durch Betrachtung der vorgezeichneten Figur völlig verschwinden muß.



K. Nun verstehe ich Sie. Die Sache scheint mir nicht nur in einer Transscendentalphilosophie, sondern selbst in der Mathematik von großer Wichtigkeit zu sein.

Ph. Ihre Vermuthung ist sehr gegründet. Ich hoffe, daß durch die Unterscheidung dieser drei Vorstellungsarten des Raumes (als Begriff, als Anschauung a priori, und als empirische Anschauung) alle Verwirrung und Dunkelheit, die durch eine einseitige Vorstellung des Raumes in

der Mathematik veranlaßt worden sind, verschwinden, und über die Natur des mathematischen Unendlichen, über das Verhältniß des Methodus indivisibilium zur Flurionsmethode, über die Grenzen zwischen Arithmetik und Geometrie u. dgl. ein helles Licht aufgehen wird. Aber hier ist der Ort nicht, dieses alles ausführlich zu zeigen. Lassen Sie uns also zu unserm Gegenstande zurückkehren!

K. Wir wollen nun das Resultat aus unserer Erörterung des Begriffs vom Raume ziehen. Der Raum ist nichts an den empirischen Objekten an sich haftendes, sondern bloß eine Form der Sinnlichkeit, oder eine unserm Gemüthe eigenthümliche Art, empirische Objekte (die für uns nicht anders als sinnlich sein können) vorzustellen. Von dieser subjektiven Bedingung abstrahirt aber, bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.

Ph. Daß der Raum eine Form der Sinnlichkeit ist, folgt aus meiner Untersuchung über denselben eben so, wie aus der Ihrigen. Nur daß Sie unter Sinnlichkeit das Vermögen des Gemüthes verstehen, durch etwas außer demselben afficirt zu werden (eine Empfindung zu erhalten). Nach mir hingegen bedeutet Sinnlichkeit das Vermögen, das Individuelle und Zufällige in den Gegenständen zu erkennen. Nach mir kann es andere Vorstellungskräfte außer der unsrigen geben, deren Darstellung zwar individuell (welches der eigentliche Charakter ist, wodurch Darstellung von bloßem Begriffe unterschieden ist), aber dennoch nicht, wie die unsrige, mit Empfindung verknüpft ist, und daß also der

Raum nicht bloß die Form unſrer (mit Empfindung verknüpfter), ſondern der Sinnlichkeit überhaupt (in ſo fern darin Verſchiedenheit Statt finden ſollte) iſt. Und damit mag es für jetzt genug ſein.

K. Nachdem wir den Begriff vom Raume erörtert haben, wollen wir nun zum Begriffe der Zeit übergehen, indem es voraus zu ſehen iſt, daß dieſe beiden Begriffe in ihrer transſcendentalen Funktion ſich einander durchkreuzen, und in verſchiedener Rückſicht zuſammen treffen müſſen.

Ph. Ich bin damit zufrieden.

K. Erſtlich iſt die Zeit kein empiriſcher (von Dingen, die in der Zeit ſind, abſtrahirter) Begriff; weil, um Dinge in der Zeit vorzuſtellen, der Begriff von Zeit ſchon vorausgeſetzt wird. Zweitens iſt die Zeit eine nothwendige Vorſtellung, die allen Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kann in Gedanken die Erſcheinungen in der Zeit, nicht aber die Zeit ſelbſt aufheben. Die Zeit iſt alſo, als Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen überhaupt a priori gegeben. Auf dieſe Nothwendigkeit gründet ſich auch die Möglichkeit apodiktiſcher Gewißheit der Axiomen von der Zeit, und der darin gedachten Verhältniſſe. Ferner iſt die Zeit kein allgemeiner Begriff, ſondern eine Form der ſinnlichen Anſchauung. Verſchiedene Zeiten ſind nur Theile eben derſelben Zeit. Die Vorſtellung aber, die nur durch einen Gegenſtand gegeben werden kann, iſt eine Anſchauung. Die Vorſtellung der Unendlichkeit der Größe der Zeit bedeutet nichts andres, als daß alle beſtimmte Größe der Zeit nur durch Einſchränkung einer einzigen zum Grunde lie-

genden Zeit möglich ist. Auch ist der Begriff von Veränderung und folglich auch von Bewegung (als Veränderung des Ortes) nur durch die, und in der Zeitvorstellung möglich. Wäre die Zeit nicht Anschauung a priori, so könnte durch keinen Begriff die Möglichkeit einer Veränderung, d. h. Verbindung kontradiktorisch entgegen gesetzter Prädikate (z. B. sein und nicht sein an einem Orte) in einem und demselben Objekte begreiflich gemacht werden.

Ph. Fahren Sie fort, ich will Sie nicht unterbrechen.

A. Das Resultat dieser Betrachtungen ist also, daß die Zeit nicht ihrer Wirklichkeit nach, von der Wirklichkeit der in ihr vorgestellten Dinge unabhängig ist; auch ist sie keine Bestimmung oder Verhältniß (Ordnung) der Dinge, weil sie sonst nicht als Bedingung denselben vorhergehen, und a priori durch synthetische Sätze erkannt werden könnte; welches aber wohl angeht, wenn die Zeit der (innern und vermittelst derselben auch der äußern) Anschauung a priori ist. Von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen abstrahirt aber, ist die Zeit nichts.

Ph. Die auffallende Aehnlichkeit zwischen Raum und Zeit überhebt mich der Mühe, da ich über jene ausführlich genug war, über diese weitläuftig zu sein. Ich werde also bloß Ihnen diese Aehnlichkeit vorlegen, woraus sich das Resultat gleichsam von selbst ergeben wird.

Die Zeit als Anschauung hat drei Bestimmungen, die den drei Bestimmungen des Raumes entsprechen. Zeitpunkt (Moment) entspricht dem Orte; Zeitfolge entspricht dem durch verschiedenartige, und Dauer

dem durch gleichartige Gegenstände bestimmten Raume Zeitfolge ist also, ihrem Begriffe nach, Bedingung einer möglichen Verschiedenheit der in ihr vorzustellenden innern Zustände. In ihrer wirklichen Anschauung aber ist sie durch die wirkliche Verschiedenheit bedingt. Zeitfolge kann ohne dass wirklich vorgestellte verschiedene Gegenstände, nicht selbst angeschauet und erkannt werden. Diese aber können ohne Zeitfolge nicht als verschieden erkannt werden. Hier ist eben der Fall, wie beim Raume. Zeitfolge ist dem Begriffe nach, Bedingung einer möglichen Verschiedenheit, die also unbegrenzt ist, in ihrer wirklichen Anschauung aber wird sie durch die wirkliche (wahrgenommene) Verschiedenheit, welche immer begrenzt ist, bestimmt, folglich auch begrenzt. Aus diesen beiden Gesichtspunkten betrachtet, muß, nach dem von mir aufgestellten Gesetze, die Zeit als eine stetige und unendliche Anschauung an sich vorgestellt werden, indem sie sich, ihrer Wirklichkeit nach, ihrem Begriffe immer nähern kann. Unter Voraussetzung bloß gleichartiger innerer Zustände, könnte keine Zeitfolge, und folglich auch keine Dauer (die bloß in Beziehung auf eine erkennbare Zeitfolge, erkennbar ist) angeschaut und erkannt werden. Unter Voraussetzung bloß verschiedenartiger Zustände aber, könnte zwar Zeitfolge angeschauet werden, aber dieses würde nicht die wahre Anschauung der Zeit, als eines unendlichen Continuum sein; sie wäre alsdann, als aus einer endlichen Anzahl Zeitpunkte oder Momente (wie weit die wirkliche Anschauung reicht) bestehend, vorgestellt. Beide

müſſen alſo vorausgeſetzt werden, ſo daß eine jede durch Verſchiedenartigkeit beſtimmte Zeitfolge, in Beziehung auf eine durch Gleichartigkeit beſtimmte Dauer (welche die Verneinung einer wirklichen, in Beziehung auf eine mögliche Zeitfolge iſt) als ſtetig, und eine jede Dauer, in Beziehung auf eine Zeitfolge, erkannt werden kann. Man kann daher einer jeden Begebenheit in der Zeit alle drei ſich einander ausſchließenden Zeitbeſtimmungen: Zeitpunkt, Zeitfolge und Dauer, nach den verſchiedenen Rückſichten, aus welchen man ſie betrachtet, beilegen. Wird ſie nehmlich als ein einziges Ganzes betrachtet (wie es in der Weltgeſchichte der Fall iſt), ſo wird ihr ein beſtimmbarer Zeitpunkt; wird ſie aber als aus auf einander folgenden Theilen beſtehend betrachtet, ſo wird ihr (in Rückſicht auf ihre auf einander folgenden Theile) Zeitfolge; wird ſie als ein Ganzes auf eine durch andere Objekte beſtimmbare Zeitfolge bezogen, ſo wird ihr Dauer beigelegt. Eben ſo wie einem Gegenſtande im Raume, alle drei Beſtimmungen des Raumes: Punkt im Raume, Raum, und Raum als Punkt betrachtet, beigelegt werden kann. Der Ort der Erdkugel z. B. wird in der Aſtronomie durch ihren Mittelpunkt beſtimmt. Außerdem aber wird unter dieſem Orte der ganze Raum verſtanden, den ſie, als ein einziges Ganzes (ohne Rückſicht auf die Theile, die auſſer einander ſind) einnimmt. In Rückſicht auf die Theile aber, welche außer einander ſind, kann ihr ein Außereinanderſein im Raume beigelegt werden.

K. Ich muß geſtehen, daß die auffallende Aehnlichkeit, die Ihrer Erörterung nach, zwiſchen Zeit und Raum,

allen ihren Bestimmungen nach, Statt findet, und die Vollständigkeit dieser Erörterung durch die dreierlei Betrachtungsarten dieser Vorstellungen, als Formen a priori, als Anschauungen a priori, und als empirische Anschauungen, mich in Verwunderung setzt; und ich muß Ihrer Erörterung, in dieser Rücksicht, den Vorzug vor der meinigen einräumen.

Ph. Aber sollte nicht außer diesen Vorstellungen, Raum und Zeit, noch etwas in eine transscendentale Aesthetik gehören, und sollte diese mit jenen Erörterungen schon vollendet sein?

A. Ich wüßte nicht, was noch sonst dazu gehören sollte?

Ph. Aber es gibt doch noch eine aus jenen beiden zusammengesetzte Vorstellung, nehmlich die der Bewegung, sollte diese nicht auch hierher gehören?

A. Ich glaube nicht, weil Bewegung etwas empirisches, nehmlich die Wahrnehmung des Beweglichen in verschiedenen Orten voraussetzt. Eine transscendentale Aesthetik aber abstrahirt von allem empirischen, und betrachtet bloß die Formen der Sinnlichkeit a priori.

Ph. Aber wenn der Geometer die Entstehung seiner Figuren durch Bewegung begreiflich macht, so kann er doch darunter nicht eine empirische, sondern eine reine Bewegung verstanden wissen wollen? Gibt es nun eine reine Bewegung, so gehört diese, als aus den gedachten Formen der Sinnlichkeit zusammengesetzte Form, allerdings zur transscendentalen Aesthetik.

K. Ich weiß nicht, was ich unter dieser Bewegung a priori denken soll?

Ph. Wenn der Geometer sagt: Eine Linie wird durch Bewegung eines Punktes beschrieben, so kann er darunter nicht die wirkliche Bewegung eines physischen Punktes verstehen, weil sonst der Begriff einer Linie a posteriori erkannt, und also kein Gegenstand der reinen Geometrie sein würde. Er kann aber auch darunter nicht verstehen, die wirkliche Bewegung eines mathematischen Punktes, weil sich ein solcher nicht bewegen kann. Er muß also darunter bloß die idealische Bewegung eines mathematischen Punktes, der gleichfalls idealisch ist, verstehen.

K. Aber dieses ist eben die Frage, was soll man unter idealischer Bewegung eines mathematischen Punktes, der nicht beweglich ist, verstehen?

Ph. Eben das, was der Geometer unter dem Aufeinanderlegen der Figuren (in den Beweisen durch Kongruenz) versteht. Die darauf beruhenden apodiktischen Lehrsätze können gewiß kein empirisches wirkliches, sondern bloß ein idealisches Aufeinanderlegen voraussetzen.

K. Wie verhält sich nun Raum a priori zur Bewegung a priori, macht jener diese, oder diese jenen möglich?

Ph. Es ist ein Unterschied zwischen der Betrachtung eines Objekts, bloß seiner Entstehungsart nach, und seiner Betrachtung, als schon entstanden. So werden z. B. die Objekte der höhern Geometrie (die krummen Linien) nach der Fluxionsmethode, bloß ihrer

Entstehungsart nach, betrachtet. Ihre Verhältnisse kommen ihnen bloß in ihrer Entstehung zu (ultimae rationes); als schon entstanden aber (als zu einer angeblichen Größe gelangt) werden diese Verhältnisse nicht aus ihren Begriffen hergeleitet werden können. Die Elementargeometrie aber kann ihre Objekte als schon entstanden betrachten, und wenn sie dieselben ihrer Entstehungsart nach betrachtet, so geschieht dieß nicht, um erst dadurch ihren Begriffen objektive Realität zu verschaffen, und die unmittelbare Herleitung der sich auf sie beziehenden synthetischen Sätze möglich zu machen, dazu ist schon die so genannte Definitio nominalis und die a priori bestimmte Anschauung hinlänglich. Sondern es geschieht bloß zum Behufe der möglichen Herleitung anderer Sätze, die nur vermittelst einer Reduktion der Objekte erkannt werden können. Der Raum also, und alles was darin bestimmbar ist, seiner Entstehung nach betrachtet, setzet allerdings Bewegung a priori (wodurch diese Entstehung erst vorstellbar ist) voraus; oder vielmehr, beide sind eines und eben dasselbe. Der Raum, als schon entstanden (als Gegenstand einer bestimmten Anschauung) aber setzt nicht erst Bewegung, sondern umgekehrt, diese setzt jenen voraus.

K. Die größte Schwierigkeit aber, die noch zurückbleibt, ist, zu erklären, wie das Subjekt sich selbst, als ein gegebenes Objekt, anschauen kann? Denn der von ihm in der Zeit angeschauete innere Zustand desselben ist doch nicht das Subjekt selbst.

Ph. Das Subjekt kann sich nur vermittelst des jedesmaligen Zustandes, wodurch es in seinem Dasein

bestimmt wird, anschauen. Es unterscheidet aber dennoch sich selbst, als Subjekt von diesem Zustande, als seiner Bestimmung, dadurch, daß es sich selbst in der bloßen Entstehung dieses Zustandes, als Objekt, erkennt. Das Subjekt als Objekt verhält sich zu seinem jedesmaligen Zustande, als Objekt betrachtet, wie eine Flurion zu ihrem Fluens. — Aber davon bei einer andern Gelegenheit mehr!

K. Wir wollen nun von der transscendentalen Aesthetik zur transscendentalen Logik übergehen. In der transscendentalen Aesthetik haben wir die Möglichkeit einer synthetischen Erkenntniß a priori von (empirischen) Gegenständen der Sinnlichkeit untersucht, und Zeit und Raum als die Formen oder Bedingungen dieser Möglichkeit a priori aufgestellt. Es bleibt nun noch übrig, daß wir in der transscendentalen Logik die Möglichkeit anderer synthetischen Erkenntnisse a priori, die durch die Formen der Sinnlichkeit nicht bestimmt werden konnten, von den empirischen Gegenständen (z. B. dem Gebrauche des Begriffs oder Satzes der Kausalität u. dgl.) nach festen Grundsätzen bestimmen.

Ph. Ob die transscendentale Aesthetik ihre Untersuchung schon durch das bisher Vorgetragene vollendet hat, und nun einen freien Uebergang zur transscendentalen Logik gestattet, will ich für jetzt dahin gestellt sein lassen; dieß muß die Folge lehren. So viel bemerke ich für jetzt, daß ich zwar das Wort transscendental in der Bedeutung nehme, welche Sie ihm beilegen, als die Untersuchung über die Gültigkeit a priori einer Erkenntniß (im Gegensatze von Gegenständen der Erkenntniß), oder ihres

Gebrauches von Gegenſtänden. Transſcendentale Aeſthetik iſt nach mir, wie nach Ihnen, die Wiſſenſchaft, die die Formen der Sinnlichkeit a priori aufſtellt, und die Möglichkeit, oder vielmehr die Nothwendigkeit ſowohl als die Einſchränkung ihres Gebrauches bei Gegenſtänden der Sinnlichkeit darthut. Transſcendentale Logik aber diejenige Wiſſenſchaft, welche die Möglichkeit ſowohl als die Einſchränkung des Gebrauchs der in der allgemeinen Logik aufgeſtellten Formen des Denkens a priori beſtimmt. Aber ich finde außer dieſen noch eine dritte Abtheilung, nehmlich die Unterſuchung, nicht über die Möglichkeit des Gebrauchs der Formen a priori von Gegenſtänden, ſondern über die Möglichkeit der Gegenſtände ſelbſt. Dieſe Unterſuchung greift in jene beiden ein. Denn da wir keine andern Gegenſtände als die ſinnlichen haben, ſo gehört ſie in ſo fern zur transſcendentalen Aeſthetik. Da aber der Erklärungsgrund von dieſer Möglichkeit, aus der Natur unſers Denkens hergenommen werden muß, ſo gehört ſie in dieſer Rückſicht zur transſcendentalen Logik.

A. Ich begreife nicht, was Sie unter der Möglichkeit der Gegenſtände verſtehen. Die Gegenſtände werden entweder a priori oder a posteriori gegeben, und eben dadurch möglich!

Ph. Aber dieſes iſt eben die Frage: wie können Gegenſtände a priori gegeben werden? Denn dieß hieße doch ſo viel als: Gegenſtände werden gegeben, ehe ſie gegeben werden; ein offenbarer Widerſpruch!

K. Sie werden doch zugeben, daß die Gegenstände der reinen Mathematik, eben so wie die sich auf sie beziehende Erkenntniß, a priori sind?

Ph. Allerdings! Aber hier werden nicht die Gegenstände mit der sich darauf beziehenden Erkenntniß, sondern die Gegenstände selbst als Erkenntniß von andern (ihnen zu subsumirenden empirischen) Gegenständen, mit diesen verglichen. Ein Dreieck ist ein möglicher Gegenstand der reinen Geometrie; es ist aber zugleich ein Begriff von einem möglichen empirischen Gegenstande, wodurch wir eine Erkenntniß a priori von einem empirischen Gegenstande erhalten. Das Dreieck als möglicher Gegenstand der reinen Geometrie aber wird mit der sich darauf beziehenden Erkenntniß (seiner Möglichkeit) gegeben; die Erkenntniß geht so wenig dem Gegenstande, als der Gegenstand der Erkenntniß vorher. Wir können also die Erkenntniß von der Möglichkeit eines Dreieckes (in Beziehung auf dasselbe als Objekt) sowohl a posteriori, als a priori nennen.

K. Nach mir heißt a priori alles, was nicht empirisch ist. Das Dreieck in der reinen Geometrie ist also ein Gegenstand der Erkenntniß a priori. Daß wir eine solche Erkenntniß haben, ist eben dadurch, daß wir reine Geometrie haben, als Faktum gewiß. Es bleibt also nichts mehr übrig, als die Möglichkeit des Gebrauches dieser Erkenntniß a priori von empirischen Gegenständen zu erklären; dieses haben wir in der transscendentalen Aesthetik gethan, indem wir Zeit und Raum als For-

men der Sinnlichkeit a priori aufgeſtellt haben, ſo daß alles, was von jenen ausgeſagt wird, von den empiriſchen Gegenſtänden der Sinnlichkeit a priori gelten muß. Nach Ihnen hingegen heißt a priori (im ſtrengen Sinne) eine Erkenntniß, die dem Gegenſtande, worauf ſie ſich bezieht, vorhergeht. Eine ſolche Erkenntniß aber iſt unmöglich, folglich die Forderung, ihre Möglichkeit zu erklären, ungereimt!

Ph. Sie werden aber doch nicht läugnen, daß es eine Erkenntniß geben kann, die ſich auf einen Gegenſtand überhaupt bezieht, und daher von jedem beſtimmten Gegenſtande a priori gelten muß.

K. Allerdings! Aber dieſe Erkenntniß, da ſie ſo wenig den Gegenſtand beſtimmt, als durch denſelben beſtimmt wird, iſt bloß formal, aber nicht real.

Ph. Aber ſo, wie es eine bloß formale Erkenntniß gibt, die ſich auf einen Gegenſtand (des Denkens) überhaupt bezieht, eben ſo kann es auch eine reale Erkenntniß geben, die ſich auf einen realen Gegenſtand überhaupt bezieht, und daher von jedem beſtimmten realen Gegenſtande a priori gelten muß.

K. Dieſes iſt zwar nicht unmöglich; aber ich kann mir die Möglichkeit davon nicht begreiflich machen.

Ph. Dieſes iſt eben, nach mir, das wichtigſte Geſchäft der Tranſſcendentalphiloſophie, und ſo lange ſie dieſes nicht geleiſtet hat, kann alles Uebrige, was ſie leiſtet, wankend gemacht werden.

K. Da nun, wie Sie ſelbſt Sich darüber erklärt haben, dieſe Unterſuchung ſowohl in die tranſſcendentale Aeſthetik, als in die tranſſcendentale Logik greift, und

gleichsam einen Uebergang von jener zu dieser verschafft, so wäre es billig, daß, ehe wir weiter gehen, wir vorerst diese Untersuchung vornehmen.

Ph. Allerdings!

K. Also erst den Gegenstand dieser Untersuchung, oder die Frage, die dadurch aufgelöst werden soll, genau bestimmt!

Ph. Die Frage ist: gibt es eine Erkenntniß a priori, die sich auf einen realen Gegenstand überhaupt bezieht, und daher von jedem realen Gegenstande a priori gelten muß? und wenn es eine solche gibt, wie ist sie möglich? d. h. nach welchem Princip ist sie erklärbar? Ich glaube, dieses ist bestimmt genug.

K. Wohl!

Ph. Nun behaupte ich erstlich, daß es eine solche Erkenntniß geben müsse; denn gäbe es keine solche Erkenntniß, die sich a priori auf ein reales Objekt überhaupt bezieht, so würde sich jede reale Erkenntniß auf ein bestimmtes Objekt beziehen, d. h. die Erkenntniß würde durch das Objekt bestimmt sein. Aber wodurch wird das Objekt selbst als ein reales Objekt bestimmt sein? Da es nun nicht wiederum durch die Erkenntniß, die durch dasselbe bestimmt wird, bestimmt sein kann, so muß es einen Bestimmungsgrund außer und vor derselben haben. Die Eigenschaften des Dreieckes z. B. sind die sich auf dasselbe, als auf ein bestimmtes Objekt, beziehende Erkenntniß. Die Erkenntniß wird also hier durch das Objekt bestimmt. Wodurch wird aber das Dreieck selbst als Objekt bestimmt? Da es nun nicht wiederum durch die Eigenschaften (die erst durch

daſſelbe beſtimmt werden) beſtimmt werden kann, ſo muß es einen andern Beſtimmungsgrund haben, der dem Dreiecke unmittelbar, und der ſich darauf beziehenden Erkenntniß (des Dreiecks) mittelbar vorhergehen muß.

K. Ich glaube, das Dreieck wird als Objekt durch die Möglichkeit einer Konſtruktion ſchon hinlänglich beſtimmt. Ein Dreieck iſt ein reales Objekt, weil wir daſſelbe konſtruiren können.

Ph. Recht wohl; aber ſo lange man nicht angeben kann, worin dieſe Möglichkeit beſteht, können wir nichts mehr als das Faktum behaupten, daß wir nehmlich ein Dreieck wirklich konſtruiren, und alſo Erkenntniß eines realen Objekts, als eines ſolchen, haben. Die Frage aber betraf nicht dieſes Faktum an ſich, ſondern ein anderes Faktum, welches den Erklärungsgrund von dieſem enthalten ſoll. Zu dieſem Behufe müſſen wir die Möglichkeit einer Konſtruktion nicht erſt durch ihre Wirklichkeit, ſondern vor derſelben erkennen können; welches aber hier der Fall nicht iſt.

K. Aber nun zur Auflöſung dieſer Frage!

Ph. Halten Sie den Begriff eines viereckigen Zirkels für den Begriff eines realen Objekts?

K. Wie kann ich das?

Ph. Warum nicht? Die Begriffe von Zirkel und Viereck widerſprechen einander nicht, ein viereckiger Zirkel iſt alſo logiſch möglich.

K. Da aber die Konſtruktion eines Viereckes, die Konſtruktion des Zirkels in eben demſelben Objekte aufhebt, ſo heißt ein viereckiger Zirkel ſo viel als Zirkel und nicht Zirkel zugleich, d. h. ein Widerſpruch.

Ph.

Ph. Da aber dieser Widerspruch nicht durch die bloße Form, als A. und non A., sondern erst durch die Unmöglichkeit einer Konstruktion bestimmt wird, so ist diese Unmöglichkeit keine logische (welche ein nihil negativum bestimmt), sondern eine reale (welche ein nihil privativum bestimmt) Unmöglichkeit, die bloß eine logische Unmöglichkeit zur Folge hat.

K. Richtig!

Ph. Halten Sie den Begriff eines schwarzen Zirkels für den Begriff eines realen Objekts?

K. Allerdings! Ein schwarzer Zirkel ist zwar kein Objekt der reinen Mathematik, weil das Merkmahl schwarz empirisch ist, aber dennoch ein reales Objekt überhaupt, weil das Merkmahl schwarz nicht nur dem Begriffe von Zirkel nicht widerspricht, sondern auch mit demselben in einer empirischen Konstruktion dargestellt werden kann.

Ph. Wozu wird die objektive Realität eines Begriffs gefordert?

K. Um daraus synthetische Erkenntnisse herzuleiten, und also unsere Erkenntniß in Beziehung auf das dadurch gedachte Objekt zu erweitern.

Ph. Ganz recht! Denn zur analytischen Erkenntniß ist die bloße Denkbarkeit des Begriffs, ohne alle objektive Realität, schon hinlänglich. Aber nun bitte ich Sie, versuchen Sie einmal irgend eine synthetische Erkenntniß aus dem Begriffe eines schwarzen Zirkels herzuleiten. Sie werden vergebliche Mühe anwenden. Sie werden daraus nichts mehr herleiten, als was entweder aus dem Begriffe und der Konstruktion des Zirkels, eben-

was aus der Vorstellung schwarz an sich, aber nichts, was aus ihrer Verbindung folgt. Dieser Begriff ist also folgenleer, und hat gar keinen realen Gebrauch.

K. Aber doch ein realer Begriff?

Ph. Wenn Sie unter realem Begriff einen solchen verstehen, der eine bestimmte Bedeutung hat, dessen Mannigfaltiges nicht ein Mannigfaltiges überhaupt, sondern ein bestimmtes Mannigfaltiges ist, so mag immerhin dieser Begriff objektive Realität, in diesem Sinne genommen, haben. Verstehen Sie aber unter realem Begriff einen solchen, worin nicht nur ein bestimmtes Mannigfaltiges überhaupt angetroffen, sondern auch aus Gründen a priori in einer Einheit des Bewußtseins verbunden wird, so behaupte ich, daß dieser Begriff keine objektive Realität hat.

K. Er ist also nichts!

Ph. Er ist kein nihil negativum, das aus einem Widerspruche, auch kein nihil privativum, das durch sich wechselseitig aufhebende Konstruktion entspringt, sondern ein solches, das wegen Mangel eines Bandes zwischen seinen Merkmahlen, in der That gar keine wahre, sondern bloß eine Scheinverbindung enthält, und daher kann er auch keine realen Folgen haben. Darstellung überhaupt gibt niemals die Verbindung, sondern bloß das, was verbunden werden soll. Nur Darstellung aus Gründen gibt beides zugleich, und heißt mit Recht (weil die Gründe der wirklichen Darstellung vorausgesetzt werden müssen) Darstellung a priori. Nicht

auf den Stoff, sondern auf den Darstellungsgrund kommt es bei der Unterscheidung zwischen Darstellung a priori und a posteriori an. Ohne diesen Grund kann zwar der Stoff (das Mannigfaltige), aber nicht die Darstellung selbst a priori sein.

K. Aber dieser Grund kann doch in nichts anderm als in einem Verhältnisse des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtseins bestehen. Wie kann aber ein Verhältniß vor den bestimmten Dingen, zwischen welchen es Statt findet, gedacht werden?

Ph. Nicht ein jedes Verhältniß setzt bestimmte Dinge, zwischen welchen es Statt findet, voraus, oder wird durch dieselben bestimmt; es gibt auch Verhältnisse, die den Dingen, zwischen welchen sie gedacht werden, vorhergehen und dieselben bestimmen. Von dieser Art sind z. B. die Zahlen, die durch gedachte Verhältnisse (der Vielheit) zur Einheit, als Objekte (der Arithmetik) bestimmt werden.

K. Aber was hat ein Zahlenverhältniß mit einem Verhältnisse des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtseins, wovon hier die Rede ist, gemein?

Ph. Wenn wir das Wesen einer Zahl genau betrachten, so finden wir, daß sie nichts andres, als eine bestimmte Vielheit ist. Nun setzen zwar die Begriffe von Einheit und Vielheit überhaupt einander wechselseitig voraus; da hingegen eine bestimmte Vielheit die Einheit, aber nicht umgekehrt, voraussetzt. Jene stehen also in einer wechselseitigen, diese aber in einer

einseitigen Abhängigkeit von einander, im Bewußtsein. Durch die wechselseitige Abhängigkeit werden bloße Formen gedacht; durch die einseitige aber werden Objekte bestimmt. Denn das, was in den Formen nicht enthalten ist, gehört zu den Objekten. Die bestimmte Vielheit einer Zahl enthält in sich etwas mehr (die Bestimmung) als die bloße Form von Vielheit überhaupt, und dieses Etwas (die Bestimmung) ist es eben, was sie zu einem realen Objekte (der Arithmetik) macht. Die bloße Form hingegen ist das, was sie zu einem gedachten Objekte macht. Wenden wir nun dieses allgemein auf ein jedes, in einer Einheit des Bewußtseins zu verbindende Mannigfaltige an, so erhalten wir ein allgemeines Gesetz für eine mögliche Darstellung überhaupt. Das darzustellende Mannigfaltige muß aus zwei Bestandtheilen bestehen, wovon der eine Theil auch an sich, außer der Verbindung mit dem andern, dieser andere aber nicht an sich, sondern erst in der und durch die Verbindung mit jenem ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann. Das wirkliche Bewußtsein dieses letztern setzt also seine Verbindung mit dem erstern nothwendig voraus. Dieses Verhältniß zum Bewußtsein überhaupt, geht als das Allgemeine, dem Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins, als dem Besondern, voraus, und ist dessen Kriterium a priori. Der Begriff einer Linie z. B. besteht aus zwei Bestandtheilen, die durch denselben in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden sollen, aus dem Begriffe vom Raume überhaupt, und seiner besondern Bestimmung als Linie. Ehe wir nun das Verhältniß die-

sis Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtseins bestimmen, müssen wir erst sein als Bedingung vorausgesetztes Verhältniß zum Bewußtsein überhaupt bestimmen. Nach einer zu diesem Zwecke angestellten Reflexion finden wir, daß hier dieses letztere Verhältniß allerdings Statt findet, indem Raum überhaupt auch an sich, vor seiner Bestimmung als Linie, ein Gegenstand des Bewußtseins ist; diese besondere Bestimmung aber kann im Bewußtsein ohne Raum gar nicht Statt finden. Folglich hat der Begriff einer Linie a priori (vor seiner wirklichen Bildung) objektive Realität; da hingegen die den Formen zum Grunde liegenden wechselseitig sich auf einander beziehenden Begriffe, z. B. Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. dgl., weil sie im Bewußtsein wechselseitig von einander abhängig sind, einander zwar wechselseitig bestimmen, aber dadurch allein wird kein Objekt bestimmt. Die willkührlichen Begriffe aber (z. B. einer viereckigen Tugend) sind zwar keine bloße Formen, sie enthalten ein bestimmtes Mannigfaltiges; da aber die Theile dieses Mannigfaltigen im Bewußtsein ganz von einander unabhängig sind, so hat ihre Verbindung in eine Einheit des Bewußtseins keinen Grund, d. h. es geht hier in der That keine wahre, sondern eine Scheinverbindung vor. Hier haben wir also ein Kriterium des bloß formalen, realen und willkührlichen Denkens a priori als Grundlage unsrer transscendentalen Logik, ausfindig gemacht.

K. Sie geben der Sache dadurch, daß Sie etwas weiter ausholen, eine ganz andere Wendung. Ich habe

immer dafür gehalten, daß der Begriff, den die Logiker von materieller Wahrheit, als Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihren Gegenständen, geben, so wie die Frage nach einem Kriterium dieser materiellen Wahrheit, ganz leer (ohne alle objektive Bedeutung) ist. Denn da die Logik von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, und bloß die Form der Erkenntniß zum Gegenstande hat, so enthält die Forderung eines solchen Kriteriums einen Widerspruch. Nun aber sehe ich aus dem, was Sie bisher vorgetragen haben, daß ein solches Kriterium allerdings möglich ist, indem Sie es wirklich aufgestellt haben; es besteht darin, daß ein jedes aus Materie des Denkens gegebene Mannigfaltige, der Bedingung eines zum Denken erforderlichen Mannigfaltigen überhaupt gemäß sein muß; oder das zum Denken erforderliche Verhältniß des Mannigfaltigen zu einem Bewußtsein überhaupt ist das Kriterium eines möglichen Verhältnisses desselben zur Einheit des Bewußtseins. Erlauben Sie aber, daß ich meine Untersuchung nach dem von mir Anfangs festgesetzten Plane fortsetze, und Ihre Bemerkungen darüber nach dem, wie die Gelegenheit es mit sich bringen wird, vernehme.

Ph. Ich bin damit zufrieden!

K. Die transscendentale Logik kann in die Analytik und die Dialektik eingetheilt werden. Jene trägt die Elemente (ursprünglichen Begriffe und Grundsätze a priori) der reinen Verstandeserkenntniß vor, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese ist eigentlich nicht eine dialektische Kunst (in wel-

cher Bedeutung sie bei den Alten genommen wird) — diese ist unter der Würde der Philosophie, — sondern gerade umgekehrt, eine Kritik dieser Kunst, die hauptsächlich darin ihren Grund hat, daß die Logik, welche, ihrer Natur nach, bloß ein Kanon des Verstandesgebrauchs sein kann, als Organon zur Erweiterung unsrer Erkenntniß gebraucht wird.

Ph. Sie haben hierin meinen völligen Beifall, wenn Sie das Wort Dialektik in einem andern Sinne nehmen, als den man gemeiniglich damit zu verknüpfen pflegt, indem Sie Sich nicht mit dieser schändlichen Kunst selbst, sondern mit ihrer Kritik abgeben wollen. Auch kommt es einer transscendentalen Logik nicht zu, die besondern Kunstgriffe dieser vorgeblichen Kunst zu kritisiren, sondern bloß ihre transscendentale Quelle, und was unmittelbar daraus folgt, zu entdecken. Aber ich finde noch außer der von Ihnen entdeckten Quelle alles dialektischen Verstandesgebrauches (daß ein bloßer Kanon zum Organon gemacht wird) noch eine andere, nehmlich die Voraussetzung eines Verstandesgebrauches, wo er gar nicht anzutreffen ist, und den Grund dieser Voraussetzung, welches gleichfalls einen Platz in einer transscendentalen Dialektik verdient.

K. Ist es Ihnen gefällig, Sich darüber näher zu erklären?

Ph. Belieben Sie Sich an das von mir angeführte Beispiel eines schwarzen Zirkels zu erinnern. Ich fragte Sie, ob Sie diesem Begriffe objektive Realität beilegen? Sie antworteten hierauf mit ja! Aus meiner vorigen Untersuchung über das Kriterium aller objekti-

ven Realität aber ergiebt es sich, daß diese Frage mit nein beantwortet werden sollte, weil Zirkel und schwarz im Bewußtsein ganz von einander unabhängig sind; folglich fehlt hier das zum Verhältniß dieses Mannigfaltigen, zur Verbindung in eine Einheit des Bewußtseins als Bedingung vorausgesetzte Verhältniß zum Bewußtsein überhaupt. Dieses Kriterium und das, was dadurch unmittelbar bestimmt wird, (daß der Begriff eines schwarzen Zirkels keine objektive Realität hat), gehört zur transscendentalen Logik. Darin wird vorausgesetzt, daß wir einen solchen Verstandesgebrauch haben, und bewiesen, daß wir keinen Grund dazu haben. Untersuchen wir hingegen das Faktum selbst, und finden, daß wir in der That keinen solchen Verstandesgebrauch haben, und geben den Grund an, warum wir, in gewissen Fällen, denselben zu haben glauben? so gehört diese Untersuchung zur transscendentalen Dialektik. Ist Ihnen nun dieses klar genug?

K. Nicht so ganz!

Ph. Wenn ein Amerikanischer Wilder z. B. urtheilte, die Sonne wäre am Horizonte größer als am Zenit, und ein gleichfalls Amerikanischer Physiker, der aber von der Optik nichts versteht, untersuchte hierauf die allgemeine Ursache, warum Gegenstände an einem Orte größer als am andern sind? Würde diese Untersuchung mit der eines Optikverständigen einerlei sein: Warum Gegenstände an einem gewissen Orte größer als an einem andern zu sein scheinen?

K. Keinesweges!

Ph. Hier findet eben der Unterschied Statt, nur daß in dem angeführten Beispiele die Untersuchung, wenn auch in einem gewissen Grade allgemein, doch nicht transscendental ist; hier aber ist sie transscendental.

K. Wie weit dieses gegründet sein mag, wollen wir in der Folge sehen. Fürs erste wollen wir den Verstandesgebrauch überall, wo wir ihn finden, als Faktum annehmen, alles was im Verstande a priori (unabhängig von der Sinnlichkeit) enthalten ist, entwickeln, und die Bedingungen seines Gebrauchs aufsuchen.

Ph. Diese Methode ist eben nicht die beste, wie sich in der Folge zeigen wird. Aber fahren Sie fort.

K. Die Analytik enthält zwei Theile: Analytik der Begriffe, und Analytik der Grundsätze. Unter Analytik der Begriffe verstehe ich nicht die zur Deutlichkeit erforderliche Entwickelung gegebener oder auch a priori gebildeter Begriffe, sondern die Entwickelung des Verstandesgebrauchs, und systematische Darstellung aller Begriffe, die er voraussetzt, welches eigentlich zur Transscendentalphilosophie gehört. Um aber hierin mit Sicherheit zu verfahren, müssen wir uns eines Leitfadens bedienen. Verstand ist kein Vermögen der Anschauung, sondern der Begriffe. Alle Anschauungen, da sie nicht anders als sinnlich sein können, beruhen auf Affektionen, Begriffe auf Funktionen, d. h. auf Handlungsarten, wodurch verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche geordnet werden; dieses geschieht durch Urtheile, worin diese Begriffe als Prädikate vorkommen, und dieselbe mittelbar auf Gegenstände

beziehen. Wir können also alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen.

Ph. Hierin stimme ich mit Ihnen überein.

K. Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils abstrahiren, und nur auf die bloße Verstandesform darin Acht geben, so —

Ph. Halten Sie! Ich merke, Sie wollen von der Eintheilung der Urtheile nach ihren verschiedenen formalen Titeln und Momenten sprechen. Aber, wenn ich mich recht erinnere, so haben Sie dieses schon in unserer ersten Unterredung über die allgemeine Logik gethan; und ohnedieß ist dieses schon in einer jeden Logik bekannt. Wir können also dieses für jetzt übergehen.

K. Die allgemeinsten, durch die bloßen Formen der Urtheile bestimmten Begriffe, die sich auf a priori gegebene Anschauungen beziehen, sind die Stammbegriffe des reinen Verstandesgebrauchs a priori, die ich, nach dem Aristoteles, Kategorien nennen will.

Ph. Sie haben Sich bei einer andern Gelegenheit *) über diese Materie mit mehrerer Weitläuftigkeit, aber mit weniger Präcision und Bestimmtheit erklärt. Es freuet mich daher, daß Sie, auf meine Veranlassung, Sich nun darüber kürzer und bestimmter gefaßt haben. Um aber zu sehen, daß ich Sie recht verstanden habe, will ich Ihnen die Art, wie ich mir dieses verständlich gemacht habe, vorlegen.

Die verschiedenen Formen der Urtheile liefern schon an sich verschiedene Begriffe (dieser Formen). So liefert z. B. die Form der hypothetischen Urtheile

*) Kritik der reinen Vernunft, 102, 106.

den Begriff der Abhängigkeit (des Consequens vom Antecedens, in der Erkenntniß, wodurch beide auf eine durch diesen Begriff bestimmte Art, als Grund und Folge, in einer Einheit des Bewußtseins gedacht werden). Wir haben also so viele durch die bloßen Formen der Urtheile bestimmte Begriffe, als wir Formen der Urtheile haben, indem jene nichts andres als Begriffe von diesen sind. Diese Begriffe von den Formen der Urtheile aber gehören, so wie die Aufstellung dieser Formen selbst, nicht zu einer transscendentalen, sondern zur allgemeinen Logik (die von allem Inhalte überhaupt abstrahirt). Werden hingegen diese Begriffe auf ein bestimmtes in einer Anschauung a priori erkennbares Verhältniß bezogen, so machen sie eigentlich diejenigen Begriffe aus, die Sie Kategorien nennen. So ist in dem angeführten Beispiele die Abhängigkeit auf a priori gegebene Zeitbestimmungen bezogen (die Abhängigkeit des Folgenden vom Vorhergehenden in der Zeit) kein bloß logischer Begriff ohne allen Inhalt, sondern ein transscendentaler Begriff, der obschon keinen empirischen dennoch einen Inhalt a priori hat.

K. Sie haben mich wohl verstanden.

Ph. Sie wollen also natürlicher Weise die logischen Formen als Leitfaden zur Ausfündig- und Vollzähligmachung der Kategorien gebrauchen?

K. Allerdings!

Ph. Aber ich fürchte, dieser Leitfaden ist, so wie der Faden der Circe, vermittelst welches der fromme Aeneas seinen Zweck erreichte, aber erst nach vielen Um-

wegen und schrecklichen Abenteuern, die er, wenn diese Hexe es wollte, hätte ersparen können!

K. Wie meinen Sie das?

Ph. Ich glaube schon in unserer vorigen Unterredung gezeigt zu haben, daß einige dieser Formen gar keinen Gebrauch, folglich keine objektive Realität haben, andere wiederum unrichtig bestimmt sind, u. s. w. Anstatt also blindlings diese Formen zum Leitfaden zu den Kategorien zu gebrauchen, und nachher die aus jenen in diesen eingeschlichenen Fehler, nach einem festen Princip zu berichtigen, lassen Sie uns lieber die Kategorien unmittelbar aus diesem Princip ableiten, und nachher die in den Formen eingeschlichenen Fehler dadurch berichtigen.

K. Aus welchem Princip und auf welche Art wollen Sie sonst die Kategorien herleiten?

Ph. Erstlich bemerke ich, daß die Begriffe von den Funktionen des Verstandes im Urtheilen formale Verhältnisse sind, deren Glieder durch nichts außer diesen Verhältnissen bestimmt sind; in diesen Verhältnissen aber sich einander wechselseitig bestimmen. So ist z. B. Abhängigkeit ein Begriff von einem Verhältnisse zwischen an sich unbestimmten, und bloß durch dieses Verhältniß bestimmten Dingen A. und B. Sie bestimmen einander als Correlata wechselseitig. Unter A. wird etwas gedacht, auf dessen Setzung ein etwas anderes B. gesetzt werden muß, und unter B. das, was auf die Setzung von A. gesetzt werden muß. Dieses könnte auch nicht anders sein, denn da die Logik von allem Inhalte abstrahirt,

so kann darin nichts andres vorkommen, als entweder der Begriff eines ganz unbestimmten Dinges überhaupt X, oder sich einander wechselseitig bestimmende Begriffe, wodurch aber noch keine bestimmten Objekte gedacht werden. Wir brauchen also nicht erst diese Begriffe der Formen von ihrem Gebrauche zu abstrahiren, sondern wir können sie durch dieses Kriterium unmittelbar finden. Alle Begriffe, die sich nicht anders als durch einen Zirkel (wechselseitig) erklären lassen, sind reine Verstandesbegriffe einer Funktion im Urtheilen. Denken wir hingegen diese Verhältnisse zwischen ganz unbestimmten Dingen A. und B., so daß sie einander nicht wechselseitig, sondern einseitig bestimmen (A. bestimmt B. aber nicht umgekehrt), so denken wir nicht mehr diese Funktionen an sich, sondern in wie fern dadurch Objekte bestimmbar sind. Ich denke alsdann, um bei dem angeführten Beispiele zu bleiben, nicht A. als etwas, was gesetzt wird, und B, als etwas, was auf die Setzung von A. überhaupt gesetzt werden muß, sondern als etwas, was auf die Setzung von A. auf eine (in einer Anschauung) bestimmbare Art gesetzt werden muß. B. bleibt noch immer durch A. unbestimmt; aber dennoch ist es dadurch bestimmbar. (Die wirkliche Bestimmung geschieht nachher durch die Urtheilskraft, und liegt ausser dem Gebiete einer Transscendentalphilosophie.) Der Begriff der Abhängigkeit auf diese letzte Art gedacht, ist nicht mehr eine bloße (logische) Form, sondern eine Kategorie. Nun aber habe ich schon gezeigt, daß das Verhältniß der einseitigen Abhängigkeit der Bestandtheile eines gegebenen Mannigfaltigen zum

Bewußtsein überhaupt (daß der eine Theil auch an sich, der andere aber nur durch jenen, ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann) eben das ist, was ihre Verknüpfung in eine Einheit des Bewußtseins, als Begriff eines realen Objekts bestimmt. Die Kategorien sind also Bedingungen von der Möglichkeit des Denkens eines realen Objekts.

K. Sie geben also die objektive Realität der Form der hypothetischen Sätze zu, die Sie ihr doch in unserer ersten Unterredung abgesprochen haben.

Ph. Dieses thue ich noch jetzt. Ich habe mein Beispiel bloß unter Voraussetzung (nicht Annehmung) ihrer objektiven Realität gebraucht, weil die Sache durch diese eben so gut, wie durch eine andere Form, deren objektive Realität unbezweifelt ist, erläutert werden kann. Ich kann eben dieses mit der kategorischen Form erläutern. A. ist B., bedeutet entweder, B. ist in A. enthalten, wo das Ist Nothwendigkeit ausdrückt, folglich macht das Bewußtsein von A. das Bewußtsein von B. nothwendig; oder A. kann B. sein (wo das Ist Möglichkeit bedeutet). A. wird als etwas, das auch an sich, B. aber als etwas, das nur durch A. ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann; also macht das Bewußtsein von B. das Bewußtsein von A. nothwendig; aber nicht umgekehrt. In beiden Fällen wird eine einseitige, folglich objektive Abhängigkeit der Glieder des Mannigfaltigen, in Ansehung des Bewußtseins überhaupt bestimmt. Ein Mensch ist ein Thier, will so viel sagen, das Bewußtsein von Mensch setzt das Bewußtsein von Thier voraus, aber

nicht umgekehrt. Ein Thier kann Mensch sein, heißt so viel, als das Bewußtsein der Menschheit setzt das Bewußtsein von Thier (dessen mögliche Bestimmung sie ist, und abstrahirt von demselben, nicht ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann) voraus; aber nicht umgekehrt, u. dgl. Dieses ist der von mir aufgestellte Grundsatz der Bestimmbarkeit, worauf die Unterscheidung zwischen formalem, realem und willkührlichem Denken beruht, wovon ich schon in unserer vorigen Unterredung gesprochen habe, und welcher der wahre Leitfaden ist, nicht nur zur Findung und Vollzähligmachung der Kategorien, sondern selbst der logischen Formen.

K. Wir kommen nun zu der Deduktion der Kategorien. Wir verstehen unter dieser Deduktion die Herleitung der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs (der als Faktum vorausgesetzt wird) reiner Verstandesbegriffe a priori von Gegenständen. Erfahrungsbegriffe brauchen keine Deduktion, weil sie die Erfahrung unmittelbar gibt, wohl aber solche, die gar nicht aus der Erfahrung hätten entspringen können, und doch nicht nur von Gegenständen der Erfahrung, sondern auch von solchen, die ganz außer dem Gebiete der Erfahrung liegen, gebraucht werden.

Ph. Sie setzen also das Faktum, daß wir reine Verstandesbegriffe a priori von Gegenständen gebrauchen, als unbezweifelt voraus. Was heißt aber einen Begriff gebrauchen anders, als aus demselben synthetische Folgen herleiten?

K. Zugegeben!

Ph. Wenn wir also Begriffe finden, die wir zwar auf Gegenstände beziehen, woraus wir aber, in Ansehung dieser Gegenstände keine synthetischen Folgen herleiten, so kann man nicht sagen, daß wir diese Begriffe von diesen Gegenständen gebrauchen. Z. B. wir sind im Besitze der Begriffe von Glück und Schicksal, die wir auf Gegenstände beziehen (diese Gegenstände jenen Begriffen subsumiren), wir glauben dadurch gewisse Begebenheiten und Naturerscheinungen zu erklären. Nun aber heißt, Naturerscheinungen erklären, nichts andres, als diese besondern Erscheinungen aus den allgemeinen Naturgesetzen, als aus ihren Gründen, ableiten. Diese Begriffe aber enthalten in sich gerade die Verneinung der Erklärbarkeit der Erscheinungen, worauf sie bezogen werden, nach Naturgesetzen. Wir gebrauchen sie also in der That nicht, obschon wir sie zu gebrauchen glauben, indem wir aus ihnen keine Folgen in Ansehung der Gegenstände, worauf sie sich beziehen, herleiten können. Der Mathematiker denkt sich den Begriff eines regulären Decaeders. Da aber dieser Begriff nicht konstruirt werden kann, so kann man auch davon keinen Gebrauch machen, um daraus gewisse synthetische Folgen herzuleiten. Solche Begriffe sind unfruchtbar, man kann aus ihnen nichts andres herleiten, als was schon in ihnen enthalten ist. Anstatt also einen solchen Gebrauch erst zu supponiren, und nachher nach der Rechtmäßigkeit dieses Gebrauchs zu fragen, sollten Sie lieber erst das Faktum selbst in Anspruch nehmen, alsdann würden Sie gefunden haben, daß dieser Gebrauch (in dem Sinne,

den

den ich ihm beilege) nicht usurpirt, sondern ohne Grund supponirt ist, und Sie könnten also der Untersuchung über seine Rechtmäßigkeit überhoben sein. Selbst in einem Rechtshandel ist die Frage über die Rechtmäßigkeit des Besitzes von dem (rechtlichen) Besitze selbst unzertrennlich, und die Beantwortung der Frage: quid juris? von der Beantwortung der Frage: quid facti? abhängig. Die Rechtslehre bestimmt die allgemeinen Regeln, nach welchen etwas (rechtlich) in Besitz genommen werden kann. Durch die Frage: quid facti? muß erst der gegebene Fall bestimmt werden, ehe man denselben einer bestimmten Regel subsumiren, d. h. die Frage: quid juris? beantworten kann. Denn wie kann man sonst etwas ganz Unbekanntes einer bestimmten Regel subsumiren? Aber fahren Sie immer auf Ihrem eigenen Wege fort.

K. Die analytische Einheit des Selbstbewußtseins (das Bewußtsein des Subjekts, daß es in dem zum Denken gegebenen Mannigfaltigen der Vorstellungen mit sich selbst einerlei ist) ist nur durch die synthetische Einheit (des Mannigfaltigen, als zu einer Einheit des Bewußtseins gehörig) möglich. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperception, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht; welche den obersten Grundsatz der ganzen menschlichen Erkenntniß ausmacht.

Ph. Ich will einmahl sehen, ob ich Sie recht verstanden habe. Ich denke z. B. A. ist oder kann sein B.; ich muß also mir dieses Aktus (als einer Handlung, deren Sub-

jekt ich bin) bewußt sein, um sagen zu können: ich denke. Dieses Denken aber enthält erstlich das abgesonderte Bewußtsein einer jeden dieser Vorstellungen A. und B. an sich, und dann auch das Bewußtsein ihrer Verbindung in einer (synthetischen) Einheit des Bewußtseins. Jenes aber setzt nicht nur ein Selbstbewußtsein überhaupt (das auch in verschiedenen Subjekten gedacht werden kann), sondern auch Einerleiheit des Selbstbewußtseins in den verschiedenen Vorstellungen A. und B.; dieses aber (da hier nicht von dem empirischen, sondern von dem als Bedingung a priori gedachten Selbstbewußtsein die Rede ist) kann nur durch die synthetische Einheit des Bewußtseins bestimmt werden. Ich beziehe darum das Bewußtsein von B. auf mich, als auf eben dasselbe Subjekt, worauf A. bezogen wird, weil ich die synthetische Einheit des Bewußtseins auf mich, als auf ihr Subjekt beziehe; sonst hätte ich dazu keinen Grund. Die synthetische Einheit des Selbstbewußtseins (mein Selbstbewußtsein als Subjekt dieser Synthesis) ist also eine Bedingung a priori von der analytischen Einheit in einem möglichen Denken überhaupt (das Bewußtsein meiner selbst, als eben desselben Subjekts in den verschiedenen Vorstellungen), und diese wiederum Bedingung eines jeden gegebenen Denkens a priori. Habe ich Sie recht verstanden?

K. Wohl!

Ph. Aber Sie haben hierin einen sehr wichtigen Punkt übersehen! Die analytische Einheit des Selbstbewußtseins wird durch die synthetische Einheit be-

stimmt. Aber wodurch wird diese selbst a priori bestimmt? Ich bin mir meiner, als einerlei mit mir selbst in den verschiedenen Vorstellungen, nur unter der Bedingung bewußt, daß diese verschiedenen Vorstellungen von mir als zu einer (synthetischen) Einheit des Bewußtseins gehörig, erkennbar sind. Wodurch sind sie aber vor dem wirklichen Denken als solche erkennbar?

K. Sie fragen nach etwas Unmöglichem! Wie kann ich wissen, daß Vorstellungen zu einer Einheit des Bewußtseins gehören, bevor ich sie in einer Einheit des Bewußtseins verbinde, d. h. wirklich denke?

Pf. Ich habe aber doch die Möglichkeit davon gezeigt, daß nehmlich das Verhältniß der Vorstellungen zu ihrer Verbindung in einer Einheit des Bewußtseins, durch ihr Verhältniß zu einem Bewußtsein überhaupt a priori bedingt ist. Ich erkenne in dem wirklichen Denken, A. ist B., daß ich diese Vorstellungen in einer Einheit des Bewußtseins wirklich verbinde, weil A. auch an sich, B. aber nicht an sich, sondern bloß in der und durch die Verbindung mit A. ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann. Nun bin ich mir aber des B. bewußt. Ich muß mir also dessen in der Verbindung mit A. bewußt sein, weil ich mir sonst dessen überhaupt nicht bewußt sein könnte. Ich bin mir also in jedem gegebenen Denken der synthetischen Einheit, nach einem bestimmten Grundsatze a priori bewußt. Sie hingegen fordern bloß diese synthetische Einheit, selbst als Grundsatz a priori, ohne doch zu bestimmen, worin der Grund dieser synthetischen Einheit a priori bestehen mag!

K. Synthetische Einheit der Apperception ist also doch das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs.

Ph. Dieses ist zwar Ihren Erklärungen von Synthesis und Analysis gemäß, indem nach Ihnen eine Erkenntniß analytisch ist, wenn die Einheit darauf beruht, daß das Prädikat im Begriffe des Subjekts enthalten, und synthetisch, wenn es zwar nicht im Begriffe enthalten, aber doch mit demselben in einer objektiven Einheit des Bewußtseins verknüpft ist. Nach mir hingegen ist eine Erkenntniß analytisch, wenn auch das Prädikat nicht im Begriffe des Subjekts enthalten, aber doch ohne dasselbe kein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt ist, wie z. B. dieses Urtheil: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten. Das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs ist also nach mir die analytische Einheit des Mannigfaltigen im Objekte, welche Bedingung der (dem Begriffe nach) synthetischen Einheit desselben ist, die wiederum die analytische Einheit des Selbstbewußtseins bestimmt. Eine Linie z. B. ist Raum auf eine gewisse Art (durch eine einzige Dimension) bestimmt. Nun ist zwar die Vorstellung der Bestimmung nicht in der Vorstellung des Raumes enthalten; sie sind also in dieser Rücksicht nicht identisch. Da aber die Bestimmung ohne das Bestimmbare gar kein Gegenstand des Bewußtseins sein kann, so ist diese Verbindung von Seiten der Bestimmung analytisch, die den Grund von der synthetischen Verbindung, in Rücksicht auf das Bestimmbare

(welches auch an sich, außer der Verbindung, ein Gegenstand des Bewußtseins ist), ausmacht.

K. Die Kategorien haben also keinen andern Gebrauch, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung. Denn die Kategorien sind nichts andres als Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, durch welche dessen Anschauung, in Ansehung einer der logischen Funktionen im Urtheilen, als bestimmt angesehen wird. Sie sind Verhältnißbegriffe, wodurch allein keine Objekte gegeben, sondern sie können erst von anderwärts gegebenen gebraucht werden. Wir kennen aber keine andern Objekte, als die der Anschauung, die bloß sinnlich, d. h. durch Empfindung gegeben werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelst der Anschauung keine Erkenntniß von Dingen, als durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. h. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntniß, welche Erfahrung genannt wird.

Bh. In diesem Resultate kann ich nicht anders als mit Ihnen übereinstimmen, obschon ich dasselbe auf eine von der Ihrigen verschiedene Art herausbringe. Nach mir sind die Kategorien Begriffe, die den verschiedenen Verhältnissen des Mannigfaltigen in einem Objekte zum Bewußtsein überhaupt zum Grunde liegen. In der bloßen Form wird die Kategorie bloß als Bedingung von dem möglichen Gebrauche dieser Form gedacht, und nur in der Anwendung dieser Form auf gegebene Objekte, wird sie als Prädikat eines gegebenen Subjekts erkannt. So enthält z. B. die logi-

sche Form, A. ist B., nicht mehr, als die Vorstellung zweier an sich unbestimmter Dinge, die bloß dadurch bestimmt sind, daß sie einander nicht widersprechen, und schon dadurch logisch in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden. Soll aber diese Form von gegebenen Objekten gebraucht werden, so setzt sie als Bedingung voraus, daß diese in dem, dem Verhältnisse des Mannigfaltigen zur Verknüpfung in eine Einheit des Bewußtseins vorausgesetzten, Verhältnisse desselben zum Bewußtsein überhaupt stehen. Wie denn z. B. unter A. Raum überhaupt, und unter B. seine besondere Bestimmung als Linie verstanden wird, wodurch das in der Form gedachte Prädikat eines ganz unbestimmten Subjekts, und welches bloß dadurch bestimmt wird, daß es ein Gegenstand des Bewußtseins an sich ist, Prädikat eines bestimmten Subjekts, nehmlich des Raumes, ist, und so auch das unbestimmte Prädikat, welches bloß dadurch bestimmt wird, daß es nehmlich nicht an sich, sondern in der Verbindung, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann, gleichfalls ein bestimmtes Prädikat eines bestimmten Subjekts, nehmlich die Bestimmung als Linie, wird. Ohne auf eine bestimmte Art gegebenes Objekt aber kann die Kategorie bloß als Bedingung von dem möglichen Gebrauche dieser Form, so wie die Form selbst, bloß gedacht, aber nicht wirklich gebraucht, folglich dadurch kein Objekt bestimmt werden. Ich glaube nicht, daß es so viel Weitläuftigkeit nöthig hat, einem dieses zu beweisen, als Sie in Ihrem Buche gebrauchen.

K. Ob man dieser Weitläuftigkeit durch einen kürzern Weg, den Sie eingeschlagen haben, überhoben sein

kann, ohne daß die Sache an Gründlichkeit und systematischer Methode einen Mangel leiden soll, will ich für jetzt dahin gestellt sein lassen; genug, daß Sie in Ansehung des Resultates mit mir einig sind, daß nehmlich (gegen die Behauptung der Dogmatiker) die Kategorien keinen andern Erkenntnißgebrauch haben, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung.

Ph. Warum eben auf Gegenstände der Erfahrung, und nicht vielmehr auf (a priori oder a posteriori) gegebene Gegenstände überhaupt?

K. Können uns denn andere Gegenstände gegeben werden, als die empirischen?

Ph. Aber Sie geben doch selbst zu, daß Raum und Zeit Anschauungen sind, die uns a priori als Formen der Sinnlichkeit gegeben werden. Warum sollten also nicht die Kategorien auf die darin a priori bestimmbaren Gegenstände (der Mathematik) anwendbar sein?

K. Die Objekte der Mathematik sind nicht für sich Erkenntnisse; außer so fern man voraussetzt, daß es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß, uns darstellen lassen; ob es aber solche gibt, bleibt durch diese bloße Form unbestimmt, und kann nur empirisch bestimmt werden.

Ph. Ich kann mit Ihnen hierin nicht übereinstimmen. Diesem zu Folge wird die Mathematik zu ihrer objektiven Realität, empirische Gegenstände voraussetzen, welches der Reinheit dieser Wissenschaft Abbruch thun wird. Objekt der Erkenntniß, in so fern es der Erkenntniß selbst entgegen gesetzt wird, hat zwei einander ganz entgegen gesetzte Bedeutungen. Es bedeutet

nehmlich entweder das auf eine individuelle Art Gegebene (den Stoff in einem sinnlichen Objekte), welches als reales Subjekt gedacht, dem die Erkenntniß selbst als Prädikat beigelegt wird. Dieses ist das empirische Objekt. Oder es bedeutet den ganz unbestimmten Begriff eines logischen Subjekts überhaupt, dem die Erkenntniß als Prädikat beigelegt, wodurch dasselbe als ein reales Objekt bestimmt wird, und nur in diesen beiden Rücksichten kann das Objekt von der sich darauf beziehenden Erkenntniß getrennt und derselben entgegen gesetzt werden. Außer dieser aber hat diese Trennung und Entgegensetzung gar keine Bedeutung. Der Begriff eines Dreiecks z. B. ist zwar in Beziehung auf empirische Objekte, die ihm gemäß gedacht werden können, (eine mögliche) Erkenntniß dieser Objekte. Außer dieser Beziehung aber ist es an sich Objekt und Erkenntniß eines Objekts zugleich. Es enthält nichts Empirisches in sich, das als Objekt außer der Erkenntniß gedacht werden könnte; und der Begriff eines logischen Objekts überhaupt bestimmt in Ansehung der Erkenntniß nichts. Die Kategorien können also allerdings als Bedingungen der Möglichkeit realer Objekte der Mathematik gebraucht werden.

K. Außer der intellektuellen Synthesis (synthetischen Einheit der Apperception) des Verstandes, gibt es noch eine Synthesis der Einbildungskraft, die gleichfalls transscendental ist. Denn da wir reine Anschauungen a priori haben, so kann die produktive Einbildungskraft zwar als ein sinnliches

Vermögen, den Formen der Sinnlichkeit, aber auch als ein Spontaneitäts-Vermögen, den Verstandesbegriffen gemäß, Objekte a priori bestimmen.

Ph. Dagegen finde ich nichts einzuwenden. Was Sie aber ferner in Ihrem Buche über den innern Sinn und das Paradoxe, wie dieser sogar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, sagen, ist mir unverständlich. Erlauben Sie mir daher, daß ich Ihnen meine Gedanken hierüber eröffne, vielleicht wird es sich finden, daß wir hierin im Wesentlichen nicht unterschieden sind. Ich verstehe unter innerm Sinne (in transscendentaler Bedeutung) das Vermögen des Subjekts sich seiner selbst in der Erkenntniß, nicht als Subjekt der Erkenntniß überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, zu denken, sondern als individuelles Subjekt der Erkenntniß ihrer Wirklichkeit nach zu erkennen. Beide sind transscendental, indem in beiden das Subjekt durch keine innern Merkmahle erkennbar gedacht wird; aber mit diesem Unterschiede, daß das Subjekt in der ersten Bedeutung nichts anders als der als Bedingung aller möglichen Erkenntniß gedachte Begriff von einem Subjekte aller möglichen Erkenntniß überhaupt ist. Das Subjekt in der zweiten Bedeutung aber ist kein bloßer Begriff, sondern ein wirkliches Objekt; freilich kein Objekt der Anschauung an sich, aber doch ein solches, das durch die Beziehung jenes Begriffs auf eine (als Objekt gegebene) wirkliche Anschauung, selbst als wirklich erkennbar ist. Wenn ich zu einer gegebenen

Zeit den Begriff eines Dreiecks z. B. denke, so erkenne ich mich, durch die Beziehung dieses Denkens (das seiner Möglichkeit nach für ein jedes Subjekt überhaupt von der Zeit unabhängig ist), auf diese gegebene Zeit, als wirklich, obschon diesem meinem Ich so wenig als dem Begriffe von einem Ich (Subjekt) überhaupt, eine Anschauung subsumirt werden kann. Das empirische Subjekt hingegen (welches hierher gar nicht gehört) wird durch das transscendentale Subjekt, nicht bloß als etwas, das sich auf wirkliche Anschauung bezieht, sondern als Objekt der Anschauung selbst (durch Verknüpfung des Mannigfaltigen der Zustände des Subjekts, die selbst Anschauungen sind, in einer Einheit des Bewußtseins) erkannt.

In einer jeden wirklichen Erkenntniß findet eine Dreieinigkeit von dreierlei Ich (durch Selbstbewußtsein bestimmte Personen) Statt. 1) Das Ich, welches durch die als oberste Bedingung von der Möglichkeit aller Erkenntniß überhaupt gedachte ursprüngliche Einheit der Apperception; 2) das wirkliche Ich, das bloß durch Beziehung auf etwas Wirkliches in der Zeit selbst als wirklich bestimmt wird; 3) das durch innere empirische Merkmahle (Empfindungen) bestimmte Ich; welches Ich von mir selbst als Objekt erkennbar ist. Freilich ist es unerklärbar, wie ich etwas (meinen Zustand) als Subjekt und zugleich als Objekt außer mir erkennen kann? Dieses kann, wie ich schon bemerkt habe, nur dadurch begreiflich gemacht werden, daß das Subjekt so wenig als erkennbares Objekt an sich, als mit seinem Zustande

einerlei, sondern als Flurion von diesem (als der jedesmahlige Zustand in seiner Entstehung) gedacht wird.

K. Ein Urtheil ist nichts andres, als eine bestimmte Art, gegebene Erkenntnisse (Anschauungen, Begriffe oder Selbsturtheile, wie in dem hypothetischen und disjunktiven Urtheile der Fall ist) zur objektiven Einheit der Apperception zu bringen. Da nun aller Verstandesgebrauch sich auf urtheilen reduciren läßt, so ist die synthetische Einheit der Apperception das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs.

Ph. Dieses hat allerdings seine Richtigkeit.

K. Alle sinnliche Anschauungen stehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammen kommen kann.

Ph. Richtig! denn die Einheit der Anschauung (eines Hauses z. B.) ist nur durch die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception (in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung) möglich. Nun aber sind die Kategorien Begriffe von den logischen Funktionen im Urtheilen, in so fern sie durch das Verhältniß des Mannigfaltigen zum Bewußtsein überhaupt bestimmt sind. Alles Mannigfaltige also, so fern es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, stehet unter den Kategorien.

K. Außer der Synthesis der Apperception gibt es noch eine Synthesis der Apprehension, worunter ich die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung verstehe; wodurch Wahrnehmung, d. h. empirisches Bewußt-

sein derselben möglich wird. Diese setzt aber die ursprüngliche Synthesis der Apperception nebst den Kategorien voraus. Also sind die Kategorien Bedingungen von der Möglichkeit der Erfahrung, d. h. durch Verstand verknüpfter Wahrnehmung.

Ph. Wenn ich Sie anders recht verstanden habe, so wollen Sie damit so viel sagen: Es sei eine empirische Anschauung X., deren Mannigfaltiges (die Theile woraus sie bestehet) A. B. C., ausser einander im Raume erscheinen. Durch dieses Aussereinandersein werden die Theile des Mannigfaltigen dieser Anschauung auf einander bezogen. In einer jeden Beziehung aber werden die auf einander bezogenen Dinge in eine Einheit des Bewußtseins verbunden. Folglich setzt die Synthesis der Apprehension, oder die Zusammensetzung der Anschauung X. aus dem empirischen Mannigfaltigen A. B. C., die Synthesis der Apperception voraus. Aber nicht nur die Synthesis der Apperception überhaupt, sondern eine durch eine bestimmte Kategorie bestimmte Art derselben wird hier vorausgesetzt, nehmlich die Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d. h. Quantität, wenn man darin vom Raume, als dem gegebenen Quantum, abstrahirt. Es sei ferner eine Anschauung in der Zeit (Begebenheit) X., worin A. vorhergeht und B. folgt (in der Erscheinung), so wird dadurch B. auf A. bezogen, also mit demselben in eine Einheit des Bewußtseins verknüpft. Sie werden aber nicht nur in eine Einheit des Bewußtseins überhaupt, sondern in eine bestimmte Ein-

heit des Bewußtseins (worin A. als das Vorhergehende von B. als dem Folgenden unterschieden, und also erkennbar ist), verbunden, welche nichts anders (wenn man von der empirischen Zeit abstrahirt) als die Kategorie von Ursache (der Begriff eines Objekts, welches in Beziehung auf ein anderes durch ein bestimmtes Zeitverhältniß gedacht wird) ist.

K. Lassen Sie uns nun zu der Analytik der Grundsätze übergehen. In der transscendentalen Analytik der Grundsätze sollen die, aus den reinen Verstandesbegriffen unmittelbar folgenden Grundsätze vorgetragen, und Regeln für ihren Gebrauch gegeben werden. In Ansehung dieses letztern Umstandes hat die transscendentale Analytik vor der allgemeinen Logik und jeder andern Wissenschaft, die keine Regeln ihres Gebrauchs geben kann, sondern dieses einzig und allein der Urtheilskraft überlassen muß, einen Vorzug. Denn diese Grundsätze sind eben solche, die als Bedingungen von dem möglichen Gebrauche der Begriffe a priori gedacht werden; folglich geben sie die Fälle an, wo dieser Gebrauch Statt findet.

Ph. Ich hoffe, den Grund dieses Vorzugs in der Folge bestimmter angeben zu können.

K. In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des erstern mit dem letztern gleichartig sein. Nun aber sind reine Verstandesbegriffe mit sinnlichen Anschauungen ganz ungleichartig; wie ist nun die Subsumtion der Anschauungen unter reine Ver-

ſtandesbegriffe, d. h. der Anwendungen der Kategorien auf Erſcheinungen möglich?

Ph. Nach mir muß dieſe Frage ſo vorgelegt werden: In allen Subſumtionen eines Gegenſtandes unter einen Begriffe muß dieſer, als ein mögliches Prädikat von jenem, gedacht werden können; denn die einem Subjekte wirkliche Beilegung eines Prädikats ſetzt die mögliche Beilegung voraus, deren Bedingung, wie ich gezeigt habe, iſt, daß das Subjekt ein Gegenſtand des Bewußtſeins an ſich, das Prädikat aber nicht an ſich, ſondern in der und durch die Verbindung mit dem Subjekte, ein Gegenſtand des Bewußtſeins ſein kann. Nun aber iſt ein reiner (wenn auch nicht tranſcendentaler) Begriff a priori kein mögliches Prädikat einer empiriſchen Anſchauung, weil ſowohl dieſe ohne jenen, als jener ohne dieſe, ein Gegenſtand des Bewußtſeins ſein kann; wie iſt alſo die Anwendung eines reinen Begriffs auf empiriſche Anſchauungen möglich? Wie kann man z. B. ſagen: dieſer Teller (wenn dadurch das Materiale deſſelben verſtanden wird) iſt rund? Was hilft es, daß der reine Begriff des Zirkels, wie ſich der Geometer ihn denkt, ſo gut wie das empiriſche Runde eine Anſchauung iſt? denn dieſes iſt eben die Frage: wie kann man einen geometriſchen, alſo reinen Zirkel in einem empiriſchen Gegenſtande als rund anſchauen?

K. Wie wollen Sie nun dieſe ſonderbare Frage beantworten?

Ph. Nach meinem Grundſatze iſt nichts leichter als dieſes! Der reine Begriff wird nicht dem empiri-

schen Gegenstande, seinem materialen Inhalte, sondern seiner Form nach, als Prädikat beigelegt. Nun ist, nach Ihnen selbst, Raum die Form der äußern Anschauungen; wenn ich also sage: der Teller ist rund, so heißt es so viel: der Teller ist als ein Gegenstand der äußern Anschauung nothwendig im Raume, und der Raum dieses Tellers ist rund. Nun ist rund allerdings ein mögliches Prädikat vom Raume, weil Raum überhaupt auch an sich, ohne die Bestimmung rund, diese aber nicht an sich sondern als Bestimmung des Raumes, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Dieses Urtheil ist also möglich, und kann daher im gegenwärtigen Falle wirklich gebraucht werden.

K. Ich dehne meine Frage nicht auf den Gebrauch reiner Begriffe überhaupt aus, sondern ich schränke sie auf den Gebrauch transscendentaler Begriffe ein; welche ich auf folgende Art beantworte.

Der Verstandesbegriff enthält eine reine synthetische Einheit eines Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des innern Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist, und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andrerseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird

eine Anwendung der Kategorie auf Erſcheinungen möglich ſein, vermittelſt der transſcendentalen Zeitbeſtimmung, welche als das Schema der Verſtandesbegriffe die Subſumtion der letztern unter die erſte vermittelt.

Ph. Hätten Sie, wie ich gethan habe, dieſe Frage allgemein gemacht, und ſie auf den Gebrauch reiner Begriffe a priori überhaupt ausgedehnt, ſo könnten Sie dieſelbe auf eine ganz allgemein befriedigende Art beantworten. Die Möglichkeit des Gebrauchs transſcendentaler Begriffe iſt auf eben die Art, als die Möglichkeit des Gebrauche anderer reiner Begriffe, erklärbar. Die transſcendentalen Begriffe werden nicht als Prädikate empiriſcher Objekte ihrem materialen Inhalte, ſondern ihrer Form nach, beigelegt. Wenn ich z. B. ſage, A. iſt Urſache von B., ſo will ich damit ſo viel ſagen: A. geht immer (in der Zeit) vorher, und B. folgt darauf. Das Vorhergehen, als Zeitbeſtimmung iſt ein mögliches Prädikat von A. (in Beziehung auf B.), indem A. nothwendig in der Form der Zeit (überhaupt, deren mögliche Beſtimmung das Vorhergehen iſt) vorgeſtellt werden muß. Nothwendigkeit iſt wiederum eine mögliche Beſtimmung von Ewigkeit, indem Ewigkeit auch an ſich ohne Nothwendigkeit, dieſe aber nicht ohne jene, ein Gegenſtand des Bewußtſeins iſt. Man kann alſo unter Vorausſetzung der Ewigkeit, die Nothwendigkeit des Vorhergehens von A. vor B. als mögliches Prädikat der Ewigkeit, d. h. A. als Urſache von B. denken.

K. Das Schema iſt vom Bilde unterſchieden, indem dieſes den Begriff individuell (in Anſehung des Materiellen völlig beſtimmt), jenes aber auf eine allgemeine Art darſtellt.

Ph. Die Darſtellung eines Begriffs vermittelſt eines Bildes iſt in doppelter Rückſicht mangelhaft. In Rückſicht auf den Inhalt und in Rückſicht auf den Umfang des Begriffs, und doch wird der Begriff dadurch, ſowohl in Anſehung der Bedeutung, als der daraus zu ziehenden (ſynthetiſchen) Folgen, völlig beſtimmt dargeſtellt. Das Bild des Zirkels z. B. in meiner empiriſchen Zeichnung iſt erſtlich in Rückſicht des Inhalts mangelhaft, indem dieſer Begriff eine unendliche Anzahl gleicher Linien, die aus eben dem Punkte ausgehen, vorausſetzt, die alſo nie völlig dargeſtellt werden können. Zweitens in Anſehung des Umfangs, indem dieſe Darſtellung individuell iſt, und doch allgemein gelten ſoll. Setzt nun dieſes Geheimniß unſers Erkenntnißvermögens nicht ein Erkenntnißvermögen voraus, deſſen Darſtellung nicht mit die unſrige, individuell, ſondern ſpeciell und völlig adäquat iſt, von dem das Unſrige abſtammt, und mit welchem es in allen ſeinen Operationen vereinigt iſt? und iſt alſo der Platonismus unergründet?

K. Bisher haben wir die von uns vorgelegte Frage: wie iſt ſynthetiſche Erkenntniß a priori möglich? im Allgemeinen aufzulöſen geſucht, und die reinen Verſtandesbegriffe und Grundſätze bloß als Bedingungen einer möglichen Erfahrung aufgeſtellt. Nun iſt es Zeit, daß wir ins Detail gehen, und den feſtgeſetzten Principien gemäß, ein vollſtändiges Syſtem des möglichen

Verstandesgebrauchs sowohl, als eine genaue Prüfung seines Mißbrauchs scientifisch vertragen, und also die Kritik unsers Erkenntnißvermögens auf eine völlig befriedigende Art heilen.

Ph. Da Sie dieses alles in Ihrem vortrefflichen Werke geleistet haben, so will ich Sie für jetzt dieser Mühe überheben. Was ich über das Ganze dieses Unternehmens zu bemerken habe, ist dieses, daß, wie ich dafür halte, dieses alles theils mit mehrerer Gründlichkeit, theils auch mit weniger Aufwand und Zurüstung bewerkstelliget werden könnte.

K. Ich wünsche, daß Sie die Wahrheit dieser Behauptung durch die That beweisen möchten. Es wäre allerdings kein geringer Vortheil für die Philosophie, wenn eine solche wichtige Untersuchung, von welcher man aber sehr wenige und allgemeine Resultate erwarten darf, gründlicher und kürzer angestellt werden könnte. Sie haben schon in unserer bisherigen Unterredung Proben genug gezeigt, woraus man sehen könnte, daß Sie dieses zu leisten im Stande sind. Es wird also hoffentlich Ihnen nicht schwer fallen, dieses wirklich zu leisten, und meine kritischen Fragen nach Ihrer eigenen Art bestimmt und kurz zu beantworten.

Ph. Ihre Forderung ist nicht mehr als billig! Damit ich aber bestimmt wissen soll, was alles von mir gefordert wird, so werden Sie die Güte haben, mir dieses in Fragen vorzutragen, die ich nach und nach zu beantworten suchen werde. Da es aber schon zu spät ist, so wollen wir dieses auf eine andere Unterredung versparen.

Drittes Gespräch.

Philalethes.

Machen Sie nun den Anfang mit Ihren Fragen!

Kriton. Geben Sie den Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen zu?

Ph. Ja!

K. Worin besteht dieser Unterschied?

Ph. Die Eintheilung der Urtheile in synthetische und analytische Urtheile kann, wie ich dafür halte, in dreierlei Rücksichten geschehen. Erstlich in Rücksicht des Unterschieds zwischen den Urtheilen aus Begriffen, und Urtheilen aus Konstruktionen der Begriffe. Diese Eintheilung ist die Ihrige. Zweitens, in Rücksicht der konstruirten Begriffe selbst, die ein analytisch-synthetisches Urtheil voraussetzen. Z. B. die Konstruktion einer geraden Linie, als reelles Objekt, setzt ein analytisch-synthetisches Urtheil voraus, indem die Bestimmung des Geradeseins nicht ohne das Bestimmbare: Linie, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Das Prädikat ist also mit dem Subjekte, nicht ihren Begriffen nach, sondern ihrem Dasein nach, im Bewußtsein, durch das Urtheil, das zwar nicht ausgedrückt, aber dennoch vorausgesetzt wird: das Geradesein ist nothwendig Linie, analytisch verbunden. In dem in dieser Konstruktion ausgedrückten Urtheile: eine Linie kann gerade sein, aber wird Linie mit Ge-

radesein synthetisch verbunden, weil in dem Bewußtsein von Linie das Bewußtsein des Geradeseins nicht nothwendig enthalten ist. Dieses Urtheil ist also, wenn wir auf alles Rücksicht nehmen, was darin gedacht wird, analytisch-synthetisch. Analytisch von Seiten des Prädikats, und synthetisch von Seiten des Subjekts. Drittens in Rücksicht der unmittelbaren Folge des Urtheils aus der Konstruktion des Begriffs. Synthetische Urtheile sind in dieser Rücksicht solche, worin das Prädikat dem Subjekte unmittelbar; analytische aber solche, worin das Prädikat dem Subjekte vermittelst einer Reduktion des Subjekts beigelegt wird. Die Axiomen und Postulate der Mathematik sind synthetische; die Lehrsätze aber (deren Wahrheit nicht unmittelbar aus Vergleichung des Begriffs des Subjekts mit dem Prädikate, sondern vermittelst einer Reduktion des Subjekts eingesehen wird) analytische Urtheile. Die Urtheile aber, worin das Prädikat im Begriffe des Subjekts enthalten ist, sind identische und also unfruchtbare Urtheile (die zur Erweiterung der Erkenntniß untauglich sind) und nur als Theilerklärungen gelten können.

K. Gibt es synthetische Urtheile außer der Mathematik?

Ph. Ja, aber solche, deren objektive Realität (ihr Gebrauch vom realen Objekte) in Zweifel gezogen werden kann.

K. Gibt es synthetische Urtheile a priori im strengen Sinne?

Ph. Ja!

K. Was verstehen Sie unter synthetischen Urtheilen a priori im strengen Sinne?

Ph. Unter *synthetischen* Urtheilen a priori im strengen Sinne verstehe ich solche, worin das Prädikat dem Subjekte, nach einem Grundsatze a priori synthetisch beigelegt wird, durch welchen es als ein mögliches Prädikat dieses Subjekts, vor der wirklichen Beilegung erkennbar ist.

K. Was ist nun dieser Grundsatz?

Ph. Diese Frage kommt noch zu früh, sie soll in der Folge erörtert werden.

K. Was ist Gegenstand des Denkens überhaupt?

Ph. Alles, was ein logisches Subjekt ist, von dem etwas prädicirt werden kann.

K. Was ist ein realer Gegenstand des Denkens?

Ph. Was in einer Anschauung gegeben und in einer synthetischen Einheit des Bewußtseins gedacht werden kann.

K. Was Vorstellung?

Ph. Das, was von einem realen Gegenstande prädicirt und auf andere Prädikate desselben bezogen wird. Sie wird dem realen Gegenstande in Ansehung des Inhalts, und dem Begriffe in Ansehung des Umfanges entgegen gesetzt. Nehmlich der Gegenstand enthält alle in ihm gedachte Merkmahle. Die Vorstellung aber nur ein einziges Merkmahl, oder einige Merkmahle, die sich auf den Gegenstand als einen Theil auf das Ganze beziehen. Wie aber Vorstellung in Ansehung des Umfangs, dem Begriffe entgegen gesetzt wird, ist leicht begreiflich, indem Vorstel-

lung ſich auf einen einzelnen Gegenſtand bezieht, Begriff aber allgemeine (mehrern Gegenſtänden gemeinſchaftliche) Vorſtellung iſt.

K. Was iſt Sinnlichkeit?

Ph. Das Vermögen, eine individuelle Vorſtellung von einem Gegenſtande zu erlangen.

K. Was iſt Anſchauung?

Ph. Anſchauung (als Vermögen) iſt das Vermögen, das Abſolute in einem Gegenſtande zu erkennen. Durch das Merkmahl: das Abſolute, wird ſie dem Denken (Erkenntniß des Verhältniſſes der Vorſtellungen zur Einheit des Bewußtſeins), und durch das Merkmahl: in einem Gegenſtande, wird ſie dem Empfinden (dem Abſoluten in dem Zuſtande des Subjekts) entgegen geſetzt.

K. Was iſt Wahrnehmung?

Ph. Eine Beziehung der Vorſtellungen, Anſchauungen oder Empfindungen (das was durch dieſe Vermögen beſtimmt wird) auf einander.

K. Was Erfahrung?

Ph. Die Beziehung der Wahrnehmung als objektiv nothwendig und allgemein gültig gedacht.

K. Was iſt Materie, und was Form einer Erkenntniß?

Ph. Materie iſt das, was an ſich vor der gegebenen Erkenntniß; Form aber, was nicht an ſich, ſondern erſt in der und durch die Erkenntniß, ein Gegenſtand des Bewußtſeins ſein kann.

K. Was iſt Bedingung der Erkenntniß a priori?

Ph. Die Erkenntniß dessen, was von einem Objekte an sich, vor der gegebenen Erkenntniß von demselben, ein Gegenstand des Bewußtseins sein muß, ist Bedingung der gegebenen Erkenntniß. Z. B. sowohl der Begriff von Dreieck überhaupt, als seine Eigenschaften, sind Bedingungen der Erkenntniß eines rechtwinklichten Dreieckes, und können von ihm a priori prädicirt werden.

K. Was ist Raum?

Ph. Raum ist eine Form, oder eine und eigenthümliche Art, die mögliche Verschiedenheit äußerer (von unsern Zuständen verschiedener) Gegenstände (im Gegensatz vom Subjekte) allgemein vorzustellen. (nicht das, worin diese Verschiedenheit bestehe, sondern die Verschiedenheit überhaupt.)

K. Wodurch wird aber Raum selbst als eine bestimmte Anschauung erkannt?

Ph. Durch die gegebene (bestimmte) Verschiedenheit der Gegenstände, von deren Bestimmung aber abstrahirt wird.

K. Woher kommt es aber, daß der Raum als stätig und unendlich angeschauet wird, da doch die Verschiedenheit der Gegenstände, wodurch er erkannt wird, nie als stätig und unendlich in der Anschauung angetroffen werden kann?

Ph. Dieses rührt daher, daß Raum Bedingung von der möglichen Verschiedenheit der Gegenstände ist, die allerdings als stätig und unendlich vorgestellt, und durch ein beständiges Interpoliren und Fortsetzen der Reihe der verschiedenen Gegenstände,

nach dem Gesetze der Stätigkeit zwar nie wirklich erkannt werden kann, aber dennoch erkennbar ist. Zur Erkennbarkeit gehört nichts mehr als die mögliche Darstellung eines Begriffs von der zur wirklichen Darstellung erforderlichen Zeitbestimmung abstrahirt. Ist nun diese unendlich, so bleibt der Begriff immer erkennbar, ohne daß er je völlig dargestellt werden kann.

K. Wie soll nun der Raum, als Gegenstand der Geometrie vorgestellt werden, da diese den Raum als eine bestimmte Anschauung, und nicht im beständigen Fortschreiten zu einer bestimmten Anschauung voraussetzt?

Ph. Ich behaupte gerade das Gegentheil. Der Satz: man kann eine Linie theilen und verlängern ins Unendliche, bedeutet nicht, eine Linie enthält in sich unendlich viele Theile, sondern bloß, daß die Theilbarkeit einer Linie keine Grenzen habe. Man kann daher die wirkliche Theilung immer so weit treiben, als es zum Behufe irgend einer geometrischen Wahrheit erforderlich ist. Der Raum ist auf eben die Art ein Gegenstand der Geometrie, als die unendlichen Reihen Gegenstände der Arithmetik sind.

K. Was ist nun Zeit?

Ph. Zeit ist die Bedingung der möglichen Verschiedenheit der innern Zustände des Subjekts, und vermittelst dieser auch der möglichen Verschiedenheit der Gegenstände, auf die sie sich beziehen. Uebrigens gilt von der Zeit, in Ansehung der innern Zustände des Subjekts alles, was vom Raume in Ansehung der Gegenstände behauptet worden ist.

K. Welche Resultate wollen Sie nun aus Ihren bisherigen Erörterungen ziehen?

Ph. Sehr wichtige! Erstlich, daß es nicht nur gibt (wirklich in den Wissenschaften) sondern auch es muß synthetische Urtheile geben, weil sonst die analytischen Urtheile nicht nur keinen Gebrauch, sondern auch an sich, nebst ihrem Princip (oder Satze des Widerspruchs) gar keine Bedeutung haben könnten.

K. Wie so?

Ph. Der Satz des Widerspruchs wird von den Logikern gemeiniglich so ausgedrückt. A. kann nicht B. und nicht B. zugleich sein. Dieses zugleich kann nicht heißen zu gleicher Zeit, weil sonst dieser bloß formale Satz durch die Bedingung der Zeit, die gar zu der Form des Denkens nicht gehört, afficirt sein wird. Sondern zugleich heißt bloß in einer *) objektiven (objektbestimmten) Einheit des Bewußtseins verknüpft. Beide aber werden als dem A. nicht entgegen gesetzt (nicht non A.) gedacht. Es können also alle drei in eben derselben Einheit des Bewußtseins überhaupt gedacht werden. Soll also der Satz des Widerspruchs in dieser Formel ausgedrückt eine Bedeutung haben, so muß unter dem Sein und Nichtsein keine bloße Denkbarkeit und Nichtdenkbarkeit nach dem Satze des Widerspruchs, sondern die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer andern Art von objektiver Verbindung gedacht werden. Alsdann heißt A. ist B., A. und B. sind in einer objektiven Einheit

*) Denn in einer subjektiven Einheit des Bewußtseins sind allerdings die Contradictoria verbunden, wodurch sie eben als Contradictoria gedacht werden.

des Bewußtſeins verbunden. Es kann alſo nicht in eben dieſer objektiven Einheit non B. mit A. verbunden ſein, obſchon es in einer andern objektiven Einheit mit demſelben verbunden ſein kann, welches den Grund der disjunktiven Urtheile ausmacht. Man ſieht alſo, daß ſelbſt der erſte Grundſatz aller analytiſchen Urtheile nicht nur keinen Gebrauch, ſondern auch keine Bedeutung haben kann, ohne ſynthetiſche Urtheile vorauszuſetzen.

K. Aber Sie wiſſen doch, daß ich dieſe Formel verwerfe; nicht bloß deßwegen, weil darin der Ausdruck der Unmöglichkeit (das Nichtkönnen) überflüſſig iſt, ſondern auch, weil ſie durch eine Zeitbeſtimmung (zugleich) afficirt ſein muß, wenn ſie ihre Richtigkeit haben ſoll. Ich ſetze daher an ihre Stelle dieſe Formel: A. iſt nicht non A. oder keinem Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerſpricht; und dieſe Formel ſetzt keine ſynthetiſche Urtheile voraus.

Ph. Dieſe Formel A. iſt nicht non A., mit Ihrer Erlaubniß, ſtellt nicht den Satz des Widerſpruchs, ſondern bloß die demſelben zum Grunde liegende Form der Entgegenſetzung vor. A. und non A. widerſprechen ſich einander, hat gar keinen Sinn; ſie ſind bloß einander entgegen geſetzt, und daher widerſpreche ich mir, wenn ich ſetze X. iſt A. und non A. (in eben derſelben Einheit des Bewußtſeins). Was aber die Einwürfe betrifft, die Sie wider die erſte Formel machen, ſo iſt die erſte Einwendung von keinem Belange, weil ihr zu Folge dieſe Formel nicht unrichtig iſt, ſondern bloß eine über-

flüſſige Beſtimmung enthält. Auch die zweite Einwendung wird durch meine Erklärung vom Zugleich (in eben derſelben objektiven Einheit des Bewußtſeins) gehoben. Alſo iſt gerade dieſe Formel, aber nicht die Ihrige, die richtigſte!

K. Nun weiter!

Ph. Alſo ſtatt daß ich, wie Sie, die Möglichkeit analytiſcher Urtheile, nach dem Satze des Widerſpruchs vorausſetzen, und darauf die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile unterſuchen ſoll, muß ich gerade den entgegengeſetzten Weg einſchlagen, und nach der als Bedingung und der Möglichkeit und dem Gebrauche analytiſcher Urtheile vorausgeſetzten Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile fragen. Da nun ſynthetiſche Urtheile ſolche ſind, worin die Verbindung zwiſchen Subjekt und Prädikat nicht nach dem Satze des Widerſpruchs erkannt wird, ſo iſt die Bedeutung der Frage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile möglich? dieſe: was für einen Grundſatz kann es außer dem Satze des Widerſpruchs geben, nach welchem ein Urtheil oder eine Verbindung mehrerer Vorſtellungen in einer Einheit des Bewußtſeins möglich iſt? Dieſer Grundſatz iſt aber kein anderer, als der ſich auf das, in dem Verhältniſſe der Verknüpfung der Vorſtellungen in einer Einheit des Bewußtſeins als Bedingung vorausgeſetzte Verhältniß derſelben zum Bewußtſein überhaupt bezieht. A. kann ſein B., nicht bloß deßwegen, weil B. dem A. nicht widerſpricht (nicht non A. iſt), ſondern weil B., wenn es nicht mit A.

in einer Einheit des Bewußtseins gedacht wird, gar kein Gegenstand des Bewußtseins sein könnte. B. sowohl als non B. setzt zu seinem möglichen Bewußtsein überhaupt, die Verbindung mit A. in einer Einheit des Bewußtseins voraus, obschon B. in einer andern Einheit des Bewußtseins als non B. mit A. verbunden werden kann. Eine Linie kann sowohl gerade als krumm sein, d. h. sowohl gerade als krumm kann nur als Bestimmung von Linie (als mit derselben in einer Einheit des Bewußtseins verbunden) ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein. Sie können aber nicht in eben derselben Einheit des Bewußtseins mit Linie (als gerade-krumme Linie) verbunden werden. Ich gehe aber noch weiter, und ziehe als eine Folgerung aus meiner Erörterung der Begriffe von Zeit und Raum, daß dieser von mir aufgestellte Grundsatz nur von den (mathematischen) Gegenständen in Zeit und Raum gebraucht werden, und daß es nur hier synthetische Urtheile geben kann, weil nur hier bei Bildung der Begriffe die synthetische Methode gebraucht wird und werden muß. Denn gesetzt, man wollte hier, um zu Begriffen zu gelangen, die analytische Methode gebrauchen, z. B. um zum Begriffe einer Linie überhaupt zu gelangen, erst die Begriffe von einer geraden und einer krummen Linie analysiren, und das ihnen gemeinschaftliche davon abstrahiren, so wird dieses voraussetzen, daß man ein Bewußtsein von einer geraden und einer krummen Linie haben kann, ehe man zum Bewußtsein von einer Linie überhaupt gelangt. Dieses ist aber unmöglich, weil sonst die Begriffe von einer geraden und einer krummen Linie (die eine Synthesis voraussetzen)

keinen Grund haben werden. Da aber der Raum unserer Erörterung zu Folge, kein vom bestimmten Raume (Figuren) abstrahirter, sondern denselben als Bedingung ihrer Möglichkeit im Bewußtsein vorhergehender Begriff ist, so begreift man leicht, wie hier synthetische Sätze a priori möglich und sogar nothwendig sind. Laß: uns dagegen annehmen, der Begriff vom Raume sei nicht Bedingung a priori, sondern bloß ein von einem physischen und mathematischen Körper (als das beiden Gemeinschaftliche) abstrahirter Begriff, so würde das Bewußtsein von einem physischen Körper dem Bewußtsein vom Raume vorhergehen können. Raum würde also unserm Grundsatze zu Folge, nur als mögliche Bestimmung eines physischen Körpers, ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein können; es würde also keinen reinen mathematischen Körper geben, unserer Voraussetzung zuwider.

K. Aber gibt es denn nicht auch synthetische Erkenntniß a posteriori?

Ph. Nein! Es werden einige Erkenntnisse bloß dafür gehalten, ohne es wirklich zu sein. Denn eine Synthesis muß immer (aus Gründen) a priori sein, wenn auch das Mannigfaltige das verbunden werden soll, a posteriori gegeben ist. Das Mannigfaltige ist a priori, wenn es erst durch die Synthesis möglich wird; a posteriori aber, wenn es nicht durch eine Synthesis (die immer a priori ist), sondern an sich als Objekt gegeben wird. Die Synthesis selbst aber wird nicht durch das Mannigfaltige, sondern umgekehrt, das Man-

nigfaltige, wenn es a priori bestimmbar sein soll, muß durch eine Synthesis a priori bestimmt werden. So ist das Mannigfaltige im Begriffe des Raumes, begrenzte Raume, die in einer einzigen Anschauung des als ein unendliches Ganzes vorgestellten Raumes, nach einer Synthesis des Gleichartigen verbunden werden. Aber dieses Mannigfaltige (jeder dieser Raume, sollte er auch unendlich klein angenommen werden) kann selbst nur durch eine Synthesis möglich sein. Dieses Mannigfaltige ist also darum a priori, weil es bloß durch eine Synthesis a priori möglich ist. Der Begriff eines physischen Körpers aber ist a posteriori, weil das Mannigfaltige darin (Ausdehnung und Solidität) nicht erst durch die Synthesis, sondern umgekehrt, diese durch jenes möglich wird. Aber dieses heißt bloß, das Mannigfaltige muß der Synthesis (als kein nihil negativum oder privativum) als conditio sine qua non vorausgesetzt werden; es kann aber keinen positiven Bestimmungsgrund abgeben, wo es nicht in dem von mir festgesetzten Verhältnisse zum Bewußtsein überhaupt stehet. Dieses bestimmt aber eine Synthesis a priori.

K. Was ist nach Ihnen die transscendentale Logik?

Ph. Ein System der ursprünglichen Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes. Sie sind ursprünglich, in so fern sie nicht aus andern (wenn auch reinen) zusammen gesetzt sind, und rein nicht bloß darum, weil sie sich nicht auf durch empirische Merkmahle

bestimmte Objekte, sondern weil sie sich auf ein durch gar keine innern Merkmahle (wenn auch a priori, wie die Begriffe und Sätze der Mathematik), sondern bloß durch die Bedingungen von der Möglichkeit des Denkens bestimmte Objekt überhaupt beziehen.

K. Was sind diese Bedingungen von der Möglichkeit des Denkens eines Objekts überhaupt?

Ph. Das logische Objekt überhaupt ist ein bloß durchs Denken nach dem Satze des Widerspruchs bestimmtes, Mannigfaltiges überhaupt. Dieses hat nur zwei Bedingungen, eine materielle, daß es ein Mannigfaltiges überhaupt sein muß, weil es ohne dieß gar kein Gegenstand des Denkens überhaupt sein kann, und eine formale Bedingung, daß sich dieses Mannigfaltige nicht widersprechen darf. Es wäre kindische Pedanterei, eine Menge von Begriffen, die sich daraus gleichsam von selbst ergeben (z. B. daß ein jedes Glied des in einer Einheit des Bewußtseins zu denkenden Mannigfaltigen als eine Einheit; dieses zu denkende Mannigfaltige als Vielheit; und das gedachte Mannigfaltige wiederum wie Vielheit als Einheit, d. h. Allheit, gedacht werden muß u. dgl.) und die ohne dieß gar keiner Deduktion benöthiget sind, systematisch zu deduciren. Wer hat je daran gezweifelt, daß z. B. die Begriffe von Einheit und Vielheit keine innere Merkmahle bestimmter Objekte, sondern mögliche Verhältnisse zwischen Objekten überhaupt, und also reine Verstandesbegriffe a priori sind. Dieses alles aber gehört nicht hierher, sondern zur allgemeinen Logik.

Das reale Objekt überhaupt ist ein zum Denken gegebenes Mannigfaltige überhaupt. Es ist also als ein gegebenes, den Bedingungen, wodurch ein Objekt überhaupt gegeben, und als ein zu denkendes Objekt den Bedingungen des Denkens überhaupt unterworfen. Aus der Verknüpfung dieser beiden Arten von Bedingungen entspringen Begriffe und Grundsätze a priori, die sich nicht so leicht ergeben, und folglich einer Deduktion und eines Beweises benöthiget sind. Dieses ist das Geschäft der transscendentalen Logik.

K. Was verstehen Sie unter Deduktion?

Ph. Was die Rechtsgelehrten darunter verstehen, die Auflösung der Frage: quid juris? d. h. unter welche allgemeine Rechtsregel ein gegebener besonderer Fall gehört? welche von der Frage: quid facti? d. h. ob der besondere Fall wirklich gegeben ist, unterschieden werden muß. Die Beantwortung der letztern Frage erfordert bloß Beurtheilungskraft, wobei so wenig Beweis als Deduktion Statt findet. Die Beantwortung der erstern aber erfordert allerdings eine Deduktion und einen Beweis. Der Feldmesser z. B. setzt die Begriffe und Sätze der reinen Geometrie als schon aus ihren Axiomen und Postulaten deducirt und bewiesen voraus. Es bleibt ihm nichts mehr übrig, als zu beurtheilen, unter welche Begriffe und Sätze ein gegebener besonderer Fall gehört?

K. Was für einen Unterschied machen Sie zwischen Deduktion und Beweis?

Ph. Eben

Ph. Eben der Unterschied, der zwischen einem synthetischen und analytischen Beweise Statt findet. Ein Beweis beruht auf Reduktion, die der Deduktion entgegen gesetzt ist. Der Erfinder eines geometrischen Satzes z. B. deducirt denselben aus den Axiomen und Postulaten, er braucht also keinen fernern Beweis, indem dieser dem Satze vorhergeht. Trägt er hingegen erst den Satz als Resultat seines Nachdenkens andern vor, so muß er ihn entweder aufs neue deduciren, oder sein Objekt auf ein anderes, von dem dieser Satz schon bewiesen ist, reduciren, d. h. entweder synthetisch oder analytisch beweisen. Aber diese Deduktion oder Reduktion ist nicht transscendental. Das Objekt wird bloß aus den ersten und einfachsten Objekten der Geometrie, und seine durch den Satz bestimmten Eigenschaften auf jener Eigenschaften, nicht aber auf die eines realen Objekts überhaupt, wovon hier die Rede ist, reducirt.

K. Worauf beruht also Ihre transscendentale Deduktion?

Ph. Auf der Entwickelung der Bedingungen von der Möglichkeit eines realen Objekts überhaupt.

K. Ich fordere von Ihnen nicht, daß Sie hier diese Entwickelung und systematische Darstellung dieser Bedingungen wirklich vornehmen. Dieses würde über die Grenzen einer bloßen Unterredung gehen, und in die Grenzen eines wissenschaftlichen Vortrages fallen. Ich wünsche bloß, daß Sie die Methode, deren Sie Sich in dieser transscendentalen Deduktion bedienen, im Allgemei-

nen angeben, woraus man sich von der Gründlichkeit dieser Deduktion selbst einen Begriff machen könnte.

Ph. Diese Methode besteht in Kurzem darin. Erstlich stelle ich den schon von mir a priori bewiesenen Satz der Bestimmbarkeit, als obersten Grundsatz alles realen Denkens, auf, daß nehmlich das Mannigfaltige in einem jeden realen Denken aus zwei Gliedern bestehen muß, wovon das eine auch ein Gegenstand des Bewußtseins an sich, außer der Verbindung mit dem andern; das andere aber nicht an sich, sondern erst durch Verbindung mit jenem, als dessen Bestimmung, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Hieraus ergeben sich erstlich die Kategorien, d. h. diejenigen reinen Verstandesbegriffe, die sich auf ein reales Objekt (des Denkens und Anschauens zugleich) beziehen. Eine gerade Linie z. B. ist ein reales Objekt, das durch das Urtheil: Raum kann als eine gerade Linie bestimmt sein, als ein solches erkannt wird. Das Subjekt Raum ist (als Anschauung) ein Gegenstand des Bewußtseins an sich; das Prädikat aber kann nicht an sich, sondern nur als Prädikat vom Raume, ein Gegenstand des Bewußtseins sein. Jener liefert nur den Begriff von Substanz (was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann), diese aber den von Accidens (was nur als Prädikat gedacht werden kann) u. dgl.

K. Wie wollen Sie aber die Begriffe von Ursache und Wirkung daraus herleiten? denn in diesem Falle ist das Subjekt keine Ursache des Prädikats, d. h. das Setzen von jenem macht nicht das Setzen von die-

sein nothwendig, indem das Subjekt im Bewußtsein auch ohne das Prädikat Statt finden kann; und noch weniger kann das Prädikat als Ursache des Subjekts gedacht werden, indem es sich gerade umgekehrt verhält, daß nehmlich das Setzen des Prädikats das Setzen des Subjekts schon voraussetzt.

Ph. Die transscendentalen Begriffe von Ursache und Wirkung entsprechen den logischen Begriffen von Grund und Folge. Das durch den Grundsatz der Bestimmbarkeit bestimmte Verhältniß von Subjekt und Prädikat zu einem Bewußtsein überhaupt ist Grund von ihrem Verhältnisse zu einer Verknüpfung in einer Einheit des Bewußtseins; und das wirkliche Setzen von jenem ist Ursache von dem wirklichen Setzen von diesem. Erkenntnißgrund bezieht sich auf die Möglichkeit; Ursache aber auf die Wirklichkeit der Erkenntniß. Die Erkenntniß ist ihrer Wirklichkeit nach, so wie eine jede andere Naturerscheinung, den Gesetzen der Kausalität unterworfen. Die Prämissen in einem Schlusse sind der Erkenntnißgrund von der Konklusion. Werden sie nun (von einem individuellen Subjekte zu einer gegebenen Zeit) wirklich gedacht, so muß auch die Konklusion (von diesem Subjekte) wirklich gedacht werden.

K. Welches Resultat werden Sie nun aus Ihrer Art, die reinen Verstandesbegriffe a priori herzuleiten, herausbringen?

Ph. Dieses, daß die Kategorien nach der Art, wie ich mir sie denke (reine, als Bedingungen des reinen Denkens ohne alle Zeitbestimmungen), in den realen Er-

kenntniſſen a priori (wie die der Mathematik) ihren Gebrauch haben, wodurch ſie ihre objektive Realität erhalten. Ob ſie aber noch außerdem einen empiriſchen Gebrauch haben, werden wir in der Folge ſehen.

K. Welche Grundſätze a priori wollen Sie nun aus dieſen Begriffen herleiten?

Ph. Erſtlich die Axiomen der Anſchauung und Anticipationen der Wahrnehmung leite ich, da ich in der Vorſtellung von Zeit und Raum, als Bedingungen der Anſchauung a priori, mit Ihnen (wenigſtens in der Hauptſache) übereinſtimme, auf eben die Art her, wie Sie dieſe herleiten. Auch ſtimme ich mit Ihnen in dem Begriffe von Erfahrung überein, daß nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen, Erfahrung als eine objektive Erkenntniß möglich iſt. Hingegen kann ich aus meinen Grundſätzen beweiſen, daß dieſer Begriff keine objektive Realität haben kann, und daß der vermeinte Gebrauch dieſes Begriffs auf einer Täuſchung beruht.

K. Sie ſetzen mich in Erſtaunen! Selbſt D. Hume, der größte Skeptiker neuerer Zeiten hatte dieſen Gebrauch bloß bezweifelt. Wie wollen Sie aber ſeine Unmöglichkeit beweiſen?

Ph. Aus meinem Grundſatze der Beſtimmbarkeit folgt unmittelbar, daß man keinem (realen) Subjekte ein Prädikat beilegen, und ſo beide in einer Einheit des Bewußtſeins denken kann, welches nicht mit demſelben in dem dazu erforderlichen Verhältniß zu einem möglichen Bewußtſein überhaupt iſt, d. h. wo das Prädikat auch außer der Verbindung mit

dem Subjekte, ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann. Da nun Erfahrung dem Begriffe nach nichts anders als eine nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, so entsteht die sehr erhebliche Frage: wie ist Erfahrung möglich? Denn die Nothwendigkeit in den Wahrnehmungen kann nicht selbst wahrgenommen, sondern als ein reiner Begriff a priori denselben beigelegt werden. Wie ist aber eine solche Subsumtion möglich? da reine Verstandesbegriffe und empirische Objekte der Wahrnehmung, wie Sie selbst sagen, so heterogen sind. Um also dieses möglich zu machen, müssen wir uns der Zeit, als Schema a priori bedienen, und erst der wahrgenommenen Verknüpfung unmittelbar Ewigkeit, d. h. ein Dasein zu aller Zeit, und vermittelst dieser Nothwendigkeit beilegen. Diese wäre zwar meinem Grundsatze gemäß, indem Zeit überhaupt eine (als Bedingung) nothwendige Bestimmung der Wahrnehmungen, Ewigkeit aber eine mögliche Bestimmung der Zeit, und Nothwendigkeit eine mögliche Bestimmung von Ewigkeit ist (indem alles, was nothwendig, auch ewig ist, aber nicht umgekehrt); folglich kann Ewigkeit ohne Nothwendigkeit, aber nicht umgekehrt, im Bewußtsein Statt finden. Sie stehen also in dem erforderlichen Verhältnisse zu einem möglichen Bewußtsein überhaupt. Aber die Frage ist nun: mit welchem Rechte können wir einer wahrgenommenen Verknüpfung, Ewigkeit wirklich beilegen? Denn die Beständigkeit in unserer Wahrnehmung berechtiget uns noch nicht, auf Ewigkeit zu schließen. Ja

wir thun es auch nicht einmahl, wo nicht andere Gründe hinzu kommen. Z. B. daraus, daß die Sonne seit Menschen Andenken im Morgen aufgeht und im Abend untergeht, schließen wir keinesweges, daß es nothwendig so sein muß. Wir müssen also noch außer der Beständigkeit in der Wahrnehmung, andere Gründe haben, die uns auf Nothwendigkeit zu schließen berechtigen; nehmlich die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach diese Verknüpfung der Wahrnehmungen geschieht; wie z. B. daß das Wasser nothwendig in den cylindrischen Röhren, in der Mitte niedriger, und das Queckſilber höher als an den Seiten steht, weil es nach den allgemeinen Gesetzen der Attraktion geschieht. Aber auch diese Allgemeinheit ist bloß komparativ, und berechtiget noch nicht (wie aus der absoluten Allgemeinheit) auf Nothwendigkeit zu schließen. Ja, was noch mehr ist, selbst die Voraussetzung der absoluten Allgemeinheit kann uns hier nicht helfen. Denn angenommen, irgend ein von uns dafür gehaltenes Naturgesetz habe absolute Allgemeinheit, so müßte es, da es sich auf alle Objekte der Natur bezieht, in der Möglichkeit eines Objektes überhaupt seinen Grund haben. Es wird also nicht mehr als Erfahrungsgesetz, sondern a priori von allen Objekten der Erfahrung gelten. Hier ist also ein Dilemma. Wird keine absolute, sondern eine bloß komparative Allgemeinheit angenommen, so gibt es keine Erfahrung oder nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen. Wird aber die absolute Allgemeinheit supponirt, so kann es zwar Sätze, die sich auf die Möglichkeit der Erfahrung beziehen, aber

keine Erfahrungssätze geben. In beiden Fällen ist der Gebrauch des Begriffs von Erfahrung unmöglich. Der vermeinte Gebrauch aber beruht auf dem Gesetz der Ideenassociation, dem selbst keine absolute Nothwendigkeit zukommt. Da nehmlich das Nothwendige beständig (in unsrer Wahrnehmung) ist, so werden die Vorstellungen Nothwendigkeit und Beständigkeit so mit einander verknüpft, daß die Vorstellung der Beständigkeit die der Nothwendigkeit nach sich zieht, und Grund und Folge vertauschen ihre Funktionen mit einander.

K. Aber es ist doch wenigstens nicht unmöglich, daß wir auch im Mangel dieser subjektiven Gründe, Erfahrungsurtheile (deren objektiver Grund uns unbekannt ist) haben können? Erfahrung hat also allerdings objektive Realität, wir brauchen nur die Nothwendigkeit irgend einer gegebenen Verknüpfung der Wahrnehmung hinzu zu denken, so wird der Begriff von Erfahrung dadurch dargestellt, und erhält objektive Realität.

Ph. Gestehen Sie nicht, daß zu einer bestimmten Erkenntniß ein bestimmtes Objekt gehört, worauf sich die Erkenntniß als bestimmtes Prädikat auf sein Subjekt bezieht, und wird es ein realer Satz sein, wenn man eine bestimmte Erkenntniß als Prädikat eines logischen Subjekts darauf beziehen sollte? Z. B. einem logischen Subjekte überhaupt kommt das Prädikat zu, daß die Summe seiner Winkel zwei rechten Winkeln gleich ist, und da man doch damit nicht sagen

will, daß dieses Prädikat einem jeden denkbaren Subjekte zukommt, so würde dieses so viel heißen: demjenigen Subjekte, dem dieses Prädikat zukommt, kommt es zu! Eben so verhält es sich mit unsern Erfahrungsurtheilen. Wir wollen setzen, zwei Objekte A. und B. Die Merkmahle von A. sind x. y. z. die von B. p. q. r. Nun urtheilen wir z. B., A. ist Ursache von B., so entsteht außer der Frage: wie wir doch zu der Nothwendigkeit dieser Verknüpfung haben gelangen können? noch diese: welche Objekte sind es, die wir auf diese Art verknüpfen? Wir werden die Merkmahle eines jeden angeben, aber dieses ist eben die Frage: mit welchem Rechte verknüpfen wir diese Merkmahle in dem Begriffe eines Objekts als nothwendig zusammen gehörend? Man sieht also, daß die Frage über die Nothwendigkeit einer Erfahrungserkenntniß nicht bloß die Erkenntniß (die Beilegung des Prädikats dem gegebenen Subjekte), sondern selbst das Objekt dieser Erkenntniß (das Subjekt dieses Prädikats) betrifft, indem das Objekt selbst Produkt einer Erfahrungserkenntniß ist. Setzen wir also gewisse Merkmahle (die aber uns unbekannt sind) als in einem Objekte verbunden, voraus, so heißt dieses Urtheil so viel: ein uns unbekanntes Objekt ist Ursache eines andern, gleichfalls uns unbekannten Objekts; oder denjenigen Objekten, welchen das Verhältniß der Kausalität als Prädikat zukommt, kommt es zu! Ehe also wir die Frage auflösen: wie ist (objektive und nothwendige) Erkenntniß von Objekten der Erfahrung möglich? müssen wir erst die Frage: wie sind Objekte der Erfahrung selbst möglich? auflösen.

K. Aber ich glaube diese Fragen schon aufgelöst zu haben, indem ich die reinen Anschauungen und Kategorien, als Bedingungen sowohl von der Möglichkeit eines Objekts der Erfahrung, als der sich darauf beziehenden Erkenntniß aufgestellt und bewiesen habe!

Ph. Nicht so gar befriedigend, wie es zu wünschen wäre. Durch alles was Sie aufgestellt und bewiesen haben, haben Sie nichts mehr gethan, als daß Sie die Merkmahle des Begriffs von objektiver Erfahrungserkenntniß, wodurch sie von subjektiver Erfahrungserkenntniß unterschieden wird, bestimmt angegeben haben. Ob aber dieser bestimmte Begriff objektive Realität, d. h. einen Gebrauch hat? ist eine andere Frage, die Sie ganz unberührt gelassen haben. Eine bestimmte Bedeutung eines Begriffs ist bloß Conditio sine qua non von seinem möglichen Gebrauche; aber sie ist nicht zulänglich, diesen Gebrauch auf eine positive Art zu bestimmen. Der Begriff eines regulären Dekaeders hat allerdings eine bestimmte Bedeutung. Aber hat er deßwegen objektive Realität? Keinesweges! Sie zeigen z. B. daß eine Veränderung in der Erscheinung, nur dem Gesetze der Kausalität gemäß gedacht, objektiv heißen kann. Dieses hat allerdings seine Richtigkeit. Aber die Frage ist: gibt es eine solche Veränderung? Ja, sagen Sie, weil wir im Denken die objektive von der subjektiven Veränderung, durch das Prädikat der Kausalität (was in jener gedacht wird, in dieser aber nicht) unterscheiden. Aber damit ist die von mir aufgeworfene Frage ganz und gar nicht

beantwortet. Wir haben noch immer mit einem bloß gedachten Objekte und der sich darauf beziehenden Erkenntniß zu thun!

K. Ich verstehe Sie. Aber werden Sie deßwegen alle Erfahrungserkenntniß verwerfen, und nicht vielmehr aus der Brauchbarkeit ihrer Folgen im gemeinen Leben, auf die objektive Realität ihres Grundes schließen?

Ph. Allerdings! aber bloß nach Regeln der Wahrscheinlichkeit, welche zwar objektive aber nicht zureichende Gründe der Wahrheit enthält. Daß Dinge z. B. beständig (wie weit unsere Wahrnehmung reicht) in der Zeit nach einer Regel auf einander folgen, muß einen Grund haben. Ideenassociation kann dieser Grund nicht sein, weil diese zu ihrer Bestimmung schon diese Folge voraussetzt. Wir müssen also einen Grund außer uns (in den Objekten selbst) zur Vorstellung dieser Folge haben. Da aber das Beständige in unserer Wahrnehmung nicht deßwegen ewig ist (es ist noch immer möglich, daß wir auch das Gegentheil davon einst wahrnehmen werden), so ist jener Grund nicht zureichend, diese Wahrnehmung auch für die Zukunft mit Gewißheit, sondern bloß als wahrscheinlich anzunehmen. Für mich ist also Erfahrung im strengen Sinne kein in einer Anschauung darstellbarer Begriff, sondern eine Idee, wozu man sich in der Vorstellung immer nähern, den man aber nie völlig erreichen kann.

K. Es ist gut, daß Sie auf diese Materie gerathen sind! Was nennen Sie Ideen, und welche Art von Realität legen Sie ihnen bei?

Ph. Ideen überhaupt sind nach mir Vorstellungen, die nicht in einem Objekte völlig darstellbar sind, zu deren völligen Darstellung aber man sich immer nähern kann bis ins Unendliche. Diese erhalten wir auf fünferlei Arten.

1) Durch Abstraktion von unserer Darstellungsart.

2) Durch Beziehung der Form oder Entstehungsart gewisser Vorstellungen auf das materielle Unendliche.

3) Vermittelst einer Verwechselung der Allheit in der Wahrnehmung, und der damit verknüpften subjektiven Nothwendigkeit, mit der absoluten Allheit und objektiven Nothwendigkeit.

4) Durch beständige Theilung des Objekts, und

5) Durch Allgemeinmachung einer Formel, und ihre Beziehung auf einen Gegenstand ohne allen Inhalt.

Alle Begriffe realer Objekte a priori (wie die der Mathematik) liefern uns Ideen von der ersten Art. Sie setzen zu ihrer objektiven Realität mögliche Darstellung überhaupt, nicht aber eben unsere (individuelle) Darstellung voraus. Wir müssen also von unserer Darstellung, als von etwas zufällig damit verknüpftem, abstrahiren, wenn wir diese Begriffe von aller Beimischung etwas fremdartigen rein erhalten wollen; und doch können wir sie als solche nicht darstellen, obschon wir uns ihrer reinen Darstellung immer nähern können. So z. B. mag sich ein Anfänger in der Mathematik eine Linie nicht anders als mit schwarzer Tinte auf weißes Papier darstellbar denken, nach und nach aber wird er inne, daß diese Linie ihrem Begriffe nach, auf andere Arten dem Sinne des Gesichtes darstellbar ist. Nachher bemerkt er, daß sie auch einem andern Sinne (dem Gefühle) darstellbar ist; bis er endlich bemerkt, daß sie, auch ohne alle empirische Wahr-

nehmung a priori (obzwar noch immer in einer sinnlichen Anschauung) darstellbar ist. Dadurch nähert sich seine Darstellungsart immer der absoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit. So weit geht hierin der Mathematiker. Der Philosoph aber geht hierin, oder wenigstens sollte hierin noch weiter gehen, und bemerken, daß unsre sinnliche Darstellungsart nicht die einzige mögliche sein kann. Abstrahirt er also diesem zu Folge, von unsrer und einer jeden besondern Darstellungsart, und behält nur den Begriff unter Bedingung einer möglichen Darstellung überhaupt, so gelangt er zu einer Idee.

Die Vorstellungen von Zeit und Raum liefern uns Ideen von der zweiten Art. Diese Vorstellungen sind, ihrer Entstehungsart nach, Bedingungen der sinnlichen Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit bezieht sich aber nicht bloß auf gegebene Objekte und Vorstellungen, sondern auf alle mögliche. Die empirische Apprehension der verschiedenartigen sowohl als der gleichartigen Objekte, wodurch der Raum selbst als empirische Anschauung bestimmt wird, kann also niemals als vollendet gedacht werden, weil man immer in der Reihe der verschiedenen Glieder, ihrer Möglichkeit nach betrachtet, Glieder einschieben kann bis ins Unendliche. Die Vorstellung dieser Apprehension, also schon vollendet (welches die Kontinuität von Zeit und Raum voraussetzt), ist also die erhaltene Idee.

Die Kategorien setzen zu ihrem Gebrauche von Gegenständen der Erfahrung, eine Verwechselung des Allgemeinen in der Wahrnehmung, und subjektiv Nothwendigen mit dem absolut Allgemeinen und objektiv Nothwendigen aus Grün-

den der Wahrscheinlichkeit voraus. Dieses liefert uns Ideen der dritten Art.

Die Begriffe der verschiedenen Arten des unendlich kleinen (Fluxionen oder Differentialen) in der Mathematik sind Ideen von der vierten Art. Sie sind Verhältnisse zwischen Objekten in ihrer Entstehung und Verschwindung.

Endlich gibt es noch eine fünfte Art von Ideen, deren Ursprung in der Allgemeinmachung der Begriffe, und also auch der darauf gegründeten Theorien, zu suchen ist, und welche also, in gewissen Fällen, bloße Formen ohne allen Inhalt sind; wie z. B. der Begriff $\sqrt{-a}$ Cos. und tang. R. u. dgl.

K. Ich wünsche, daß Sie Sich über das Fundamentum divisionis sowohl, als über das, worin diese verschiedene Arten von Ideen mit einander übereinstimmen, und worin sie sich von einander unterscheiden, und den Grad der Realität, der einer jeden dieser Arten zukommt, näher erklären sollten!

Ph. Ich fange von der letzten Art an, die gar keine objektive Realität hat, diese entspringt aus der Bestimmung eines Wesens durch eine zufällige Modifikation, wodurch eine wesentliche Bestimmung oder Eigenschaft aufgehoben wird. Wenn z. B. der Winkel eines Dreiecks gegeben wird, so darf ein zweiter Winkel nicht so angenommen werden, daß die Summe beider, zwei rechten Winkeln gleich sein solle, weil alsdann der dritte Winkel $= o$ sein, d. h. daß es gar keinen dritten Winkel geben wird. Die Vorstellung dieses dritten Winkels, in dem Zustande, worin die Summe der beiden übrigen zwei rech-

ten gleich wird, ist eine Idee der letzten Art. Dahingegen die Vorstellung der beiden übrigen Winkel, in dem Zustande, worin der dritte aufgehoben wird, eine Idee von der vierten Art ist. Sie ist ein Grenzbegriff, wozu sich diese Summe immer nähern kann, ohne denselben je zu erreichen. Eben so ist $\sqrt{-a}$ ein unmöglicher Begriff, ein absolutes nihil. Dahingegen $\sqrt{2}$ zwar nicht völlig darstellbar, aber dennoch ein Grenzbegriff ist, wozu man sich immer (durch unendliche Reihen) nähern kann. Die Fluriones, als ersten und letzten Verhältnisse der Größen, in ihrer Entstehung und Verschwindung vorgestellt, sind Ideen von der letzten Art, weil sie alsdann Verhältnisse zwischen Quantis vorstellen, die keine Quantität haben, und also gar nichts (nihil privativum) sind. Als erste und letzte Verhältnisse aber, wozu sich die Größen immer nähern, und die sie nie, als in dem Momente ihrer Entstehung oder Verschwindung völlig erreichen, vorgestellt, sind sie Ideen von der zweiten Art, d. h. Grenzbegriffe. Als erste und letzte Verhältnisse verschiedener Geschwindigkeiten in jedem Moment der Bewegung vorgestellt, sind sie Ideen von der vierten Art. Sie sind nicht Verhältnisse der Geschwindigkeiten, wodurch ein gegebener Punkt beschrieben wird (weil ein Punkt durch gar keine Bewegung beschrieben wird), sondern Bewegungen, womit die Größen zu diesem Punkte gelangen, oder sich davon entfernen. Sie sind also zwar nicht an sich, aber dennoch durch reale Objekte (bestimmbare Linien) völlig darstellbar.

A. Warum zählen Sie also dieselbe zu den Ideen, da sie, wie Sie sagen, völlig darstellbare Begriffe sind?

Ph. Dieſes geſchieht von mir darum, weil die veränderliche Geſchwindigkeit der Bewegung in einem jeden Punkte des dadurch beſchriebenen Raumes, potentialiter, durch die Folgen, die ſie unter andern Umſtänden haben würde (durch den Raum, der dadurch würde beſchrieben werden, wenn die Geſchwindigkeit gleichförmig wäre), aber nicht aktualiter (durch den Raum, der dadurch wirklich beſchrieben wird) darſtellbar iſt. Da ſie aber überhaupt darſtellbar iſt, ſo hat ſie in Wiſſenſchaften einen konſtitutiven Gebrauch, und alſo den höchſten Grad der Realität, der einer Idee zukommen kann.

K. Gibt es denn aber nicht auſſer dieſen noch tranſcendentale Ideen, die Funktionen der reinen Vernunft ſind, und die Totalität des Verſtandesgebrauchs vorſtellen? Z. B. die Idee der abſoluten Subſtanz, der erſten Urſache, der abſoluten Freiheit u. dgl. Ich glaube, ihr Daſein im Erkenntnißvermögen aus der logiſchen Funktion der Vernunft im Schließen bewieſen zu haben, indem die Vernunft nicht bloß aus gegebenen Prämiſſen überhaupt folgert, ſondern aus den durch ſie ſelbſt, ihrer Form nach a priori beſtimmten Principien, als abſoluten Prämiſſen, ſchließt. Sie fordert daher jederzeit, daß die gegebenen Prämiſſen ſelbſt durch Proſyllogismen bewieſen werden ſollen, bis man zu ſolchen gelangt, die in ihrer Funktion ſelbſt a priori ihren Grund haben.

Ph. Ich gebe dieſes nicht zu. Ich erkläre die Vernunft nicht als das Vermögen zu ſchließen, ſondern

als das **Vermögen zu folgern.** Die **Schlußform** ist nichts andres, als die **Form** eines **hypothetischen Satzes**, dessen **Antecedens** aus zwei **Urtheilen**, worin das **Subjekt** des einen **Prädikat** des andern **Urtheils** zusammengesetzt, und die **Consequens** das, was daraus nach dem **Satze** des **Widerspruchs** unmittelbar folgt, ist. Wenn A. ist B., und C. ist A., so ist C. B. Sie setzt also keine **Prämissen kategorisch**, sondern nimmt sie bloß **hypothetisch** an. Freilich suchen wir die unbewiesenen **Prämissen** durch **Prosyllogismen** zu beweisen; dieses ist aber keine wesentliche Erforderniß zur Konklusion an sich, als **Produkt** der **Vernunft** betrachtet, sondern bloß des **sichern** (materiellen, nicht bloß wiederum als Prämisse) **Gebrauchs** derselben. Dieses gilt von der **Totalität** des **realen Verstandesgebrauchs** in Beziehung auf Objekte a priori. In Beziehung auf **empirische Objekte** aber werden hier zwei Voraussetzungen, die nie bewiesen werden können, erschlichen, daß es nehmlich einen solchen **Verstandesgebrauch** gibt, und daß die **Vernunft** die **Totalität** dieses **Gebrauches** fordert.

K. Von welcher Art aber sind die **Ideen** der **absoluten Freiheit**, der **höchsten Vollkommenheit** u. dgl. gehören sie zu den von Ihnen aufgestellten, oder zu den von mir aufgestellten **transscendentalen Ideen**?

Ph. Diese sind **Grenzbegriffe** des **Verstandes**. Je größer und mannigfaltiger die Anzahl der **Dinge** ist, zwischen welchen die **Wahl** geschieht, desto näher kommt man zu der **absoluten Freiheit**. Je größer die Anzahl

der

der Dinge, die übereinstimmen, und der Grund dieser Uebereinstimmung ist, desto näher kommt man zur absoluten Vollkommenheit u. dgl.

K. Sie werden doch gestehen, daß wir wenigstens einen Begriff von der absoluten Totalität der Bedingungen (in einer jeden Verstandessynthesis) und folglich auch vom unbedingten haben, wie könnten wir sonst davon sprechen? Dieser Begriff muß doch in irgend einer Funktion des Erkenntnißvermögens seinen Grund haben, und da er so wenig in der Sinnlichkeit als im Verstande (dessen Gebrauch ebenfalls auf Bedingungen der sinnlichen Anschauung eingeschränkt ist) anzutreffen ist, so muß er in der Vernunft seinen Grund haben.

Ph. Welchen Gebrauch wollen Sie aber von diesem Begriffe machen? Sie werden doch gewiß nicht eine bloße Vernunftform zu einem Objekte machen, oder dadurch unmittelbar ein Objekt bestimmen wollen?

K. Freilich nicht! Aber der Begriff ist deßwegen nicht ganz leer, und wenn er auch nicht von konstitutivem (objektbestimmendem), so ist er doch von regulativem Gebrauche, indem er dem Verstande eine in der Funktion der Vernunft gegründete Regel vorschreibt, diese Totalität in den Erscheinungen beständig aufzusuchen und nirgends stehen zu bleiben, sondern immer vom Bedingten zur Bedingung, von dieser wiederum als bedingte zu ihrer Bedingung u. s. w. in infinitum fortzuschreiten.

Ph. Ich bin damit zufrieden! Aber sagen Sie mir, ich bitte Sie, wodurch unterscheidet sich der Begriff der

formalen a priori von der Vernunft aufgegebenen Totalität, von irgend einer andern durch den Verstand bestimmten materialen Totalität? z. B. einer unendlichen Reihe? und das Unbedingte in jener, von dem Unbedingten in dieser (dem letzten Gliede der Reihe, das absolut gesetzt werden muß, und wodurch alle übrigen Glieder der Reihe nach einer Regel bestimmt werden)? Hier ist ebenfalls der Begriff von der Totalität der Reihe und ihrem letzten Gliede nicht von konstitutivem, sondern bloß von regulativem Gebrauche. Eine solche Reihe, und folglich auch ihr letztes Glied, als Objekt gegeben, zu denken, enthält einen Widerspruch, indem es eine unendliche Synthesis, die also nie vollendet werden kann, als schon vollendet voraussetzt. Die Totalität, die dadurch bestimmte Summe, und das letzte Glied einer solchen Reihe, sind lauter Grenzbegriffe, wozu man sich immer in der Synthesis nähern kann, und so verhält es sich auch mit mehrern Arten des Unendlichen in der Mathematik. Ja sogar die mathematischen Ideen haben einen großen theoretischen Vorzug vor den transscendentalen, indem jene, wenn auch nicht unmittelbar (durch ihre bloße Vorstellung), dennoch mittelbar durch Verbindung mit realen Objekten (endlichen Größen) objektbestimmend werden können, wovon die Analysis des Unendlichen uns die herrlichsten Beispiele liefert. Da hingegen die so hoch gepriesenen transscendentalen Ideen ganz folgenleer sind.

K. Sie werden doch bei dem allen eingestehen müssen, daß in Rücksicht auf das durch Vorstellungen bestimmte

ästhetische und moralische Gefühl, welches das eigentliche Interesse der Menschheit ist, die transscendentalen Ideen einen unvergleichlichen Vorzug vor den mathematischen, bei allen ihren heuristischen Vorzügen haben! Welche armselige Figur machen nicht die Vorstellungen d x, d y, u. s. w. gegen die Vorstellungen von Gott, Weltall, unsterbliche Seele u. s. w., und wie geringe ist das Interesse in Bestimmung jener Verhältnisse, gegen das Interesse in Bestimmung dieser? welches auch der Grund ist, warum wir uns nicht von dieser Täuschung los machen können, die transscendentalen Ideen als metaphysische Objekte vorzustellen, obschon wir vom Gegentheil überzeugt sind, und diesen Ideen, die bloß von regulativem Gebrauche sind, einen konstitutiven Gebrauch andichten.

Ph. Ohne erst die Natur dieses Interesses, und auf welcher Eigenthümlichkeit unsers Gemüths es beruht, genau zu untersuchen, bemerke ich bloß, daß die mathematischen Ideen, ausser ihrem theoretischen Gebrauche, nicht weniger als die transscendentalen, diese erhabenen Gefühle, worin das Interesse der Menschheit besteht, hervorzubringen im Stande sind. Ein Objekt wird von uns auf eine individuelle Art dargestellt, und doch erkennt der Verstand diese Darstellung für objektiv und allgemein gültig. Muß sich nun nicht unser Erkenntnißvermögen gleichsam über sich selbst erheben, und sich aus dem Gesichtspunkte eines Erkenntnißvermögens betrachten, des-

ſen Darſtellung nicht individuell ſondern ſpeciel iſt? Der Begriff des Unendlichen in der Mathematik involvirt in ſeinem konſtitutiven Gebrauche einen Widerſpruch, und doch hat er als Grenzbegriff einen objektiven Gebrauch. Wie kann nun ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff, ein nihil negativum einen objektiven Beſtimmungsgrund abgeben? d x, d y, ſtellen unendlich kleine Größen vor, zu deren Verhältniß ſich das Verhältniß gegebener Größen immer nähern kann. Nun enthält zwar das unendlich kleine, als ein quovis dato minus gedacht, keinen Widerſpruch, weil er nicht, wie das omni dabili minus, eine unendliche Syntheſis (die in der Zeit nicht vollendet und alſo nicht dargeſtellt werden kann) vorausſetzt; und ſeine objektive Realität wird durch 1 prop. X. Buch des Euklides dargethan. Der Mathematiker kann ſich mit dieſem Begriffe, auf dieſe Art berichtiget, begnügen, und der Vorſtellung des Unendlichen als Objekt überall, wo ſie ſich ihm aufdringt, ausweichen. Dem Philoſophen aber kann dieſe Unterſcheidung zwiſchen quovis dato minus und omni dabili minus nicht viel helfen. In dem Beweiſe gedachter Propoſition wird freilich eine gegebene Linie, die durch Theilen kleiner als eine andere gegebene Linie wird, konſtruirt. Der Beweis aber ſoll doch nicht bloß für dieſe gegebenen, ſondern für alle Linien, die gegeben werden können, gelten. Es wird alſo in der That ein omni dabili minus gedacht, deſſen Darſtellung nur durch eine unendliche Theilung, die alſo nie vollendet werden kann, möglich iſt. Muß hier nicht abermahl der Ver-

stand sich aus dem Gesichtspunkte eines solchen Verstandes betrachten, der das Mannigfaltige in der Synthesis einer Zeit apprehendirt, und folglich das Unendliche so wie das Endliche auf einmahl, durchs bloße Denken darstellen kann?

Sie sehen also hieraus, daß diejenigen Funktionen unsers Erkenntnißvermögens, die am wenigsten objektive Realität haben, eben diejenigen sind, die ihm den höchsten Gesichtspunkt anweisen, und dasselbe sich über sich selbst erheben lehren. Ihr Interesse ist also auch das wenige.

A. Ich kann mit Ihrer Erklärung zufrieden sein; und damit wollen wir für jetzt unsere Unterredung beschließen.

Prolegomena.

Erkenntniß in engerm Sinne (im Gegensatze vom Objekte der Erkenntniß) iſt das einem Subjekte in einem Urtheile (als Objekte der Erkenntniß) beigelegte Prädikat. In weiterem Sinne aber (wo es nicht im Gegensatze vom Objekte, in wie fern es im Erkenntnißvermögen vorkommt, sondern von seiner Wirklichkeit außer demselben gebraucht wird) wird auch das Ganze, aus dem Subjekte und dem ihm beigelegten Prädikate bestehende, Erkenntniß genannt.

Erkenntniß im engern Sinne iſt bloß das, wofür ein Objekt erkannt wird. Das Objekt iſt hier bloß äußere Bedingung, aber kein Bestandtheil der Erkenntniß. Z. B. in dem Satze: die Summe des Winkels eines Dreiecks iſt zwei rechten Winkeln gleich, iſt die Summe der Winkel eines Dreiecks das Objekt, dem, als Subjekte, die Gleichheit mit zwei rechten Winkeln als Prädikat, d. h. die Erkenntniß ſelbſt beigelegt wird. Im weitern Sinne aber heißt auch dieſer ganze Satz Erkenntniß A.

Erfahrung im engern Sinne iſt die Erkenntniß des wirklichen (individuellen) seiner Wirklichkeit nach. In weiterm Sinne aber begreift Erfahrung in ſich auch die Erkenntniß des wirklichen, nicht bloß ſeiner Wirklichkeit, ſondern auch ſeinem Begriffe, oder ſeinem Weſen nach. In noch weiterm Sinne heißt

auch Erfahrung die subjektive Bedingung des Ueberganges von jener zu dieser Erkenntniß.

Alle unsere Erkenntniß fängt mit Erfahrung im engern Sinne an. Wenn ich z. B. sage: dieser Ofen ist warm, und man mich fragt, woher ich es wisse? so antworte ich: ich habe es (dadurch, daß ich die Hände daran hielte) erfahren (wahrgenommen). Erfahrung im engern Sinne. Sage ich aber: Feuer wärmt, so abstrahire ich das Feuer von seiner Wirklichkeit (Individualität) und betrachte es bloß seinem Wesen nach. Ich weiß es aus Erfahrung im weitern Sinne. Aber zu dieser Aussage konnte ich nur dadurch veranlaßt werden sein, daß ich diese Wahrnehmung unter verschiedenen in der Wirklichkeit gegebenen zufälligen Umständen, wovon ich aber abstrahire, öfters wiederholt habe (ob ich deßwegen dazu berechtiget bin, ist eine andere Frage). Ich weiß es also durch Erfahrung (öftere Wiederholung) im noch weitern Sinne. Offenbar aber: setzt das Urtheil die Wiederholung eben derselben Wahrnehmung, und die Wiederholung die einzelne Wahrnehmung, d. h. Erfahrung im engern Sinne voraus.

Erkenntniß apriori im weitern Sinne heißt, die durch den Begriff oder das Wesen eines Objekts, vor seiner Wirklichkeit bestimmte Erkenntniß; wenn auch dieses Wesen selbst, als Begriff eines realen Objekts, erst durch die Wirklichkeit (unter gegebenen zufälligen Umständen) bestimmt wird. Im engern Sinne heißt Erkenntniß apriori, die durch das Wesen eines Objekts, vor seiner Wirklichkeit überhaupt (unter welchen zu-

fälligen Umſtänden es auch ſei) beſtimmt wird. Im weitern Sinne aber heißt Erkenntniß a priori, die ſo wenig durch die Wirklichkeit als durch das Weſen (eines beſtimmten Objekts) ſondern die durch den Begriff eines Objekts der Erkenntniß überhaupt beſtimmte Erkenntniß.

Das Urtheil: Feuer überhaupt (auch welches ich noch nicht wahrgenommen habe) wärmt, iſt eine Erkenntniß a priori im weitern Sinne. Weil dieſe Erkenntniß erſtlich nicht durch die Wirklichkeit des Feuers (unter gegebenen Umſtänden) alſo nicht a posteriori, ſondern durch ſein Weſen, oder ſeinen aus der Erfahrung abſtrahirten Begriff beſtimmt wird. Zweitens iſt dieſes Weſen ſelbſt als Begriff eines realen Objekts, durch die Wirklichkeit (unter verſchiedenen zufälligen Umſtänden, wovon es abſtrahirt wird) beſtimmt, alſo dieſe Erkenntniß nicht a priori im engern und engſten Sinne. Das Urtheil aber: die Summe der Winkel eines Dreiecks iſt zwei rechten Winkeln gleich, iſt Erkenntniß a priori im engern Sinne, weil nicht bloß die Erkenntniß, ſondern auch das Weſen (auf welches ſich die Erkenntniß als Prädikat aufs Subjekt bezieht) vor deſſen Wirklichkeit (durch eine Konſtruktion a priori) beſtimmt wird. Von der Möglichkeit einer Erkenntniß a priori im engſten Sinne aber ſoll nachher gehandelt werden.

Abſolut nothwendige und folglich objektive Erkenntniß iſt zugleich (in Beziehung aufs Objekt) allgemein (unter allen zufälligen Umſtänden des Objekts) und (in Beziehung aufs Subjekt) allgemein gültig (unter

allen zufälligen Umständen des Subjekts, und folglich auch für ein jedes Subjekt überhaupt, weil Subjekte der Erkenntniß nur durch zufällige Umstände verschieden gedacht werden können), und wird 1) durch ein unmittelbares Bewußtsein an sich, 2) durch Verneinung eines Grundes ihres Gegentheils (der bloßen Subjektivität) und 3) durch ihre Vorherbestimmung erkannt.

Objektiv nothwendig heißt eine Erkenntniß, die im Objekte, seinem Wesen nach, in Beziehung auf ein Subjekt überhaupt ihren Grund hat. Sie muß also (da im Wesen von allen zufälligen Umständen abstrahirt wird) allgemein und allgemein gültig sein. Nun aber kann diese objektive Nothwendigkeit auf dreierlei Arten erkannt werden. Erstlich durch Verneinung der bloßen psychologisch erklärbaren Subjektivität. Diese begreift wiederum zweierlei unter sich: a) Bestimmung durch Empfindung, b) durch Ideenassociation. Der Satz aber z. B.: die Summe der Winkel eines Dreiecks ist zwei rechten Winkeln gleich, kann nicht durch die ihn als Erkenntniß einer Wahrheit überhaupt begleitende angenehme Empfindung bestimmt sein, weil diese Empfindung denselben im Bewußtsein schon voraussetzt. Auch nicht durch Ideenassociation, weil diese Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat unmittelbar vor aller Association erkannt wird. Er ist also nicht bloß subjektiv; also objektiv. Ferner wurde dieser Satz, nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens, seinem Wesen nach a priori, vor seinem Daseyn in einem individuellen Erkenntnißvermögen bestimmt, er konnte also nicht erst durch dieses individuelle Daseyn be-

stimmt werden. Aber diese Verneinung der bloßen Subjektivität selbst geschieht nach einem argumentum ad ignorantiam. Ich kann bloß sagen: ich bin mir keines bloß subjektiven Grundes bewußt, nicht aber es gebe keinen. Dieser Satz muß also außerdem noch durch ein unmittelbares Bewußtsein als allgemein gültig erkennbar sein; da hingegen dieses Wahrnehmungsurtheil: dieser Zucker, den ich jetzt koste, ist süß, nichts objektives, sondern bloß ein Verhältniß zum Subjekte aussagt, und durch Empfindung bestimmt wird. Eben so wird dieser Satz: die Sonne geht auf in Osten, und geht unter in Westen, zwar nicht durch Empfindung (weil eine Beziehung im Raume ein bloßer Zustand des Subjektiven ist), aber doch durch Ideenassociation (die durch öftere Wiederholung eben derselben Wahrnehmung entspringt) als nothwendig bestimmt. Also beide bloß subjektiv.

Eine die Natur unserer Erkenntniß betreffende äußerst wichtige Frage ist: wie ist allgemeine und allgemein gültige Erkenntniß möglich? Das Objekt der Erkenntniß kann nicht anders als individuell, als ein einzelnes Objekt in einem einzelnen Subjekte (a priori oder a posteriori) dargestellt werden, und doch soll die Erkenntniß nicht bloß von diesem individuellen Objekte, sondern von einem jeden Objekte, dem sein Begriff zukommt; und nicht für dieses individuelle Subjekt, sondern für ein Subjekt der Erkenntniß überhaupt gelten. Wie ist dieses möglich, da doch nach den Regeln der Logik, vom Besondern auf das Allgemeine nicht gefolgert werden kann? —

Freilich wird man sagen: diese Frage ist unbeantwortlich. Es ist eine ursprüngliche Eigenschaft unsers Erkenntnißvermögens, das Allgemeine im Besondern zu erkennen, wovon sich weiter kein Grund angeben läßt. Aber dieses heißt den Knoten vielmehr zerhauen als auflösen. Denn erstlich darf man keine Wirkungsart irgend eines Vermögens, als in seiner ursprünglichen Einrichtung gegründet, annehmen, so lange man nicht beweisen kann, daß sie sich aus einer andern Eigenschaft dieses Vermögens nicht erklären läßt; und zweitens ist hier die Voraussetzung einer solchen ursprünglichen Wirkungsart sogar den Gesetzen des Erkenntnißvermögens zuwider, weil, wie gesagt, diesem zu Folge, vom Besondern auf das Allgemeine nicht gefolgert werden kann.

Auflösung.

In einer jeden sich auf bestimmte Objekte beziehenden Erkenntniß ist die Vorstellung des Objekts der Grund der Erkenntniß (der Beilegung derselben dem Objekte, als Prädikat einem Subjekte). Dieser ist aber gar kein Grund a priori im strengen Sinne (weil diese Beilegung nicht vor der Vorstellung des Objekts, sondern erst durch dieselbe bestimmt wird). Gäbe es aber keinen Grund der Erkenntniß a priori im strengen Sinne, so könnten wir uns von einem Grunde der Erkenntniß überhaupt nicht vergewissern, weil das Objekt, obschon nicht weniger Merkmahle in sich enthalten darf, als zur Bestimmung der Erkenntniß erforderlich ist (weil sonst die Erkenntniß gar nicht Statt finden könnte) dennoch mehr als zu diesem Behuf erforderlich ist, enthalten kann, in wel-

chem Falle Erkenntniß überhaupt, aber nicht Erkenntniß aus Gründen Statt finden wird. Es sei ein Objekt A. durch die Merkmahle b c d gegeben. Diesem als Subjekt wird B. als Prädikat beigelegt, so ist man zwar gewiß, daß diese Merkmahle hinreichend sind, diese Erkenntniß zu bestimmen. Aber sie sind vielleicht mehr als hinreichend ist. Vielleicht können einige Merkmahle weggelassen, und dennoch das Prädikat dem Subjekte beigelegt werden. Ich finde (durch Ausmessung) die Summe der Winkel eines gleichseitigen Dreiecks den zwei rechten gleich. Ich bin überzeugt, daß im Objekte kein zu dieser Eigenschaft erforderliches Merkmahl fehlt. Aber bei genauer Untersuchung finde ich das Merkmahl der Gleichseitigkeit zu viel, indem es die Eigenschaft eines Dreiecks überhaupt ist, in welchem Falle nicht die Gleichseitigkeit, sondern die Dreiseitigkeit überhaupt Grund der Erkenntniß ist, und sogar in Beziehung auf das als Objekt gegebene gleichseitige Dreieck, ein Grund a priori. Das Vermögen des Verstandes, eine gegebene Erkenntniß allgemein zu machen, setzt also ein anderes Vermögen voraus, den Grund der Erkenntniß einzusehen, oder welches gleich viel ist, die Erkenntniß auf das sie bestimmende Objekt zu beziehen. Ist dieses geschehen, alsdann kann die Erkenntniß allgemein gemacht werden, und ist als eine solche allgemein gültig, weil nach der Einsicht des Grundes, von dem besondern Objekte sowohl, als von dem besondern Subjekte der Erkenntniß abstrahirt werden muß. Die Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit der Erkenntniß ist also eine Folge von der Einsicht des Grundes, und

läßt sich daraus begreiflich machen. Das ganze Geschäft des Verstandes besteht also darin, den wahren Grund einer jeden gegebenen Erkenntniß zu bestimmen, oder welches gleich viel ist, die Erkenntniß auf ihr wahres Objekt zu beziehen. Es ist nicht einerlei, das Objekt mit weniger Merkmahlen als Grund der Erkenntniß zu bestimmen, und die Erkenntniß darauf, als auf das wahre Objekt zu beziehen, und diese sich auf dieses Objekt beziehende Erkenntniß auf alle Objekte mit mehrern Merkmahlen auszudehnen. Dieses ist bloß eine Folge von jenem.

Die Methode, welche hier gebraucht wird, ist der dort gebrauchten entgegen gesetzt. Es wird ein Objekt unter gewissen (in Beziehung auf die ihm beizulegende Erkenntniß) zufälligen Umständen gegeben. Man abstrahirt von diesen, und bezieht die Erkenntniß auf das Objekt, bloß seinem Wesen nach betrachtet. Ist nun dieses einmahl geschehen, alsdann erst kann diese Erkenntniß, unter allen zufälligen Umständen, dem Objekte beigelegt werden. Jenes geschieht durch eine allgemeine Abstraktion (von allen), dieses aber durch eine allgemeine Konkretion (unter allen zufälligen Umständen). In beiden wird das Objekt als absolut gedacht, aber in ganz entgegen gesetzter Bedeutung dieses Wortes. Dort heißt absolut so viel als an sich, außer aller Beziehung; hier aber heißt es, in aller möglichen Beziehung.

Es wird hier nicht vom Besondern auf das Allgemeine gefolgert, weil das wahre Objekt das allgemeine ist. Wir sind also mit unserer Beantwortung der Natur unsers Erkenntnißvermögens einen Schritt näher gerückt,

der, wie ſich nachher zeigen wird, von wichtigen Folgen ſein kann.

Allgemein gültige Erkenntniß (wo ſie aus Gründen angenommen wird) iſt auch objektiv

Könnten wir, aus welchen Gründen es auch ſei, uns von dem Faktum überzeugen, daß irgend eine Erkenntniß (für ein jedes Subjekt der Erkenntniß überhaupt) allgemein gültig iſt, ſo würde auch daraus folgen, daß ſie nicht in uns als beſondern Subjekten, ſondern im Objekte ihren Grund haben muß, weil ſie ſonſt nicht allgemein gültig ſein könnte, d. h. wenn eine Erkenntniß als allgemein gültig angenommen wird, ſo muß ſie auch objektiv und folglich allgemein geltend ſein, weil ſonſt jene Annahme (da Erfahrung nie abſolute Allgemeinheit geben kann) nie als Faktum dargethan werden, und alſo dieſe Annahme keinen Grund haben könnte.

Synthetiſche Urtheile ſind ſolche, worin das Prädikat dem Subjekte unmittelbar beigelegt wird. Analytiſche aber ſind ſolche, worin das Prädikat dem Subjekte vermittelſt einer Analyſis des Subjekts und Reduktion auf ein anderes Subjekt, dem das Prädikat unmittelbar zukommt, beigelegt wird. Synthetiſch-analytiſche Urtheile ſind die aus beiden vorigen zuſammengeſetzten. Es gibt nur ſynthetiſche und ſynthetiſch-analytiſche Urtheile, aber keine rein-analytiſchen. Die dafür gehaltenen ſind entweder Erklärungen oder identiſche Urtheile, in welchem Falle ſie gar keinen Gebrauch haben.

Die Axiomen der Mathematik ſind ſynthetiſche Urtheile, weil darin das Prädikat dem Subjekte un-

mittelbar beigelegt wird. Da hingegen der Pythagoriſche Lehrſatz z. B. zu den vermiſchten Urtheilen gehört, weil die Verbindung zwiſchen Prädikat (die Gleichheit des Quadrats von der Hypothenuſe mit der Summe der Quadrate der Katheten) und Subjekt (rechtwinkliges Dreieck) nicht unmittelbar (aus Vergleichung beider), ſondern erſt nach einer vorhergegangenen Analyſis, oder Auflöſung des Subjekts in ein andres, dem dieſes Prädikat unmittelbar beigelegt wird, eingeſehen werden kann; der Satz an ſich aber iſt ſynthetiſch. In den ſo genannten analytiſchen Urtheilen wird entweder die Definitio dem Definito ganz oder zum Theil (wenn dieſes zur Abſicht hinreichend iſt) beigelegt, welches in den Fällen Statt findet, wo das Objekt gegeben, und ſein Begriff erſt beſtimmt werden ſoll. Oder der Begriff des Subjekts iſt ſchon a priori oder a posteriori gegeben, wenn ihm ein ſchon in ihm gedachtes Merkmahl als Prädikat beigelegt wird. Das Urtheil iſt alsdann ganz oder zum Theil identiſch, und hat alſo als Urtheil keinen Gebrauch.

Selbſt in dem gemeinen Sprachgebrauche werden dieſe beiden Arten von Urtheilen, in Beziehung auf eben daſſelbe Subjekt und Prädikat, dadurch unterſchieden, daß im analytiſchen Urtheile das Prädikat adjective, im ſynthetiſchen aber adverbialiter gegeben wird. Wenn ich ſage: N. iſt ein Gelehrter, ſo will ich nicht ſagen, daß ich ihn erſt durch dieſes Urtheil als einen ſolchen beſtimme (erſt jetzt dafür erkenne) ſondern ich bringe bloß ein ſchon gefälltes Urtheil (N. iſt gelehrt) in Erinnerung (um es andern, die es noch nicht wiſſen, beizubringen, oder es ſelbſt als Prämiſſe zu einem

neuen Urtheile zu gebrauchen). Sage ich hingegen: N. iſt gelehrt, ſo beſtimme ich ihn als einen ſolchen durch dieſes Urtheil. Die Sprachlehrer haben dieſen wichtigen Unterſchied zwiſchen adjectivum und adverbium nicht eingeſehen, ſonſt hätten ſie ſich nicht ſo ſchwankend darüber erklärt.

Das Urtheil: Paul iſt gelehrt, ſetzt kein andres Urtheil voraus, ſondern bloß die Vergleichung der Vorſtellung von Paul, mit der Vorſtellung des Gelehrtſeins, die als im Objekte verbunden, erkannt werden, wodurch der Gelehrte Paul als ein gegebenes Objekt der Erfahrung beſtimmt wird. Hingegen dieſes Urtheil: Paul iſt ein Gelehrter, ſetzt nicht nur jenes Urtheil: Paul iſt gelehrt, ſondern noch andre Urtheile: Kajus iſt gelehrt; Titius iſt gelehrt u. ſ. w. voraus, und das gegebene Urtheil iſt ein bloßes Reflexionsurtheil, wodurch Paul als (in Anſehung der Gelehrſamkeit) mit Kajus, Titius u. ſ. w. einerlei beſtimmt wird.

Alle reale Erkenntniß iſt ſynthetiſch. Selbſt in den vermiſchten Urtheilen betrifft die Analyſis nicht die Erkenntniß ſelbſt, die immer ſynthetiſch iſt, ſondern bloß das Hülfsmittel zur Erkenntniß. Die erſten Gründe der Wiſſenſchaften ſind nothwendig ſynthetiſch. Die logiſchen Formen ſind gleichfalls von allem Inhalte abſtrahirte ſynthetiſche Urtheile.

Die erſten Gründe der Wiſſenſchaften (Grundſätze) können nicht anders als ſynthetiſch ſein. Denn Analyſis gibt gar keine reale Erkenntniß. Sie können alſo nicht rein analytiſch ſein; aber auch nicht ſynthetiſch analytiſch, weil ſie alsdann aus andern hergeleitet und folglich nicht die erſten Grundſätze ſein würden. Auch die partikularen Sätze, z. B. 3 + 4 = 7 müſſen zu

den

den ersten Grundsätzen gerechnet werden, in so fern sie durch keine Analysis, sondern unmittelbar in der Anschauung synthetisch erkannt werden. Alle Lehrsätze der Arithmetik hingegen, die sich auf Zahlen beziehen, welche die dem Zahlensysteme zum Grunde gelegte Zahl übersteigen, z. B. 4; + 37 = 82, sind synthetisch-analytisch. Die logischen Formen sind mögliche Verhältnisse zwischen Objekten überhaupt, worin die Glieder des Verhältnisses nicht in einander enthalten, sondern durch das Verhältniß mit einander verbunden sind. Z. B. wenn A. gesetzt wird, so muß auch B. gesetzt werden. A. und B. werden nicht als in einander enthalten gedacht, indem A. das, was an sich gesetzt wird, B. aber das, was durch die Setzung von A. angenommen werden muß, bedeutet; und doch werden sie durch diese Form synthetisch mit einander verbunden u. dgl.

Da nun, wie gezeigt worden, alle reale Erkenntniß synthetisch ist, so entsteht die sehr wichtige Frage: wie ist synthetische Erkenntniß überhaupt möglich?

Wenn nach der Möglichkeit einer Sache gefragt wird, so ist die Rede nicht von der bloß logischen Möglichkeit, diese erfordert bloß Mangel eines Widerspruchs, und hat keinen andern Grund nöthig. Sondern die Frage ist nach der realen Möglichkeit oder objektiven Realität (Erkennbarkeit als Objekt). Dieses aber kann wiederum zweierlei bedeuten. Nehmlich entweder ist eine Erkenntniß als Faktum gegeben, und man fragt bloß nach ihrem ersten Grundsatze, woraus sie abgelei-

tet und begreiflich gemacht werden kann. Wie z. B. der Begriff der Freiheit, d. h. der möglichen Bestimmung des Willens nach einem Grundsatze der reinen Vernunft, in der Moral, wo es nicht heißt: wie kann es einen solchen ersten Grundsatz geben? sondern, welcher ist es? Es kann aber auch heißen: wie kann es einen solchen Grundsatz geben? da es, ohne einen Zirkel zu begehen, nicht vorausgesetzt werden kann. Die von uns vorgelegte Frage hat diese beiden Bedeutungen. Erstlich, was ist der erste Grundsatz aller synthetischen Erkenntniß, wenn wir einen solchen problematisch voraussetzen wollen; d. h. man soll einen ersten Grundsatz finden, der, so wie der Satz des Widerspruchs erster Grundsatz aller analytischen Erkenntniß ist, Grundsatz aller synthetischen Erkenntniß sein soll. Nun aber zweitens kann ein solcher erster Grundsatz, ohne einen Zirkel zu begehen, nicht vorausgesetzt werden. Denn dieser erste Grundsatz muß nach dem vorhergehenden selbst synthetisch sein, weil er sonst von andern abgeleitet, und also nicht erster Grundsatz sein wird. Die Frage ist also wieder: wie ist die synthetische Erkenntniß dieses Grundsatzes selbst möglich? Nun aber ist nicht nur als Faktum wahr, daß wir synthetische Erkenntniß, die einen solchen ersten Grundsatz voraussetzt, haben, sondern auch, daß unsere analytische Erkenntniß sowohl zu ihrem Gebrauche, als ihrer Möglichkeit an sich, denselben voraussetzt. Der Satz des Widerspruchs, als der erste Grundsatz aller analytischen Erkenntniß, einem Subjekte A., welches durch das Prädikat B. bestimmt gedacht wird, kann nicht das Prädikat non B. beigelegt werden, setzt voraus, daß A. nach

einem Grundſatze aller ſynthetiſchen Erkenntniß (da B. in A. nicht enthalten iſt), durch das Prädikat B. beſtimmt gedacht wird. Der Satz des Widerſpruchs kann alſo, ohne einen ſynthetiſchen erſten Grundſatz gar keinen Gebrauch haben. Aber er ſetzt auch zu ſeiner Möglichkeit an ſich einen ſolchen voraus. Denn obſchon er der Grundſatz aller analytiſchen Erkenntniß iſt, ſo iſt er doch ſelbſt ſynthetiſch, weil non B. (welches gewiß in B. nicht enthalten ſein kann) mit B. durch die Form der Verneinung ſynthetiſch verknüpft wird.

Will man alſo dieſe Frage auf ſynthetiſche Erkenntniß überhaupt (ſelbſt auf die erſten Grundſätze) ausdehnen, ſo ſieht man leicht ein, daß dieſe Frage unbeantwortlich ſein müßte, weil man etwas fordert, was ſich ſelbſt aufhebt, nehmlich ſynthetiſche Grundſätze (die als ſolche die erſten ſein müßten) die doch nicht erſte Grundſätze ſein ſollen. Wir wollen daher dieſe Frage ſo einrichten: wie ſind ſynthetiſche Urtheile, die nicht erſte Grundſätze ſind, möglich? d. h. aus ſolchen, die es ja ſind, begreiflich?

Transſcendentale Aeſthetik.

Zeit iſt die Form oder Bedingung a priori von dem möglichen Denken ſowohl, als dem Daſein der in ihr vorgeſtellten Gegenſtände, und wird ſelbſt in ihrem Daſein durch das Daſein dieſer Gegenſtände bedingt.

Daſein überhaupt bedeutet Individualität (omni modo determinatio). Nun gibt es aber dreierlei Arten

des Daſeins. 1) Ein intellektuelles, welches immer ein Daſein in uns iſt, worin die Individualität ſich auf das Subjekt bezieht. 2) Ein ſinnliches Daſein in uns. 3) Ein ſinnliches Daſein außer uns. Ein jeder abſtrakter und allgemeiner Begriff, ein jedes Urtheil u. ſ. w. hat ein intellektuelles Daſein in uns. Sie ſind nicht an ſich, ſondern in Beziehung auf das (individuelle) Subjekt, individuell. Der Begriff eines Zirkels z. B., den ich gegenwärtig denke, iſt an ſich nicht individuell, weil ich ihn als in verſchiedenen Objekten zu verſchiedenen Zeiten darſtellbar denke. In Beziehung auf mich als (individuelles) Subjekt aber, iſt er individuell, indem ich, als ein gegebenes Subjekt, zu einer gegebenen Zeit denſelben denke. Die Empfindung der Süßigkeit z. B., die ich gegenwärtig habe, hat als gegebener Zuſtand meines empiriſchen Ichs, ein ſinnliches Daſein in mir. Sie iſt nicht nur in Beziehung auf mich, als (individuelles) Subjekt, ſondern an ſich individuell, aber ſie hat kein Daſein außer mir. Die Vorſtellung dieſer Empfindung, als eines möglichen Zuſtandes meines Ichs zu anderer Zeit oder gar anderer Subjekte, iſt nicht mehr dieſe individuelle Empfindung ſelbſt, ſondern eine allgemeine Vorſtellung (ein Begriff) davon. Die Vorſtellung des Hauſes z. B., das ich gegenwärtig (zu einer gegebenen Zeit, in einem gegebenen Orte) wahrnehme, bezieht ſich auf ein Daſein außer mir. Die Individualität betrifft nicht nur das Subjekt und dieſe Vorſtellung an ſich, ſondern auch das Objekt. Die Zeit, als Zeitpunkt betrachtet (welches ſich zur Zeitfolge, wie

Ort zum Raume verhält), ist Bedingung aller dieser drei Arten des Daseins. Der Begriff, die Empfindung und die Vorstellung können nur dadurch, daß sie sich auf einen bestimmten Zeitpunkt beziehen, individuell sein; da hingegen Zeitfolge nicht Bedingung des Daseins an sich, sondern einer möglichen Verschiedenheit in demselben ist. Der Begriff des Zirkels, die Empfindung der Süßigkeit, die Vorstellung des Hauses (wenn von der Dauer der Empfindung und Vorstellung abstrahirt wird) setzen keine Zeitfolge voraus. Ja sogar eine solche Voraussetzung wird sie gänzlich aufheben. Die Aktion des Erkenntnißvermögens, wodurch ein Begriff, d. h. ein in einer Einheit des Bewußtseins verbundenes Mannigfaltige hervorgebracht wird, kann nicht in einer Zeitfolge geschehen. Die Dauer des Begriffs (im Subjekte) betrifft nicht seine ursprüngliche Entstehung, sondern die wiederholte Hervorbringung desselben. Eben so wird zwar der zu einer Empfindung erforderliche Eindruck auf die sinnlichen Organe, nicht aber die Empfindung selbst, in einer Zeitfolge vollbracht, und so ist es auch mit der Vorstellung beschaffen. Die Dauer ist nur eine fortgesetzte Wiederholung derselben. Dahingegen die Vorstellung der Verschiedenheit im Dasein allerdings (in den Objekten, worauf sie sich bezieht) Zeitfolge voraussetzt. Soll A. und B. als überhaupt von einander verschieden gedacht werden, so müssen sie in einer Zeitfolge auf einander im Bewußtsein anzutreffen sein. Nun aber setzt ein jedes (reale) Denken eine solche Verschiedenheit in dem in einer Einheit des Bewußtseins zu verbindenden

Mannigfaltigen voraus. Zeitfolge iſt alſo poſitiv eine äußere (materielle), und negativ eine innere (formale) Bedingung von der Möglichkeit des Denkens überhaupt.

Das Denken ſetzt aber außer dem gegebenen Mannigfaltigen, ein gegebenes Subjekt voraus, das in der Vorſtellung des Mannigfaltigen, in einer Zeitfolge ſelbſt ohne Zeitfolge gedacht werden muß. Dauer (des Subjekts) während der Zeitfolge, worin das Mannigfaltige vorgeſtellt wird, iſt alſo gleichfalls poſitiv eine äußere (ſubjektive), und negativ eine innere Bedingung (oder Handlung) des Denkens ſelbſt. Zeitpunkt iſt alſo Bedingung des Daſeins (als Begriff, Vorſtellung oder Objekt außer uns) überhaupt. Zeitfolge Bedingung der Verſchiedenheit (Mannigfaltigkeit) dieſes Daſeins. Dauer Bedingung der Einerleiheit des Subjekts in Beziehung auf dieſes Mannigfaltige. Soll irgend etwas als Begriff, Vorſtellung oder Objekt außer uns überhaupt da ſein, ſo muß es in einem beſtimmbaren Zeitpunkte da ſein. Soll etwas als ein Mannigfaltiges da ſein, ſo muß es in einer beſtimmbaren Zeitfolge da ſein. Soll das Subjekt in verſchiedenen Zeitpunkten (die in einer Zeitfolge auf einander ſind) als mit ſich einerlei da ſein, ſo muß ſeinem Daſein eine beſtimmbare Dauer beigelegt werden.

Soll aber der Zeitpunkt an ſich (nicht nur beſtimmbar vorgeſtellt, ſondern beſtimmt) da ſein, ſo muß er durch den auf ihn bezogenen Gegenſtand beſtimmt ſein. Eben ſo iſt es auch mit Zeitfolge (die durch die auf ein-

ander folgenden Gegenstände) und Dauer (die durch das Dauernde des Subjekts bestimmt wird) beschaffen. Zeit (in allen ihren Funktionen) ist also Bedingung a priori von dem möglichen Dasein der darin vorgestellten Gegenstände, und diese sind wiederum Bedingung von dem empirischen Dasein der Zeit selbst.

Zeitpunkt hat als ein solcher gar keine Quantität. Dauer hat zwar eine Quantität, die aber nur durch Beziehung auf eine Zeitfolge erkennbar ist. Die Quantität der Zeitfolge aber ist an sich erkennbar. Die Dauer meines Schlafens z. B. ist an sich nicht erkennbar, sondern bloß durch Beziehung auf die vermittelst der veränderten Stellungen des Zeigers bestimmte Quantität der Zeitfolge; da hingegen diese an sich erkennbar ist. Die Vorstellung von Dauer, als Bedingung von der Einerleiheit des Subjekts, gibt zwei Grundsätze, wovon der eine transscendental, der andere aber empirisch ist. 1) Das Subjekt muß in der Verbindung des Mannigfaltigen, worauf es sich bezieht, als mit sich selbst einerlei (transscendental dauernd) gedacht werden. 2) Das Subjekt muß in der Vorstellung des Mannigfaltigen vor seiner Verbindung, als mit sich selbst einerlei gegeben werden. In dem Denken, A. ist B., muß das Subjekt sich auf A. und B. zugleich beziehen, d. h. sich in beiden als mit sich selbst einerlei denken, vor diesem Denken aber muß das Subjekt A. und B. außer der Verbindung vorstellen, und sich nicht unmittelbar, sondern vermittelst des nachherigen Denkens, als empirisches

Subjekt, auf beide beziehen, d. h. ſich als in beiden mit ſich ſelbſt einerlei erkennen. Wenn ich die Vorſtellung A., und ein anderes Subjekt die Vorſtellung B. hätte, könnte keiner von uns urtheilen, A. iſt B.

Unter allen dem gemeinen Menſchenverſtande nach, ſcheinenden Zeitbeſtimmungen, Zeitpunkt, Dauer und Zeitfolge, iſt nur die letzte eine wahre Zeitbeſtimmung. Denn Zeitpunkt enthält nichts mehr als die Verneinung von Zeitfolge und Dauer. Dauer aber enthält nichts mehr als Einerleiheit des Objekts, in Beziehung auf eine durch Verſchiedenheit erkennbare Zeitfolge. Zeitfolge hingegen kann unmittelbar in der objektiven Verſchiedenheit ſelbſt als Objekt angeſchaut werden. Die Zeit, als ein unendliches Continuum vorgeſtellt, iſt alſo nichts andres, als ein Schema von der als Bedingung der Verſchiedenheit des Daſeins überhaupt gedachten Zeitfolge. Wäre Zeit eine an gegebenen Vorſtellungen haftende empiriſche Vorſtellung, ſo wäre es unbegreiflich, wie die Zeit als ein unendliches Continuum vorgeſtellt werden kann, da die Vorſtellungen, wodurch ſie als Objekt gegeben wird, endlich und unterbrochen ſind? Da aber die Zeit, als Bedingung von der möglichen Verſchiedenheit der Vorſtellungen a priori gegeben iſt, ſo kann, nach dieſem Geſetze, jede gegebene Reihe Vorſtellungen immer verlängert, und ihre Lücken durchs Interpoliren ausgefüllt werden, ſo daß die Zeit vermittelſt eines unvollſtändigen Schema's, welches ſich aber dem Begriffe ſelbſt immer nähern kann, bis ins Un-

endliche, ihrer wahren Vorstellung nach, als Objekt erkennbar ist.

Nicht die empirische, durch die darin vorgestellten empirischen Objekte erkennbare, sondern die als Bedingung dieser Objekte a priori gedachte transscendentale Zeit, ist ein Gegenstand der Mathematik.

Raum ist eine Bedingung a priori von der Möglichkeit des Daseins der Objekte auſser uns (die nicht als Zustände unsers Subjekts vorgestellt werden).

Das Gefühl des Vergnügens und des Schmerzes z. B. kann nur in einer Zeitfolge in eben demselben Subjekte Statt finden. Beide werden nicht als Objekte an sich, sondern als Zustände unsers Subjekts gedacht. Werden sie aber als Objekte an sich betrachtet (wie, wenn sie als Subjekte oder Prädikate in einem Urtheile gebraucht werden), so werden sie nicht mehr individuell, sondern durch Begriffe vorgestellt. Was also bloß in der Zeit vorgestellt wird, hat entweder bloß ein Dasein (als Zustand) in uns, oder es wird als Objekt an sich, dem aber kein Dasein (Individualität) beigelegt wird, vorgestellt, und so ist es mit allem, was in der Zeit vorgestellt wird, beschaffen. Was aber im Raume vorgestellt wird, hat ein Dasein als Objekt auſser uns.

Raum hat eben die dreierlei Bestimmungen, welche die Zeit hat. 1) Punkt, 2) Folge, 3) der auf einmahl apprehendirte Raum, als ein Theil des unendlichen stätigen Raumes. Ein Punkt im Raume entspricht, seiner Entstehung nach, einem Zeitpunkte. Folge im Raume, einer Zeitfolge, und der ohne

Folge apprehendirte Raum der Bestimmung der Dauer. Von diesen drei Bestimmungen ist ein Punkt im Raume nichts andres, als die Verneinung der übrigen Bestimmungen. Der auf einmahl apprehendirte Raum kann bloß in Beziehung auf eine Folge im Raume erkannt werden, und nur Folge im Raume ist, als eine Bestimmung des Raumes an sich, durch die darin vorgestellten Objekte erkennbar. Durch diese Erörterung des Raumes kann die Antinomie, worein die Mathematiker in der Vorstellung des Raumes gerathen, leicht gehoben werden; nehmlich von der einen Seite legen sie als Axiome die unendliche Ausdehnung und Theilbarkeit des Raumes als eines schon gegebenen Objekts zum Grunde. Von der andern Seite aber sehen sie sich gezwungen, bei Erklärung der Entstehungsart der Objekte im Raume (der Figuren), den Raum nicht als ein schon entstandenes Objekt, sondern in seiner Entstehung (fließend) vorzustellen. Diese Antinomie kann leicht gehoben werden, wenn man bedenkt, daß die erste Vorstellungsart den Raum an sich, die zweite aber seine Erkennbarkeit betrifft. Der Raum, als Bedingung a priori von der möglichen Verschiedenheit im Dasein der Objekte außer uns, wird nicht erst als Objekt durch dieses Dasein bestimmt. Die jedesmahlige wahrzunehmende Verschiedenheit mag immerhin endlich und unterbrochen sein, so wird doch der Raum, als Bedingung der möglichen Verschiedenheit, mit Recht als ein schon vollendetes unendliches Continuum vorgestellt. Er wird aber dennoch bloß durch seine Beziehung auf eine Folge (durch die Vorstellung der

Bewegung) empirisch erkennbar, welche Folge nicht als etwas schon entstandenes, sondern bloß in ihrer Entstehung vorgestellt werden kann. Der Begriff von Bewegung, der von den Fluxionisten in der Geometrie gebraucht wird, ist also keinesweges, wie einige Mathematiker glauben, der Geometrie fremdartig; auch ist dieser Begriff an sich nicht, wie Kant behauptet, empirisch, weil, wie wir gesehen haben, Raum nicht anders als durch Bewegung (Beziehung des als schon entstanden vorgestellten Raumes auf eine Folge, seiner Entstehung nach) als Objekt erkennbar ist. Hieraus läßt sich auch beurtheilen, was von denjenigen zu halten ist, welche der Mathematik darum objektive Realität absprechen wollen, weil, ihrem Vorgeben nach, die Gegenstände der Mathematik keine realen Objekte, sondern bloß Vorstellungen in uns sind: da doch, wie schon gezeigt worden, nur dem Raume und allem dem, was darin bestimmbar ist (den Gegenständen der Mathematik) oder was darunter subsumirt werden kann (den empirischen Objekten, in wie fern sie mathematisch bestimmbar sind), objektive Realität beigelegt werden kann. Alle andere Vorstellungen werden entweder als Empfindungen aufs Subjekt (dessen Zustände sie sind) bezogen, oder als allgemeine Vorstellungen (Begriffe) nicht unmittelbar, sondern vermittelst anderer, aufs Objekt bezogen. Selbst die Zeit, die, wie wir gesehen haben, als Bedingung a priori von dem möglichen Dasein überhaupt objektive Realität an sich hat, kann nur durch die Vorstellung des Raumes (als eine ins unendliche fortgehende Linie) konstruirt werden.

So wie es eine transſcendentale und eine empiriſche Vorſtellung von Zeit und Raum gibt, eben ſo gibt es auch eine transſcendentale und eine empiriſche Vorſtellung von Bewegung (Veränderung des Ortes in der Zeit). Jene iſt Bedingung a priori von den im Raume beſtimmten Objekten. Wenn ich mir eine Linie vorſtellen will, muß ich ſie in Gedanken ziehen, d. h. ich muß den ſie beſchreibenden Punkt in Bewegung vorſtellen. Die Vorſtellung derſelben, als ſchon (durch Bewegung) entſtanden, iſt nicht mehr die unmittelbare Vorſtellung der Linie, ſondern ihre mittelbare Vorſtellung durch ein transſcendentales Schema, ſo wie die aufs Papier gezeichnete Linie das empiriſche Schema derſelben iſt, wodurch die empiriſche Bewegung des ſie beſchreibenden Punktes vorgeſtellt wird. Und eben dieſes transſcendentale Schema iſt der Gegenſtand der Elementargeometrie, ſo wie das dadurch Vorgeſtellte Gegenſtand der höhern Geometrie iſt.

Man könnte vielleicht denken, daß auſſer der transſcendentalen und empiriſchen Bewegung noch eine idealiſche Bewegung Statt finde, wovon ſelbſt die Elementargeometrie in Beweiſen durch Kongruenz Gebrauch macht. Z. B. in dem Satze: wenn in zwei Dreiecken die zwei Seiten des einen einzeln genommen, und der dazwiſchen liegende Winkel den zwei Seiten und dem dazwiſchen liegenden Winkel des andern gleich ſind, ſo iſt auch die dritte Seite in beiden gleich. Dieſes wird dadurch bewieſen, daß man ſich die gleichen Seiten und Winkel auf einander gelegt vorſtellt, welches eine idealiſche Bewegung heiſſen könnte. Bei ge-

nauer Betrachtung aber findet hier gar keine Bewegung Statt. Die Dreiecke werden nicht darum als zwei, und nicht als ein einziges Dreieck betrachtet, weil sie etwa in verschiedenen Orten gezeichnet vorgestellt werden, weil Ort hier gar in keine Betrachtung kommen kann; sondern darum, weil, so lange die Gleichheit der dritten Seite bloß problematisch und noch nicht bewiesen ist, sie als verschieden, und als zwei und nicht eines und dasselbe Dreieck vorgestellt werden können, und dieses wird zum Beweise wirklich angenommen. Man beweiset hier den Satz (so wie es mehrere dergleichen Beispiele in der Geometrie gibt) direkte aus der Annehmung seines Gegentheils. Da die eine Seite in dem einen der einen Seite in dem andern Dreiecke gleich angenommen wird, so sind diese (da vom Orte abstrahirt wird) eine und eben dieselbe Seite; und so ist es auch mit der zweiten Seite und dem Winkel beschaffen. Durch zwei Seiten und dem dazwischen liegenden Winkel aber wird das ganze Dreieck bestimmt, d. h. die dritte Seite ist in beiden eine und eben dieselbe, so daß dadurch in der That nur ein einziges Dreieck bestimmt wird. Bewegung also findet hier gar nicht Statt.

Allgemeine und transscendentale Logik.

Die allgemeine (eigentlich so genannte) Logik ist die Wissenschaft des Denkens der Objekte überhaupt, d. h. von der Art ein ganz unbestimmtes Mannigfaltige in eine Einheit des Bewußtseins zu bringen, und bloß dadurch zu bestimmen. Sie legt den Satz des Widerspruchs als Conditio sine qua non zum Grunde,

und ſtellt die Formen des Denkens (die verſchiedenen Arten, wie ein Mannigfaltiges überhaupt in einer Einheit des Bewußtſeins a priori gedacht werden kann) zwar als poſitive, aber doch nicht zureichende Beſtimmungsgründe des Denkens auf. Aber eben dadurch kann ſie keine Objekte, außer durch dieſes formale Verhältniß, beſtimmen. Wenn ich denke, A. iſt B. (einem unbeſtimmten Subjekte A. kömmt ein unbeſtimmtes Prädikat B. zu), ſo beſtimme ich dieſe Objekte bloß in ſo fern, daß ſie erſtlich einander nicht widerſprechen, und durch dieſe kategoriſche Form in einer Einheit des Bewußtſeins verbunden werden, ohne das Mindeſte anzugeben, welche Objekte A. und B. vorſtellen mögen. Und da ich auch A. iſt nicht B. denken, d. h. A. und B. durch eine verneinende kategoriſche Form in einer Einheit des Bewußtſeins verbinden kann, ſo habe ich keinen Beſtimmungsgrund, die eine oder die andere Form, die ſich auf Objekte überhaupt beziehet, von beſtimmten Objekten zu gebrauchen. Die Unterſuchung über die poſitive Möglichkeit, oder die Beſtimmungsgründe eines ſolchen Gebrauchs, die die allgemeine Logik nicht anſtellt, wird alſo der Gegenſtand einer andern Wiſſenſchaft ſein, die wir transſcendentale Logik nennen. Sie wird immer Logik, oder die Wiſſenſchaft des durch Bedingungen a priori beſtimmten Denkens ſein. Aber nicht allgemeine, die von den materiellen Bedingungen abſtrahirt, und bloß die formalen Bedingungen angibt, ſondern transſcendentale Logik ſein, d. h. eine ſolche, die zwar nicht abſolut allgemein iſt, aber dennoch einen hohen Grad der Allgemeinheit hat, indem ſie, wenn ſchon nicht von allem

Inhalte überhaupt, dennoch von allem durch bestimmte Objekte gegebenen Inhalte abstrahirt, und nur die Möglichkeit eines Inhalts überhaupt angibt. Die transscendentale wird sich also zur allgemeinen Logik, wie die (eigentliche) Algebra zur Buchstabenrechnung verhalten, wo diese absolut allgemein, sich auf Größen überhaupt, und ihre möglichen Verhältnisse zu einander bezieht; jene aber zwar noch immer einen hohen Grad der Allgemeinheit hat, weil sie von allen gegebenen Größen abstrahirt; aber dennoch nicht absolut allgemein ist, weil sie sich auf Bedingungen der (durch Konstruktion) als Objekte erkennbaren Größen einschränkt. Der Begriff eines Dinges an sich, von den Bedingungen einer möglichen Darstellung abstrahirt, ist so gut ein Gegenstand der allgemeinen Logik, wie der Begriff von $\sqrt{-a}$ ein Gegenstand der Buchstabenrechnung ist. Die Algebra gebraucht zwar gleichfalls den Begriff von $\sqrt{-a}$, aber nicht um dadurch ein Objekt zu bestimmen, sondern gerade umgekehrt, um die Unmöglichkeit eines solchen Objekts, dem dieser Begriff zukommt, darzuthun. Eben so wird auch die transscendentale Logik von einem Dinge an sich sprechen, aber bloß in der Absicht, ihm alle objektive Realität (die auf transscendentalen Bedingungen, die ihm mangeln, beruht) abzusprechen.

Der Grund also, warum wir gegebene Objekte einer bestimmten Form subsumiren, d. h. diese Form von diesen Objekten nicht nur (ohne Widerspruch) ge-

brauchen können, sondern wirklich gebrauchen, kann nicht in den gegebenen Objekten selbst liegen, weil sonst diese Erkenntniß durch (wie die aus der Erfahrung entsprungenen Sätze) oder mit den Objekten (wie die Sätze der Mathematik), aber nicht vor denselben bestimmt werden könnte; und der Satz: diesen Objekten kommt diese Form zu, wird, so wie irgend ein anderer nicht transscendentaler Satz, durch das Subjekt (die gegebenen Objekte) bedingt, also nicht transscendental von den gegebenen Objekten a priori ausgesagt werden können. Die synthetischen Sätze würden alsdann keinen gemeinschaftlichen Grundsatz haben können, weil sich ein jeder derselben auf andere Objekte beziehen würde. Auch kann dieser Grund nicht in der logischen Form selbst liegen, weil, wie schon gesagt, diese sich als mögliche Form auf unbestimmte Objekte überhaupt bezieht, und keinen Grund des wirklichen Denkens gegebener Objekte durch dieselbe abgeben kann. Dieser Grund muß also in etwas liegen, das so wenig zu den Formen des Denkens als zu den gegebenen Objekten gehört. Was mag nun dieses Etwas sein?

Wird man sagen: das Subsumiren gegebener Objekte unter eine bestimmte Form beruht auf dem Beurtheilungsvermögen, und braucht keine Regel, wornach es bestimmt werden soll, so ist dieses eine leere Ausflucht. Das Subsumiren eines empirischen Objekts unter einen durch a priori gegebene Merkmahle bestimmten Begriff, braucht allerdings keine andere Regel, als die Vergleichung der Merkmahle

des

des Objekts und des Begriffs. Hier aber sollen nicht gegebene Objekte den durch Merkmahle bestimmten Begriffen, sondern den Formen, die als solche, durch keine Merkmahle an sich, sondern erst durch ihren Gebrauch erkennbar sind, subsumirt werden. Wie ist dieses möglich? Ich finde eine aufs Papier gezeichnete Figur, und bemerke erstlich, daß sie in drei Seiten überhaupt eingeschlossen ist. Ferner messe ich die Seiten mit meinem Zirkel, und finde, daß sie einander gleich sind; nun sagt ich: diese Figur ist ein gleichseitiges Dreieck, d. h. ich subsumire das empirische Objekt dem a priori bestimmten Begriffe. In dem Satze hingegen: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, findet eine solche Vergleichung, wodurch die Uebereinstimmung der als Stoff dieses Urtheils gegebenen Objekte (gerade und kürzeste) mit der bejahenden kategorischen Form eingesehen werden könnte, gar nicht Statt. Was ist also der Grund, der uns zu einem solchen Urtheile bestimmt?

Sagt man: ein solches Urtheil ist als Bedingung einer möglichen Konstruktion, (a priori oder a posteriori) rechtmäßig, so bedenkt man nicht, daß eine ursprüngliche Konstruktion bloß den Stoff zu einer Form gibt, wodurch diese Form, die sich als Form auf Objekte überhaupt bezieht, von bestimmten Objekten gebraucht werden kann; dadurch wird aber dieser wirkliche Gebrauch selbst nicht gerechtfertiget.

Ich sage: ursprüngliche Konstruktion, weil eine jede andere Konstruktion nicht bloß den Stoff zu einer Verbin-

dung, ſondern auch durch Reduktion des zu konſtruirenden Objekts auf ein anderes, deſſen Konſtruktion ſchon gegeben iſt, nach dem Satze des Widerſpruchs die Verbindung ſelbſt beſtimmt. Z. B. im erſten Satze des I. Buchs des Euklides wird ein gleichſeitiges Dreieck dadurch konſtruirt, daß ſeine Seiten auf Halbmeſſer gleicher Zirkel, deren Konſtruktion durch Axiomen und Poſtulate ſchon gegeben iſt, nach der Form der Identität reducirt werden u. dgl. Eben ſo iſt es mit den Sätzen; z. B. im 32. Satze des I. Buchs wird die Gleichheit des äußern Winkels eines Dreiecks mit den zwei gegenüber liegenden innern Winkeln in einer Konſtruktion dadurch bewieſen, daß der äußere Winkel durch eine der einen Seite parallel gezogene Linie in zwei Winkel getheilt wird, die mit den innern Wechſelwinkeln, und alſo denſelben gleich ſind u. ſ. w. Die urſprünglichen Konſtruktionen hingegen ſind ganz ſynthetiſch, ſo daß man die Verbindung zwiſchen Subjekt und Prädikat gar nicht nach dem Satze der Identität einſehen kann. Sie liefern bloß den Stoff, geben aber keinen Grund der Verbindung ab. Dieſer Grund muß alſo anderwärts geſucht werden. Z. B. in dem Satze: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten, gibt die Konſtruktion einer geraden Linie bloß die Bedeutung des Subjekts an, iſt aber nicht hinreichend, die Beilegung des Prädikats zu beſtimmen. —

Mit den analytiſchen Urtheilen hat es dieſe Schwierigkeit nicht, weil dieſe ſich nicht auf beſtimmte Objekte als ſolche, ſondern als Objekte des Denkens überhaupt, nach dem Grundſatze des Widerſpruchs beziehen. Fragt man: was berechtiget mich z. B.

zu diesem Urtheile, ein rechtwinkliges Dreieck ist nicht schiefwinklig, d. h. was berechtiget mich zu dem Gebrauche des bloß formalen Satzes: A. welches B. ist, ist nicht non B. a priori von bestimmten Objekten (rechtwinkliges Dreieck schiefwinklig), so erwiedere ich: dieser formale Satz wird von mir nicht auf diese bestimmten Objekte als solche, sondern als Objekte des Denkens überhaupt angewendet. Der Satz in concreto enthält nichts mehr als der formale Satz in abstracto, und jener ist gleichsam nur ein einziges Beispiel von diesem. In dem formalen Satze denke ich mir unter B. alles, was nicht non A. ist, welches ich in dem Satze in concreto durch das Beispiel eines rechtwinkligen Dreiecks erläutere. Die besondern Bestimmungen, die hier hinzu kommen, tragen zur Bestimmung des Satzes gar nichts bei. Ein rechtwinkliges und ein schiefwinkliges Dreieck können nicht anders als durch die Form der Verneinung in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden; da hingegen die Verbindungsart zwischen Dreieck und rechtwinklig, nach dem Satze des Widerspruchs ganz unbestimmt bleibt. Es widerspricht dem Dreiecke nicht, daß es rechtwinklig sein soll, aber eben so wenig widerspricht ihm, daß es nicht rechtwinklig (schiefwinklig) sein soll. Nun aber bedeutet die Kopula ist, bloß logisch betrachtet, nichts anders, als Möglichkeit, Mangel eines Widerspruchs. Dieser Satz also, er mag in abstracto oder in concreto ausgedrückt werden, würde in der Logik folgende Bedeutung haben: dem A., dem B. nicht widerspricht, widerspricht non B.; einem Dreiecke, dem das Rechtwinkligsein nicht widerspricht, widerspricht das Nichtrechtwinklig-

sein. Dieses ist aber falsch, weil ihm beide nicht widersprechen. Man sieht also, daß der Satz des Widerspruchs in der Logik keine wahre Bedeutung haben kann. Er muß also nicht nur seinen Gebrauch, sondern auch seine Bedeutung an sich anderwärts erhalten. Die von uns Anfangs aufgeworfene Frage: wie ist synthetische Erkenntniß möglich? wird nun allgemeiner. 1) Was ist der erste Grundsatz aller synthetischen Erkenntniß, wobei der Satz des Widerspruchs als der erste Grundsatz aller analytischen Erkenntniß, und in so fern als conditio sine qua non zur synthetischen Erkenntniß vorausgesetzt wird. 2) Wodurch erhält dieser Grundsatz aller analytischen Erkenntniß selbst seine Bedeutung und seinen möglichen Gebrauch? Um nun diese wichtige Frage, wovon die Möglichkeit aller unsrer Erkenntniß abhängt, zu beantworten, müssen wir etwas weit ausholen.

Jede jede Erkenntniß überhaupt (in weiterm Sinne) enthält in sich 1) ein Subjekt, 2) ein Objekt, und 3) die Beziehung beider auf einander. Dieses kann als ein Axiom vorausgeschickt werden, ohne daß wir deswegen zur Beantwortung der von uns vorgelegten Frage einen Schritt näher kommen. Aber nun weiter! Das Subjekt ist entweder ein transscendentales oder ein empirisches Subjekt. Dieses ist wiederum entweder ein allgemeines oder ein besonderes Subjekt. Das Objekt ist entweder Objekt des bloßen Denkens, oder Objekt der Darstellung dieses Gedachten. Dieses ist wiederum entweder Objekt einer transscendentalen oder

einer empiriſchen Darſtellung; und dieſes wiederum entweder Objekt einer allgemeinen oder einer beſondern empiriſchen Darſtellung. Ich will mich hierüber näher erklären.

Das von mir als einem wirklichen Weſen wirklich gezeichnete Dreieck iſt in ſo fern Objekt einer beſondern empiriſchen Darſtellung, welches auf mich, als auf ein beſonderes empiriſches Subjekt bezogen wird. Dieſes iſt auch keine allgemeine und allgemein gültige Erkenntniß. Abſtrahire ich nun von der beſondern Wirklichkeit, und betrachte das Dreieck bloß als etwas, was für ein wirkliches Subjekt des Denkens überhaupt wirklich ſein kann, ſo iſt das Dreieck Subjekt einer allgemeinen empiriſchen Darſtellung, das auf mich, als auf ein allgemeines empiriſches Subjekt (empiriſches Subjekt überhaupt) bezogen wird. Aber unſere Darſtellungsart iſt nicht die einzige mögliche. Zur objektiven Realität eines Begriffs aber gehört bloß mögliche Darſtellung überhaupt, nicht eben unſere Darſtellung. Abſtrahire ich nun von unſerer Darſtellung, und denke bloß das Dreieck als Objekt einer möglichen Darſtellung überhaupt, ſo iſt es Objekt einer transſcendentalen Darſtellung, das auf mich, als ein transſcendentales Subjekt bezogen wird. Abſtrahire ich ich von aller Darſtellung überhaupt, ſo bleibt mir der Begriff des Dreiecks, als ein Gegenſtand des bloßen Denkens, ohne alle mögliche Darſtellung.

Durch das erſte beſtimme ich das Dreieck als ein beſonderes Objekt für mich als ein beſonderes Sub-

jekt. Durch das zweite bestimme ich dasselbe als ein für uns Menschen (die eine bestimmte ihnen gemeinschaftliche Darstellungsart haben) überhaupt allgemeines Objekt. Durch das dritte bestimme ich dasselbe als für alle denkende Wesen (ihre Darstellungsart mag sein, welche sie will) geltendes transscendentales Objekt. Durch das vierte aber bestimme ich es bloß als ein allgemeines und allgemein geltendes Objekt des Denkens, mit Weglassung aller möglichen Darstellung oder Erkennbarkeit überhaupt.

Durch das erste allein wird das Dreieck nicht als Objekt gedacht, weil das Denken immer Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit erfordert. Durch das vierte wird es gedacht aber nicht überhaupt erkannt. Durch das dritte wird es gedacht und erkannt, aber nicht von uns erkannt. Durch das zweite aber wird es von uns gedacht und erkannt.

Nun behaupte ich, daß zur objektiven Realität eines Begriffs nicht eben unsere Darstellung, sondern Darstellung überhaupt erfordert wird, und daß jene bloß einen Beweis von dieser (da das Allgemeine im Besondern enthalten sein muß, und wenn etwas für uns darstellbar ist, so ist es darstellbar überhaupt) abgibt.

Der oberste Grundsatz aller synthetischen objektbestimmenden Erkenntniß wird also so wenig als Bedingung des bloßen Denkens überhaupt, nach dem Satze des Widerspruchs, als wie Bedingung unserer besondern Darstellung, sondern als Bedin-

gung einer möglichen Darstellung überhaupt müssen bestimmt werden.

Daß man in einem jeden Urtheile Subjekt und Prädikat, in so fern sie in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden, auch an sich darstellbar sein müssen, leidet keinen Zweifel, denn wie kann das, was gar kein bestimmtes Bewußtsein ist, mit etwas anderm in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden? Um ein rechtwinkliges Dreieck als ein bestimmtes Objekt zu denken, muß man die Bedeutung von Dreieck und rechtwinklig wissen. Daß aber sowohl Subjekt als Prädikat, schon vor diesem Verbinden als Gegenstand eines bestimmten Bewußtseins darstellbar sein müsse, ist eben nicht nothwendig. Ja, ich behaupte noch mehr, daß nähmlich gerade umgekehrt, um mit Grund Subjekt und Prädikat als solche in einer Einheit des Bewußtseins zu verbinden, muß das Subjekt auch an sich, außer der Verbindung, das Prädikat aber bloß in der Verbindung darstellbar sein. Denn ist keines von beiden außer der Verbindung darstellbar, so können sie eben so wenig in der Verbindung darstellbar sein, weil die Verbindung nicht das zu verbindende selbst geben kann. Sind aber beide außer der Verbindung darstellbar, so hat diese Verbindung keinen sie rechtfertigenden Grund, und ist bloß fingirt, ohne alle Realität. Es muß also das eine auch an sich außer der Verbindung, das andere aber bloß in der Verbindung darstellbar sein. Der Grund der Verbindung wird also mög-

liche Darſtellbarkeit deſſen ſein, was außer der Verbindung gar nicht darſtellbar ſein kann. Nun aber iſt Subjekt das, was ſchon als bekannt zum Grunde gelegt wird, und Prädikat das, wodurch jenes näher beſtimmt wird. Das Subjekt muß alſo das an ſich, das Prädikat aber das in der Verbindung mit jenem Darſtellbare ſein.

Hier haben wir alſo den oberſten Grundſatz aller ſynthetiſchen objektbeſtimmenden Erkenntniß ſowohl, als die Regel ſeines Gebrauchs gefunden. Wenn eine Vorſtellung von der Art iſt, daß ſie nicht dargeſtellt werden kann, ohne daß eine andere ſchon an ſich darſtellbare Vorſtellung zugleich mit dargeſtellt wird, ſo hat der Satz, wodurch dieſes Verhältniß ausgedrückt wird, objektive Realität. Dieſes beſondere Verhältniß aber iſt nicht in der beſondern Beſchaffenheit dieſer Vorſtellungen, ſondern in ihrem allgemeinen Verhältniſſe zur möglichen Darſtellung überhaupt gegründet. Ein jeder gegebene ſynthetiſche Satz wird alſo aus dieſem allgemeinen Verhältniſſe, als aus einem Grundſatze abgeleitet.

Dieſen Grundſatz nenne ich den Grundſatz der Beſtimmbarkeit. Ein jedes durchs Denken zu beſtimmende reale Objekt muß nehmlich aus zwei Beſtandtheilen beſtehen. Der eine iſt das an ſich Darſtellbare (in der Anſchauung Beſtimmte) durchs Denken oder Verbinden in einer Einheit des Bewußtſeins mit dem andern Theile aufs neue zu beſtimmende. Der andere iſt das nicht an ſich, ſondern in Verbindung mit jenem (als deſſen Beſtimmung) Darſtellbare.

Aus diesem obersten Grundsatze aller realen, objektbestimmenden Erkenntniß folgen unmittelbar, diese ihm untergeordneten Grundsätze:

1) Grundsatz für das Subjekt.

Das Subjekt in einem Urtheile muß an sich (außer seiner Verbindung mit dem Prädikate) darstellbar sein.

2) Grundsatz für das Prädikat.

Das Prädikat muß nicht an sich, sondern bloß in der Verbindung mit dem Subjekte darstellbar sein.

3) Von allen Paaren einander entgegen gesetzter möglicher Prädikate kann einem gegebenen Subjekte nur eines aus einem einzigen bestimmbaren Paar unmittelbar zukommen.

Die ersten zwei Grundsätze sind nichts andres, als die Entwickelung dessen, was in dem Grundsatze der Bestimmbarkeit enthalten ist. Der dritte hingegen erhellet nicht sogleich aus demselben. Er muß daher näher erklärt, und aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit bewiesen werden. Das aus dem Satze des Widerspruchs unmittelbar folgende principium exclusi tertii (einem jeden Subjekte muß von allen möglichen einander entgegengesetzten Prädikaten nothwendig eins zukommen) ist der erste Grundsatz aller disjunctiven Urtheile: X. ist entweder A. oder non A. Hier wird erstlich X. als durch A. oder non A. bestimmbar, und dann auch als wirklich bestimmt gedacht. Ich denke mir ein in Rücksicht auf diese mögliche Prädikate bestimmtes Subjekt X., so kann ich a priori, ehe mir diese Bestimmungen gegeben sind, doch so viel mit apodiktischer Nothwendigkeit behaupten, daß unter denselben entweder A. oder non A. an-

zutreffen sein muß. Dieser Grundsatz ist **analytisch**, und kann also zur Bestimmung realer Objekte nicht gebraucht werden. Dieser Satz aber: A. kann sowohl B. als nicht B., oder auch: A. kann entweder B. oder nicht B. sein, der in jenem voraus gesetzt wird, folgt keineswegs aus jenem analytischen Grundsatze, sondern aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit, und ist wie dieser (wenn dadurch objektive Erkenntniß erhalten werden soll) synthetisch, und nicht so allgemein wie jener. Nicht von einem jeden Paar möglicher entgegen gesetzter Prädikate muß einem als Objekt gegebenen Subjekte eines zukommen, sondern nur von solchen, die mit dem Subjekte im Verhältnisse der Bestimmbarkeit stehen. Ein Dreieck kann rechtwinklig oder schiefwinklig, gleichseitig oder ungleichseitig u. s. w. sein, weil ein jedes dieser Paare zwar einander entgegen gesetzte, aber dennoch in so weit mit einander übereinstimmende Prädikate enthält, daß beide als mögliche Prädikate eines realen Subjekts (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) erkannt werden; hingegen kann ein Dreieck so wenig süß als nicht süß sein, weil beide Glieder dieses Paares bloß als logische (nach dem Grundsatze des Widerspruchs) aber nicht als reale Prädikate des Subjekts (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) gedacht werden können. In diesem Urtheile aber: A. kann entweder B. oder C. sein, hat die Disjunktion gar keinen Grund, weil es nicht nur ein drittes, **keines von beiden** oder **beide zugleich**, sondern noch Mehreres geben kann (A. kann B. oder C. oder D. u. s. w. sein). Ein Dreieck kann nicht nur spitzwinklig oder gleichseitig, sondern auch beides zugleich sein (indem ein gleichseitiges Dreieck nothwendig spitzwinklig ist).

Laßt uns nun setzen, daß B. und C. erstlich als mögliche Prädikate von A., und dann auch als keines von beiden in dem andern enthalten ist, oder dasselbe nach dem Satze des Widerspruchs ausschließt. In diesem Falle werden zwar (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) zwei kategorische reale objektbestimmende Urtheile gefällt. A. kann B. sein; A. kann C. sein, aber das aus beiden zusammen gesetzte disjunktive Urtheil ist bloß logisch und bestimmt im Objekte nichts. In einem eigentlich so genannten (nach dem Satze des Widerspruchs bestimmten) disjunktiven Urtheile werden die beiden aus dem Subjekte mit entgegengesetzten Bestimmungen entstehenden realen Objekte, durch eine einzige Konstruktion bestimmt (weil bloß die Aufhebung der Bedingung der einen Konstruktion Bedingung der andern ist; da hingegen in einem materiellen disjunktiven Urtheile die Disjunktion nicht durch eine einzige Konstruktion unmittelbar, sondern durch mehrere Konstruktionen und sich darauf beziehende synthetische Sätze erkannt werden muß. Sobald ich ein gleichseitiges Dreieck durch halbe Diameter gleicher Zirkel konstruirt habe, weiß ich auch zugleich, ohne eine neue Konstruktion, daß Diameter ungleicher Zirkel ein ungleichseitiges Dreieck bestimmen, woraus dieses Urtheil: ein Dreieck ist entweder gleichseitig oder ungleichseitig, objektive Realität erhält. Dieses Urtheil aber: ein Dreieck ist entweder gleichseitig oder rechtwinklig, ist erstlich nicht logisch richtig, weil es auch keines von beiden sein kann; und dann wird selbst das, was darin richtig ist, nicht unmittelbar aus einer einzigen Konstruktion erkannt. Man muß erstlich ein gleichseitiges, und dann wiederum (nach ganz andern Bedingungen) ein rechtwinkliges Dreieck kon-

stellen, und letztlich selbst die Erkenntniß, daß diese beide einander in eben demselben Objekte ausschließen, vermittelst wiederum anderer Konstruktionen herleiten, woraus erhellet, daß in einem nicht bloß logischen, sondern objektbestimmenden realen Urtheile, dem Subjekte unmittelbar bloß eines aus einem gegebenen einzigen Paare einander entgegen gesetzter Prädikate beygelegt werden kann.

Hieraus ergibt es sich, daß eine jede Eintheilung überhaupt nicht anders als zweigliedrig sein kann, wenn man nur alles nach dem Verhältnisse vom Bestimmbaren und Bestimmung ordnet, und keine Lücken in der Reihe läßt. Doch muß bei realen Objekten die Möglichkeit der Glieder der Eintheilung erst durch Konstruktion dargethan werden.

Kategorien.

Die Kategorien sind die als Bedingungen der Möglichkeit eines realen Objekts überhaupt, dem Grundsatze der Bestimmbarkeit zum Grunde liegenden Begriffe a priori, und müssen daher durch seine vollständige Entwickelung gefunden werden. Zur Findung der Kategorien braucht man also keinen andern Leitfaden, als die Entwickelung alles dessen, was der Grundsatz der Bestimmbarkeit voraussetzt. Also

1. Die Kategorien der Quantität. 1) Einheit, 2) Vielheit, und 3) Allheit, werden so abgeleitet. Das Bestimmbare bezieht sich auf seine mögliche Bestimmungen, wie Einheit auf Vielheit. Diese Vielheit der Bestimmungen wird aber durch ihre Beziehung auf die Einheit des Bestimmbaren selbst als eine Einheit gedacht: Allheit.

Kategorien der Qualität.

1) Realität, 2) Negation, 3) Limitation.

Einem jeden Bestimmbaren als Subjekt kommt eins von allen möglichen Prädikaten, oder sein Gegentheil zu. Realität, Negation. Die Anzahl der möglichen Bestimmungen wird aber noch dadurch limitirt, daß nur diejenigen objektive Realität haben, die dem Grundsatze der Bestimmbarkeit gemäß sind. Limitation, Kategorien der Relation. Das Bestimmbare wird als an sich darstellbar (für sich bestehend), die Bestimmungen aber als nicht an sich, sondern in und durch Verbindung mit jenem darstellbar gedacht. Substanz und Accidenzen.

In den allgemein umzukehrenden Sätzen wird dem Subjekte, als schon durch ein Prädikat bestimmt, ein neues Prädikat beigelegt. Jenes ist ein Gegenstand des Bewußtseins an sich, dieses aber nicht. Z. B. in diesem Urtheile: eine gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, ist gerade Linie Subjekt und das Kürzestesein Prädikat, und so auch umgekehrt in dem Urtheile: die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten ist die gerade, ist die kürzeste Linie Subjekt, und das Geradesein Prädikat. In beiden macht die Verbindung das Bewußtsein des Prädikats überhaupt möglich. Sie bestimmen also einander im Bewußtsein wechselseitig, nachdem man das eine oder das andere zum Subjekte oder Prädikate macht. Wechselbestimmung.

Kategorien der Modalität.

Ein jeder Begriff eines realen Objekts muß erstlich an sich möglich sein (keinen Widerspruch enthal-

ten). Außerdem muß ihm (wenigstens im Erkenntnißvermögen) mögliche Darstellbarkeit, Dasein, zukommen, die selbst Bedingung der objektiven Realität des Begriffs ist. Nothwendigkeit. Die mögliche Darstellung kann aber nur durch ihre Wirklichkeit dargethan werden. Wirklichkeit.

Es giebt zweierlei Arten vom Dasein, nehmlich ein logisches und ein wirkliches Dasein. Jenes ist das als Bedingung a priori gedachte Dasein eines Begriffs in irgend einem Erkenntnißvermögen überhaupt. Ein Begriff wird darum als möglich vor seinem Dasein in einem gegebenen Erkenntnißvermögen, und dennoch in Beziehung auf dasselbe erkannt, weil ihm ein Dasein in einem Erkenntnißvermögen überhaupt (in dem Subjekte, welches denselben wirklich denkt) zukommt. Dieses Dasein ist also selbst Bedingung der Möglichkeit. Dieses ist das wirkliche Dasein in einem gegebenen Erkenntnißvermögen. Der Begriff vom Dreiecke, den ich als ein gegebenes Subjekt wirklich denke, hat in Beziehung auf mich, ein durch die Möglichkeit bedingtes, wirkliches Dasein. In Beziehung auf ein Subjekt überhaupt aber kommt ihm ein nothwendiges Dasein zu (es muß von einem Subjekt überhaupt wirklich gedacht werden). Jenes gibt den Begriff von Wirklichkeit, dieses aber den der Nothwendigkeit, und der Begriff der Möglichkeit wird bloß durch Abstraktion von allem Dasein überhaupt gedacht.

Da aber die mögliche Darstellung überhaupt, durch die wirkliche, und diese wiederum durch unsere Darstellung, dargethan werden kann, so erhellet daraus, daß die Kategorien, als die aus dem Grunde

satze der Bestimmbarkeit hergeleiteten Bedingungen einer möglichen Darstellung überhaupt, ungeachtet ihrer Allgemeingültigkeit an sich, bloß vom Gegenstande unserer Darstellung gebraucht werden können.

Die Kategorien der Modalität können noch viel einfacher auf folgende Art aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit hergeleitet werden. Dem Bestimmbaren selbst, als etwas Bestimmtes gedacht, kommt nach dem Princip exclusi tertii eines von allen möglichen einander entgegen gesetzten Prädikaten nothwendig zu. Nothwendigkeit. Als etwas durch neue Bestimmungen Bestimmbares aber kommt ihm bloß Möglichkeit zu. Die Setzung der Bestimmungen aber gibt den Begriff der Wirklichkeit.

Dem Bestimmbaren kann eine Bestimmung nothwendig zukommen; so, daß so bald jenes gesetzt wird, auch diese gesetzt werden, die Bestimmung aber, wenn schon nicht an sich, dennoch als Bestimmung eines andern möglich sein muß. In Ansehung der dadurch bestimmten möglichen Erkenntniß ist also jenes Grund und diese Folge. In Ansehung der wirklichen Erkenntniß aber ist jenes Ursache und diese Wirkung.

Die Tafel der logischen Formen dient nicht dazu, die objektive Realität der ihnen entsprechenden Kategorien darzuthun, sondern umgekehrt. Die Tafel der logischen Formen dient bloß dazu, die aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit deducirten Kategorien, deren objektive Realität durch eben diesen Grundsatz schon gesichert ist, vollzählig zu machen.

Auf eben die Art können auch die so genannten Reflexionsbegriffe aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit deducirt werden.

1) Einstimmung und Widerstreit.

Die Bestimmungen eines und eben desselben Bestimmbaren können einander subordinirt sein, und alsdann findet bei ihnen Einstimmung Statt. Sie können aber auch coordinirt sein, in welchem Falle Widerstreit Statt findet (weil durch Setzung der einen alle übrigen ausgeschlossen werden). Die Bestimmungen können im Bestimmbaren an sich erkennbare, oder durch seine Beziehung auf etwas andres, erkennbare Merkmahle sein. Innere und Aeußere. Das (durchs Denken) Bestimmbare muß als ein solches (im Gegensatze von dem Bestimmten) als durchs Denken unbestimmt, welches bloß durch die Bestimmung bestimmt wird, gedacht werden. Materie und Form.

Auf diese Art habe ich die reinen Begriffe a priori, deren empirischen Gebrauch ich in Zweifel ziehe, als Bedingungen von der Möglichkeit realer Objekte (selbst dem Stoffe nach) a priori (wie die Objekte der reinen Mathematik) deducirt, und ihre objektive Realität dargethan. Eben so werde ich auch mit den transscendentalen Grundsätzen a priori verfahren. Auf folgende Art:

Axiom.

Alle a priori darstellbare Objekte sind extensive Größen.

Beweis.

A priori sind Objekte nur in Zeit und Raum darstellbar. Nun sind aber diese selbst extensive Größen, worin die

die Vorſtellung des Ganzen durch die Vorſtellung der Theile möglich wird (ein jeder gegebene Raum beſteht aus Raume, und ſo iſt es auch mit der Zeit). Alſo müſſen alle a priori darſtellbare Objekte (der Mathematik) extenſive Größen ſein.

Anticipation.

Alle a priori darſtellbare Objekte ſind ihrer Entſtehungsart nach intenſive Größen.

Beweis.

Eine Größe, ihrer Entſtehungsart nach betrachtet, iſt ein Quantum, dem zwar, als einem ſolchen, eine beſtimmbare Quantität zukommen kann, worin aber von dieſer beſtimmbaren Quantität abſtrahirt wird. So wird z. B. im 1. Satze X. Buchs des Euklides, eine Größe durch beſtändiges Theilen von einer jeden beſtimmbaren Quantität abſtrahirt, und ihrer Entſtehungsart nach, als kleiner als jede angebliche Größe beſtimmt. Eben ſo wird ſie in der Exhauſtionsmethode, in der Methode der Untheilbaren, in der Fluxions- oder Differentialmethode u. ſ. w. gedacht. Die Fluxionen oder Differentiale aber ſind in verſchiedenen Größen, nach Verſchiedenheit ihrer Entſtehungsart verſchieden, und können ſelbſt als Größen mit einander verglichen werden. Sie ſind keine extenſive Größen, die durch eine Syntheſis der gleichartigen Theile entſtehen. Aber dennoch ſind ſie intenſive Größen, die als ſolche nicht an ſich, ſondern im Verhältniſſe zu einander beſtimmbar ſind. dx, dy, ſind als Größen an ſich betrachtet, $= 0$, und doch kann $dx = a\,dy$ ſein. Die Geſchwindigkeit der Bewegung in einem Punkte kann mit der Geſchwindigkeit derſelben in einem andern

Punkte verglichen, und durch dieselbe als Größe bestimmt werden. Sie sind also intensive Größen. —

Grundsatz der Beharrlichkeit.

Im wirklichen Denken eines realen Objekts muß das Bestimmbare darin, als eben dasselbe in verschiedenen Zuständen gedacht werden.

Beweis.

Das Bestimmbare ist das, was auch an sich, außer der Verbindung mit der Bestimmung, als ein Gegenstand des Bewußtseins gedacht werden kann. Da aber die Bestimmung nicht außer der Verbindung mit dem Bestimmbaren ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann, so muß das Bestimmbare das eine Mahl an sich, außer der Verbindung, und das andere Mahl in der Verbindung, d. h. als in beiden Zuständen beharrlich, gedacht werden, wenn diese Verbindung objektive Realität haben soll.

Grundsatz der Kausalität.

Im wirklichen Denken eines realen Objekts muß das Bewußtsein des Bestimmbaren vorhergehen, und das Bewußtsein der Bestimmung darauf folgen, aber nicht umgekehrt.

Beweis.

Es ergibt sich aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit von selbst.

Grundsatz des Zugleichseins.

Objekte, die im Bewußtsein von einander abhängig, und doch in einer Einheit des Bewußtseins darstellbar sind, sind nur durch Einheit der Darstellungsart möglich.

Beweis.

Ein rechtwinkliges und ein schiefwinkliges Dreieck sind im Bewußtsein von einander unabhängig. Sollen sie dennoch in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden, so kann dieses nicht anders als dadurch geschehen, daß beide von gleicher Basis und gleicher Höhe angenommen und also in einer einzigen Konstruktion zwischen der Basis und einer ihr parallelen Linie, d. h. in einem einzigen Orte, dargestellt werden. Folglich können Objekte, die im Bewußtsein von einander unabhängig sind (die sich zu einander nicht als Bestimmung und Bestimmbares verhalten) dennoch durch Einheit der Konstruktion in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden.

Will man diese Grundsätze wenigstens hypothetisch auf den Erfahrungsgebrauch ausdehnen, so können sie ganz kurz auf folgende Art bewiesen werden.

Axiom.

Alle Anschauungen a priori oder a posteriori sind extensive Größen.

Beweis I.

Objekte der Anschauung a priori sind solche, deren Stoff (das Bestimmbare dem Erkenntnißvermögen a priori gegeben, und deren Form (die Bestimmung) gleichfalls durch dasselbe a priori bestimmt wird. Wir haben aber keine andere a priori gegebene Stoffe, worin Objekte a priori bestimmt werden können, außer den Vorstellungen von Zeit und Raum, die als Bedingungen der Anschauung a priori gegeben, und worin Objekte der Mathematik a priori bestimmt werden. Nun aber können die Bestimmungen von

Zeit und Raum, ohne das Bestimmbare (Zeit und Raum selbst) keine Gegenstände des Bewußtseins sein. Es muß also den dadurch bestimmten Objekten alles a priori beigelegt werden, was dem Bestimmbaren darin, ohne welches sie gar nicht Statt finden können, beigelegt wird. Einem jeden Objekte der reinen Mathematik muß also alles a priori beigelegt werden, was dem Raume und der Zeit an sich, vor ihrer Bestimmung zukommt. Nun aber sind Raum und Zeit nicht nur Größen überhaupt (indem sie sich durch Zufügung gleichartiger Theile vermehren, und durch Theilung vermindern lassen ins Unendliche), sondern auch extensive Größen (worin die Vorstellung des Ganzen durch die Vorstellung der Theile und ihrer Synthesis möglich wird). Also müssen auch alle in Zeit und Raum bestimmte, d. h. alle Objekte der Anschauung a priori überhaupt extensive Größen sein.

II. Zeit und Raum sind nicht nur als Anschauungen a priori an sich, Stoffe in den a priori bestimmten Objekten, sondern auch Bedingungen a priori von der Möglichkeit empirischer Anschauung. Der empirische Stoff kann also nur dadurch eine Anschauung werden, daß er in Zeit oder Raum vorgestellt wird. Es muß also einer jeden empirischen Anschauung a priori zukommen, was diesen Vorstellungen zukommt. Nun aber u. s. w. wie vorher.

Anticipation.

Alle Erscheinungen a priori oder a posteriori sind in ihrem Entstehen und Verschwinden intensive Größen.

Beweis I.

Ein Quantum, in seinem Entstehen oder Verschwinden betrachtet, ist ein solches, dem zwar, als Quantum, eine

bestimmbare Quantität zukommen kann, von welcher bestimmbaren Quantität aber abstrahirt, und bloß auf sein Element Rücksicht genommen wird. Dieses geschiehet nach Prop. 1. Buch X. des Euklides; nach welcher eine jede gegebene Größe durch beständiges Theilen kleiner als jede angebliche Größe werden kann. Eben so wird die Größe in der Exhaustionsmethode, in der Methode der Untheilbaren, in der Fluxions- oder Differentialmethode u. dgl. betrachtet. Die Fluxionen oder Differentiale sind in verschiedenen Größen, nach Verschiedenheit ihrer Entstehungsart verschieden, und können selbst als Größen mit einander verglichen werden. Sie sind aber keine extensive Größen, die durch eine Synthesis von gleichartigen Theilen entstehen, indem sie absolute Einheiten sind, und also keine solche Theile haben. Aber dennoch sind sie intensive Größen, die als solche nicht an sich (in Beziehung auf eine angenommene Einheit), sondern im Verhältnisse zu einander (jede derselben in Beziehung auf die andere als Einheit betrachtet) als Größen bestimmbar sind; und können, so wie alle intensive Größen, durch extensive Größen (wie z. B. Geschwindigkeiten durch Linien) konstruirt werden. dx, dy, sind an sich betrachtet = o, und doch kann dx = ndy sein. Die Geschwindigkeit der Bewegung in einem Punkte kann mit einer von derselben verschiedenen Geschwindigkeit in einem andern Punkte verglichen, und dadurch als Größe bestimmt werden. Ein Verhältniß kann gleichfalls mit einem andern Verhältnisse verglichen und als Größe bestimmt werden. Alle Quanta oder (da wir keine andere Objekte a priori haben) alle Objekte a priori sind also in ihrem Entstehen und Verschwinden (sie mögen als Geschwindigkeiten in gegebenen Punkten, oder

als erste und letzte Verhältnisse betrachtet werden) intensive Größen.

II. Empfindung ist das, was dem Stoffe einer empirischen Wahrnehmung entspricht. Nun hat Empfindung keine extensive Größe, weil darin von Zeit und Raum (als den Formen der Sinnlichkeit), worin allein extensive Größe Statt findet, abstrahirt wird. Sie hat aber dennoch eine intensive Größe, indem man darin Grade annehmen kann, die von einer jeden gegebenen Empfindung bis zu = o, d. h. bis zur bloßen Vorstellung des Formalen in der Wahrnehmung gehen kann. Also ꝛc.

Grundsatz der Beharrlichkeit.

Eine jede Erscheinung, die als ein reales Objekt gedacht werden soll, setzt etwas Dauerndes und etwas auf einander Folgendes sowohl als die Abhängigkeit des Folgenden vom Dauernden, in Ansehung des Daseins voraus.

Beweis.

Zeit ist die Form aller Erscheinungen, d. h. eine jede Erscheinung muß eine Dauer in der Zeit haben, denn ein Zeitmoment ist keine Zeit, sondern bloß Grenze derselben, welches an sich so wenig als das, was darin vorgestellt wird, wahrgenommen werden kann. Nun aber kann Dauer selbst nicht anders als durch Beziehung auf eine Folge erkannt werden. Eine jede Erscheinung setzt also zu ihrer Möglichkeit an sich, etwas Dauerndes voraus, welches wiederum zu seiner Erkennbarkeit etwas auf einander Folgendes voraussetzt, welches das erste war. Diese Beziehung des Dauernden auf das Folgende aber ist bloß eine subjektive Verbindung beider in einer Einheit der Apprehension, aber

noch keine objektive Verbindung derselben in einer Einheit der Apperception. Die Erscheinung wird dadurch bloß als Objekt wahrgenommen, aber noch nicht als Objekt gedacht. Dazu ist es nicht hinlänglich, daß das Dauernde auf etwas auf einander Folgendes überhaupt bezogen wird, sondern dieses Folgende muß mit dem Dauernden in dem, zu einem jeden realen Denken erforderlichen Verhältnisse der Bestimmbarkeit von diesem durch jenes stehen. Das Folgende muß in Ansehung des Daseins vom Dauernden abhängig sein, weil sonst ihre Verbindung in einer Einheit der Apperception keinen Grund haben würde. Also setzt eine jede Erscheinung, als ein reales Objekt gedacht, ꝛc, welches das zweite war.

Der Begriff von Veränderung (Wechsel der Accidenzen eben derselben Substanz) liegt also einer jeden Erscheinung, wenn sie objektive Realität haben soll, zum Grunde, und jener Philosoph hat allerdings Recht, welcher behauptete, daß alles in der Welt (der Erscheinungen) fließend sei.

Daß ich diesen Grundsatz nicht (um ihn allgemein zu machen) wie die vorhergehenden, in zwei Theile getheilt, wovon der eine Theil sich auf Objekte a priori, der andere aber auf empirische Objekte bezieht, und jeden dieser Theile besonders bewiesen habe, rührt daher, daß der erste Theil in der That nichts andres als der schon von mir aufgestellte Grundsatz der Bestimmbarkeit ist. Das Mannigfaltige in einem realen Objekte a priori muß aus zwei Gliedern bestehen, wovon das eine ein Gegenstand des Bewußtseins an sich, das andere aber nicht an sich, sondern in der Verbindung mit jenem, ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Jenes, als das Bestimmbare, muß also auf mehr als einer-

lei Art bestimmbar, und in allen seinen möglichen Bestimmungen mit sich selbst einerlei, d. h. dauernd sein; diese aber (da sie einander in demselben Bewußtsein ausschließen) können nur in einer Zeitfolge, d. h. als Bestimmungen von jenem, wechselnd Statt finden. Der ganze Unterschied besteht nur darin, daß der Grundsatz der Bestimmbarkeit sich auf die Möglichkeit, dieser Grundsatz aber auf die Wirklichkeit der Erkenntniß bezieht. Ein Subjekt der Erkenntniß (Erkenntnißvermögen) überhaupt muß in einer jeden Erkenntniß oder Verbindung eines Mannigfaltigen (nach irgend einer logischen Form) in einer Einheit des Bewußtseins, als in der Vorstellung dieses Mannigfaltigen mit sich selbst einerlei gedacht werden, weil sonst diese Verbindung unmöglich wäre. So lange aber dieses Subjekt bloß als Subjekt im Allgemeinen gedacht, aber durch nichts bestimmt wird, ist es noch nicht Substanz. Verbinde ich hingegen, als ein auf eine besondere Art gegebenes Subjekt, ein gegebenes Mannigfaltige zu einer gegebenen Zeit, so denke ich nicht bloß, sondern erkenne mich selbst als Substanz, dessen Accidenzen die in diesem Mannigfaltigen enthaltenen Vorstellungen sind. Ich denke gegenwärtig den Begriff einer geraden Linie. Ich erkenne die Vorstellung von Linie als in Ansehung des Bewußtseins unabhängig von der Vorstellung des Geradeseins dadurch, daß ich auch eine krumme Linie denken kann, indem ich sie wirklich denke. Dadurch erkenne ich mich selbst (das gegebene Subjekt dieses Denkens) sowohl, als das durch dieses Denken zu bestimmende (die Vorstellung von Linie) als Substanz, und die gegebenen Bestimmungen als dessen Accidenzen, so wie das ganze Denken mit allem dem, was es in mir voraussetzt, als meine

Accidenzen. Sowohl mein Ich, als die Linie, welche ich hier als Subſtanz erkenne, ſind nicht tranſcendental, ſondern empiriſch; die dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit zum Grunde liegenden Begriffe aber ſind tranſcendental. Dieſe Bemerkung gilt auch von den folgenden Grundſätzen, wie es leicht zu ſehen iſt.

Grundſatz der Kauſalität.

Eine jede zufällige Beſtimmung eines Objekts (in der Erſcheinung) ſetzt eine Beſtimmung eines andern Objekts, auf welche ſie nach einer Regel folgt, voraus.

Beweis.

Durch den vorhergehenden Grundſatz wird bloß die mögliche Verbindung eines Objekts in der Wahrnehmung mit ſeinen Beſtimmungen, die alſo nicht als Objekte an ſich erkennbar ſind, wodurch es ein gedachtes Objekt wird, beſtimmt. Durch dieſen Grundſatz aber ſoll die mögliche Verbindung verſchiedener Objekte in einer Einheit des Bewußtſeins bedingt werden. Jenes geſchieht nach dem kategoriſchen, dieſes aber nach dem hypothetiſchen Urtheile. Die Beziehung gegebener Prädikate auf ein Subjekt, wodurch ſie in einer Einheit des Bewußtſeins verbunden werden, ſetzt (nach dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit) voraus, daß ſie mögliche Prädikate dieſes Subjekts, d. h. keine Objekte des Bewußtſeins auſſer der Verbindung mit dem Subjekte ſind, welches der Grund der Verbindung in einer Einheit des Bewußtſeins iſt. Sollen aber Objekte, die in Anſehung des Bewußtſeins überhaupt von einander unabhängig ſind, dennoch in einer Einheit des Bewußtſeins verbunden werden, ſo kann dieſes nicht durch einen kategoriſchen, ſon-

dern durch einen hypothetischen Satz geschehen. Denn soll die Vorstellung einer Veränderung nicht bloß Wahrnehmung, sondern Erfahrung sein, so muß sie gedacht, d. h. irgend einer logischen Form subsumirt werden. Denn bloß durch Denken ist die Vorstellung eines Objekts der Erfahrung möglich. Die Vorstellung einer Veränderung aber kann nicht der kategorischen Form subsumirt werden. Dieses würde (wenn von der Zeitbestimmung, die in der reinen Form nicht enthalten ist, abstrahirt wird) auf einen offenbaren Widerspruch führen, indem es sich einander widersprechende Bestimmungen in eben demselben Objekte voraussetzen würde. A. (das bestimmbare Veränderliche) ist und ist nicht B. (wird durch einander widersprechende Bestimmungen bestimmt). Auch nicht der hypothetischen Form von der Art: wenn A. B. ist, so ist es auch C., d. h. nicht B., welche in Ansehung der Aussage von jener nicht unterschieden ist; sondern dieser Form: wenn A. B. ist, so ist C. D. (wenn ein Objekt auf eine gegebene Art bestimmt wird, so wird dadurch ein anderes Objekt gleichfalls auf eine gegebene Art bestimmt; und wenn eine gegebene Veränderung in jenem vorgeht, so geht auch eine durch diese bestimmte Veränderung in diesem vor). Folglich setzt eine jede Veränderung eines Objekts, wenn sie der logischen Form gemäß gedacht werden soll, die Veränderung eines andern Objekts voraus, auf welche sie nach einer Regel folgt; weil die hypothetische Form, der sie subsumirt wird, selbst eine Regel enthält, wodurch die einseitige Abhängigkeit der Objekte (wenn A. gesetzt wird, so muß B. gesetzt werden, aber nicht umgekehrt) bestimmt wird. Nur daß diese Regel in der reinen Form von Zeitbestimmung abstrahirt, in der Sub-

sumtion aber darauf Rücksicht nimmt, weil nur dadurch die Objekte, die der Regel subsumirt werden sollen, erkannt, und diese Regel von denselben gebraucht werden kann.

Der Grundsatz der Kausalität ist also eine Bedingung von der möglichen Verbindung verschiedener von einander in Ansehung des Bewußtseins überhaupt unabhängigen Objekte, in einer objektiven Einheit des Bewußtseins, so wie der Grundsatz der Beharrlichkeit die Bedingung von der möglichen Verbindung eines Mannigfaltigen, in Ansehung des Bewußtseins überhaupt, einseitig von einander abhängenden, in einer objektiven Einheit des Bewußtseins, d. h. zu einem einzigen Objekte. Man kann also nicht sagen: A., als ein Zustand des Objekts X., ist Ursache von einem andern Zustande desselben B., sondern A. als ein Zustand des Objekts X. ist Ursache von dem Zustande B. des Objekts Y., oder ein gedachtes Gesetz, das sich als ein solches, sowohl auf X. als auf Y. bezieht, ist die Ursache von dem Zustande des X. sowohl als des Y. So ist z. B., wenn ein Körper A. sich bewegt, auf einen andern B. stößt, und ihn gleichfalls in Bewegung versetzt, die Bewegung von A. Ursache von der Bewegung von B. in der ersten Bewegung; da hingegen heißt es: die Attraktion ist Ursache von den Bewegungen der Himmelskörper, der Ebbe und Fluth, des Aufsteigens der Flüssigkeiten in den Haarröhrchen u. dgl. (das Gesetz, nach welchem Körper einander anziehen) in der zweiten Bedeutung. In beiden wird nicht ein Mannigfaltiges von Vorstellungen zu einem einzigen Objekte, sondern ein Mannigfaltiges von Objekten in einer Einheit des Bewußtseins verbunden. Nach dem vorhergehenden Grundsatze wird

ein Objekt der Erfahrung, nach diesem aber eine sich darauf beziehende Erkenntniß bestimmt.

Grundsatz des Zugleichseyns nach dem Gesetze der Wechselwirkung.

Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Beweis.

Substanzen im Raume können zwar nicht zugleich (ohne Zeitfolge auf einander) vorgestellt werden, weil Zeitfolge die Form aller Erscheinungen ist, in so fern sie verschieden sind; sie können aber dennoch zugleich sein. So ist z. B. Himmel und Erde zugleich, obschon sie nicht zugleich (unmittelbar) vorgestellt werden können. Das Kriterium aber, woran man erkennen kann, daß verschiedene Substanzen, die als verschieden nicht zugleich vorgestellt werden können, dennoch zugleich sind, ist dieses, daß wir sie zwar in einer Zeitfolge überhaupt, aber doch nicht eben in einer bestimmten Zeitfolge (worin bestimmt wird, welche vorhergehen und welche folgen soll) vorstellen müssen. Wir können erst den Himmel und darauf die Erde, oder auch umgekehrt, vorstellen. Zeitfolge überhaupt bestimmt noch keine objektive Verbindung in einer Einheit des Bewußtseins; eine bestimmte Zeitfolge aber (da sie objektiv ist) ist der Voraussetzung des objektiven Zugleichseins entgegen. Das objektive Zugleichsein ist also nur unter der Bedingung einer wechselseitigen bestimmten Zeitfolge möglich. Wenn nehmlich A. als das Vorhergehende, und eine Bestimmung in B. als das darauf nach ei-

ner Regel Folgende, wiederum B. als das Vorhergehende, und eine Bestimmung in A. als das darauf nach einer Regel Folgende, gedacht wird, d. h. wenn A. und B. wechselseitig als Ursache und Wirkung von einander gedacht werden. Da sie nun einander ihrem Dasein nach voraussetzen, so müssen sie nothwendig zugleich sein. —

Dialektik.

Zeit und Raum, wie sie der Mathematiker denkt, können nie völlig, sondern bloß durch eine Näherung ins Unendliche als Anschauungen dargestellt werden.

Beweis.

Zeit und Raum (Folge und Auseinandersein) sind nur durch die darin angeschauten Gegenstände, in so fern sie von einander verschieden sind, selbst als Anschauungen darstellbar. Gleichartige Dinge können nur durch Beziehung auf verschiedenartige, in einer Zeitfolge und außer einander im Raume angeschaut werden. Nun aber ist Raum und Zeit, wie sich der Mathematiker dieselben denkt, theilbar und erstreckbar ins Unendliche. Sie setzen also zu ihrer möglichen Darstellung unendliche Reihen untheilbarer Erscheinungen voraus. Aber alsdann werden sie nicht aus Zeiten und Räumen, sondern aus untheilbaren Theilen (mathematischen Punkten) bestehen, ihrem wahren Begriffe zuwider. Sie können also nie völlig, sondern bloß durch eine Näherung ins Unendliche (indem man eine jede gegebene gleichartige Reihe auf eine jede mögliche verschiedenartige bezieht, d. h. jene theilt bis ins Unendliche) dargestellt werden.

Der Gebrauch der Kategorien von Gegenständen der Erfahrung kann nur durch eine Näherung ins Unendliche Statt finden.

Beweis.

Die Kategorien sind in Ansehung ihrer Bedeutung und ihres Gebrauchs, durch Bestimmungen der Zeit, als ihr Schema, bedingt. Nun ist aber die Zeit selbst als Anschauung, bloß durch eine Näherung ins Unendliche darstellbar. Also ꝛc.

Entweder gibt es gar keinen Verstandesgebrauch in Bestimmung realer Objekte, oder er findet bloß in Ansehung der Objekte der Mathematik Statt.

Beweis.

Zeit und Raum, wie sie sich der Mathematiker denkt, sind Reihen, deren Gesetz (Verschiedenartigkeit des darin Vorgestellten) gegeben ist, die durch eine Näherung ins Unendliche (durchs beständige Interpoliren und Hinzufügen der Glieder dieser Reihen) darstellbar sind. Dieses ist zur objektiven Realität der Mathematik als Wissenschaft a priori hinlänglich. Es findet sich in der ganzen Mathematik kein Begriff oder Satz, der die Synthesis von Zeit und Raum als schon vollendet, und diese Vorstellungen nicht bloß als theilbar und erstreckbar, sondern als getheilt und erstreckt ins Unendliche voraussetzt. Dieses würde sich selbst widersprechen. Entweder ist eine solche Darstellung zur objektiven Realität hinlänglich oder nicht. Im letzten Falle gibt es gar keinen Verstandesgebrauch. Im ersten Falle aber findet er nur in der Mathematik Statt, weil nur darin nothwendige und allgemeine synthetische Erkenntniß a priori (nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit) deren Gebrauch durch eine Näherung ins Unendliche möglich ist, angetroffen wird.

Die transscendentalen mit den mathematischen Antinomien in Parallel gesetzt.

I.

Thesis und Antithesis. Mathem.

Thes. Eine jede gegebene Zahl und eine jede gegebene stätige Größe setzt die Einheit, als den Anfang ihrer Synthesis voraus, durch deren successive Synthesis sie entstanden ist.

Beweis.

Denn eine gegebene Zahl oder eine gegebene stätige Größe ist nichts andres als eine gegebene Vielheit von Einheiten. Jene kann also ohne diese nicht Statt finden.

Antithesis.

Eine jede gegebene Zahl oder eine jede gegebene stätige Größe hat keinen Anfang ihrer Synthesis, sondern diese geht rückwärts so wie vorwärts ins Unendliche.

Beweis.

Denn das Zahlensystem geht von der Einheit rückwärts sowohl (in Brüchen) als vorwärts (in ganzen Zahlen). Eine jede angenommene Einheit ist also selbst wiederum eine Zahl.

Auflösung dieser Antinomie.

Die Einheit wird in der Thesis und Antithesis in ganz verschiedener Bedeutung genommen. In dieser ist die Rede von einer relativen angenommenen Einheit, die selbst in der Anschauung als Größe erkennbar ist; in jener hingegen ist die Rede von der absoluten Einheit, die nicht angeschauet, sondern bloß als Begriff gedacht wird. Eine jede gegebene Größe setzt den Begriff von Einheit überhaupt, die aber willkührlich bestimmt werden kann, voraus. Aber eben das-

um kann ihr keine bestimmte Einheit zum Grunde liegen. Die Einheit, die den ganzen Zahlen zum Grunde liegt, ist die absolute Einheit. Die Brüchenlehre aber (obschon sie in der Arithmetik vorgetragen zu werden pflegt) kann sich nur auf stätige Größen beziehen, deren Einheit niemals absolut, sondern bloß relativ und nach Willkühr angenommen werden kann.

Thesis II.

Eine jede gegebene Größe besteht aus untheilbaren Theilen.

Beweis.

Nach 1. prop. des X. Buchs kann man durch Theilung einer gegebenen Größe zuletzt zu einer Größe gelangen, die kleiner als jede andere gegebene Größe ist. Diese ist aber nicht mehr theilbar, weil sonst ihre Theile kleiner als sie selbst, und sie also nicht kleiner als jede angebliche Größe sein könnte. Also ꝛc.

Antithesis.

Eine jede gegebene Größe besteht wiederum aus andern Größen, die gleichfalls gegeben werden können, und man kann nie durch Theilung einer gegebenen Größe, zu einer Größe, die kleiner als jede angebliche Größe, die folglich nicht mehr theilbar ist, gelangen.

Beweis.

Eine Größe (Quantität) ist ein gegebenes Verhältniß der Vielheit zur Einheit, eine Größe aber, die kleiner als jede angebliche Größe ist, kann nicht als Vielheit in Beziehung auf irgend eine Einheit, sondern nur als Einheit selbst, folglich nicht als Größe gedacht werden.

Auflö-

Auflösung dieser Antinomie.

Hier wird gleichfalls eine Größe, die kleiner als jede angebliche Größe ist, in der Thesis und Antithesis in ganz verschiedener Bedeutung genommen. Dort ist die Rede von einem quovis dato minus, hier aber von einem omni dabili minus. Jenes, aber, nicht dieses kann konstruirt werden, obschon der Begriff von diesem in jenem gedacht werden muß. Denn, wenn bewiesen wird, daß eine Größe A. kleiner als jede gegebene Größe, z. B. 1'. ist, so ist auch bewiesen, daß sie kleiner als jede andere Größe, die statt B. gegeben wird, sein muß. Nur daß sie als eine solche bloß gedacht, aber nicht konstruirt werden kann.

Thesis.

In der Reihe der möglichen Zahlen, die von eins anfangen, und immer um eins zunehmen, kann es keine geben, die die größte unter allen ist.

Beweis.

Denn man nehme an, die Zahl N. sei die größte unter allen möglichen Zahlen, so wird, wenn man die übrigen (oder einige derselben) hinzufügt, die Summe eine Zahl sein, die (da das Ganze größer als seine Theile sein muß) noch größer als N. ist, also diese nicht die größeste sein kann, wider das was angenommen worden ist. Also ꝛc.

Antithesis.

In der Reihe der möglichen Zahlen muß es eine Zahl geben, die die größeste unter allen möglichen ist.

Beweis.

Denn angenommen, es gebe keine Zahl, die die größeste ist, so wird sich zu einer jeden gegebenen Zahl immer

eine gröſsere finden. Es muſs also eine Zahl geben, die gröſser als eine gegebene N. ist, und da N. eine jede mögliche Zahl bedeutet, so muſs es eine Zahl geben, die die gröſste unter allen möglichen ist.

Thesis.

Eine krumme Linie, als Objekt der Geometrie, kann nicht aus untheilbaren Theilen oder Punkten bestehen.

Beweis.

Eine krumme Linie, als Objekt der Geometrie, ist ein Gegenstand im Raume, es muſs also ihr zukommen, was dem Raume an sich, vor seiner Bestimmung als krumme Linie zukommt. Nun aber ist der Raum eine stätige Gröſse (theilbar ins Unendliche), und besteht immer (er mag noch so klein angenommen werden) aus Raume und nicht aus Punkten, welche bloſs Grenzen des Raumes sind. Also ꝛc.

Antithesis.

Eine krumme Linie besteht aus untheilbaren Theilen.

Beweis.

In einer krummen Linie wird jeder Punkt durch die gegebene Gleichung für alle Punkte, vermittelst eines besondern (diesem Punkte allein zukommenden) Verhältnisses bestimmt. Jeder Punkt in der krummen Linie wird also durch diese besondern Verhältnisse als ein besonderes Objekt bestimmt, nicht bloſs als Grenze eines gegebenen Theils dieser Linie. Also ꝛc.

Auflösung I.

Zu einer jeden gegebenen Zahl kann immer eine gröſsere gegeben werden. Es kann aber keine gröſste unter allen

möglichen gegeben, sondern muß bloß gedacht werden. Diese größte Zahl kann bloß als ein quovis dato maius gegeben, muß aber dennoch als ein quovis dabili maius gedacht werden.

Auflösung II.

Eine krumme Linie kann nur als ein geometrischer Ort ein Gegenstand der Geometrie sein. Es werden nur immer so viele Punkte bestimmt, als zum Behufe irgend eines sich darauf beziehenden synthetischen Satzes erforderlich ist, gegeben. Die übrigen Punkte werden bloß, um die krumme Linie als ein einzelnes Ganze zu betrachten, welches der Begriff eines geometrischen Ortes voraussetzt, bloß hinzu gedacht, aber nicht gegeben.

Transscendentale Antinomieen.

Thesis.

Zeitfolge und Auseinandersein setzen Zeit und Raum voraus.

Beweis.

Zeitfolge heißt nichts andres, als die Vorstellung der Gegenstände in verschiedenen Zeitpunkten; und Auseinandersein nichts andres, als die Vorstellung derselben in verschiedenen Oertern im Raume. Also ꝛc.

Antithesis.

Zeit und Raum setzen Zeitfolge und Auseinandersein voraus.

Beweis.

Zeit und Raum sind Quanta, denen Quantität, d. h. eine Vielheit von gleichartigen Theilen zukommt. Diese

Vielheit der Theile aber, da sie gleichartig sind, ist nur durch die Vorstellung derselben in verschiedenen Zeitpunkten und verschiedenen Oertern im Raume möglich. Also ꝛc.

Antinomie.

Der Begriff von Linie setzt die Vorstellung des Raumes voraus.

Beweis.

Denn eine Linie ist ein durch einen Begriff bestimmter Raum. Das Bestimmte aber setzt das Bestimmbare voraus.

Antithesis.

Die Vorstellung des Raumes setzt den Begriff von Linie voraus.

Beweis.

Wäre der Raum allgemeiner als der Begriff von Linie, so müßte dieser alles dasjenige beigelegt werden, was jenem beigelegt wird. Nun aber ist es gerade umgekehrt, indem man dem Raume drei Dimensionen beilegt, die der Linie nicht beigelegt werden. Also ꝛc.

Auflösung.

Außereinandersein und Folge können an den Objekten, die außer einander sind, und die auf einander folgen, unmittelbar angeschauet werden. Zeit und Raum aber als stätige unendliche Ganze können nicht unmittelbar, sondern bloß durch die Vorstellung der Stätigkeit und Unendlichkeit von jenen vorgestellt werden. Zeit und Raum setzen also unmittelbare Folge und Auseinandersein voraus; da hingegen die nicht unmittelbare Folge und Auseinandersein schon

die Entſtehung von Zeit und Raum durch die Vorſtellung der unmittelbaren Folge und Auseinanderſein vorausſetzt. Es ſei eine Reihe von Gegenſtänden A. B. C. D. E. F. G. gegeben, ſo daß B. auf A., C. auf B. u. ſ. w. in einer unmittelbaren Folge (in Zeit oder Raum) angeſchauet wird, ſo entſteht daraus die Vorſtellung der Zeit oder des Raumes. Nehme ich hingegen zwei Glieder, die nicht unmittelbar auf einander folgen, z. B. B. und F., ſo ſetzt die Vorſtellung dieſer Folge ſchon jene voraus.

Raum ſetzt Auseinanderſein, und Auseinanderſein ſetzt Verſchiedenartigkeit (der Objekte) voraus; hingegen ſetzt das Auseinanderſein gleichartiger Objekte ſchon Raum voraus. Linie ſetzt den Raum als Schema des möglichen Auseinanderſeins voraus; da hingegen Raum, als Objekt der Anſchauung an ſich, Linie vorausſetzt.

Die tranſcendentalen Antinomien beruhen darauf, daß Zeit und Raum bald, ihrer Denkbarkeit nach, als Bedingungen der möglichen Verſchiedenheit in der Anſchauung gegebener Objekte, bald aber ihrer Erkennbarkeit nach, als durch dieſe Verſchiedenheit ſelbſt bedingt, betrachtet werden. Ich will dieſes bloß durch die erſte Antinomie erläutern.

Theſis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und iſt auch dem Raume nach in Grenzen eingeſchloſſen.

Hier werden Zeit und Raum ihrer Erkennbarkeit nach betrachtet. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, heißt ſo viel: die Reihe der vergangenen auf einander folgenden Zuſtände der Welt, und folglich auch die vergangene Zeit, die bloß dadurch erkennbar iſt, iſt endlich. Dieſer Satz iſt

aber nicht ganz richtig ausgedrückt. Es muß nicht heißen: die Welt hat einen Anfang in der Zeit, sondern mit der Zeit; denn ein Anfang in der Zeit setzt eine vorher gegangene Zeit voraus. Diese ist aber nicht erkennbar.

Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang.

Hier werden Zeit und Raum ihrer Denkbarkeit nach betrachtet. Nicht wie fern sie gegebene Anschauungen an sich sind, sondern wie fern sie als Bedingungen möglicher Anschauungen gedacht werden. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, heißt: die gegebene Reihe der vergangenen Zustände der Welt mag immerhin endlich sein, so können doch immer mögliche Zustände bis ins Unendliche hinzu gedacht, und also auch die Zeit, als ihre Bedingung, unendlich sein.

Es ist also nicht nöthig, hier im Ernste ein solches Antinomienspiel zu treiben, Knoten zu schürzen und aufzulösen, indem die transscendentalen Antinomien auf eben die Art wie die mathematischen behandelt werden könnte.

Prolegomena
zur Kritik einer praktischen Vernunft.

Von dem reinen praktischen Vernunftprincip.

Praktische Grundsätze sind entweder subjektiv, bloße Maximen, oder objektiv, imperative; jene sind hypothetisch, Vorschriften, diese kategorisch, praktische Gesetze.

Maximen sind allgemeine (sich, wenn auch nicht auf alle Handlungen des Subjekts überhaupt, dennoch auf alle Handlungen, die ein gewisses Objekt betreffen, beziehende) Regeln, die sich das Subjekt vorschreibt, um die besondern Handlungen darnach einzurichten. Sie enthalten nichts mehr als die Vorstellung von dem Hauptzwecke des Subjekts, woraus alle besondere Handlungen als Mittel zu diesem Hauptzwecke abgeleitet werden. Es kann auch Maximen geben, die auf keinen Zweck außer sich selbst (Ausübung der Vernunft) abzielen. Beiderlei Arten sind vernünftig, weil die Vernunft (das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge mittelbar, d. h. durch Schlüsse zu bestimmen) nicht die Zwecke an sich, sondern bloß das Verhältniß der Handlungen, als Mittel zu den beliebigen (wirklichen) oder idealischen Zwecken bestimmen kann.

Ein idealischer Zweck ist das (objektive) Ziel einer Handlung, welches, indem es mit dem vorhergehenden oder darauf folgenden (subjektiven) Zwecke unmittelbar

verknüpft ist, als wäre es der Zweck selbst, vorgestellt wird; wie gewisse Spiele z. B., deren Zweck entweder dem Ziele unmittelbar vorhergeht (wenn Erholung und Zeitvertreib beabsichtet wird), oder unmittelbar darauf folgt (wenn Gewinn, Ehre u. dgl. das Motiv dazu ist). Die Vorstellung solcher idealischen Zwecke ist dem Gesetze der Ideenassociation angemessen, und erleichtert die Operation selbst. Denn da das Ziel mit dem Zwecke einmahl als nothwendig verknüpft anerkannt wird, so ist es nicht mehr nöthig, die Aufmerksamkeit beständig auf den Zweck, d. h. auf das Subjektive in der Handlung zu heften, und dadurch die Aufmerksamkeit auf das Objektive darin zu schwächen, sondern die ganze Aufmerksamkeit wird auf dieses gerichtet, mit fester Sicherheit, den Zweck nicht zu verfehlen. Die Vorstellung der idealischen Zwecke ist in der Moral von großer Wichtigkeit, denn gibt es Handlungen, die keinen äußern Zweck haben, sondern selbst Zweck, oder mit dem Zwecke unmittelbar verknüpft sind, so ist es auch begreiflich, wie die Handlung der praktischen Vernunft, ohne sich auf einen äußern Zweck zu beziehen, dennoch nicht zwecklos, sondern selbst Zweck ist, so daß der äußere Zweck, in Beziehung auf den Zweck der Handlung an sich, bloß Ziel ist. —

Die Grundsätze, die sich auf die Mittel hingegen, unter Voraussetzung bestimmter Zwecke beziehen, sind hypothetisch objektiv. Diejenigen aber, die sich aus dem Begriffe eines vernünftigen Willens herleiten lassen, ohne auf das Verhältniß der Handlung als Mittel zu irgend einem Zwecke zu sehen, sind kategorisch objektiv.

Hieraus folgt, daß ein jedes praktisches Princip, das erst durch die Vorstellung einer bestimmten Handlung und eines bestimmten Objekts, bestimmt wird, kein praktisches Gesetz werden kann.

Ein oberes Begehrungsvermögen ist, so wie das obere Erkenntnißvermögen, ein solches, das sich nicht auf bestimmte Objekte, sondern vermöge der Form der Erkenntniß a priori, auf ein Objekt überhaupt bezieht. Ein unteres Begehrungsvermögen aber ist, so wie das untere Erkenntnißvermögen, ein solches, das sich auf gegebene Objekte bezieht. Die objektive Realität des obern Begehrungsvermögens kann durch die objektive Realität des obern Erkenntnißvermögens dargethan werden.

Wir theilen das Erkenntnißvermögen in ein oberes und ein unteres Erkenntnißvermögen ein; und dieses nicht ohne Grund. Die Perception des Mannigfaltigen in der Erkenntniß geschieht, wie alle physische Wirkungen, nach Naturgesetzen (in der Zeit, und nach Gesetzen der Kausalität), die Zusammennehmung dieses Mannigfaltigen in einer Einheit des Bewußtseins aber geschieht nach bloß intellektuellen, den physischen ganz entgegen gesetzten Gesetzen. Jene gehört also zu dem untern, diese aber zu dem obern Erkenntnißvermögen. Eben so kann es auch ein oberes und ein unteres Begehrungsvermögen geben; nehmlich ein allgemeines, sich durch seine Form a priori auf ein Objekt überhaupt, und ein besonderes, sich auf gegebene Objekte beziehendes

Begehrungsvermögen. Die objektive Realität des obern Begehrungsvermögens aber kann durch die unbezweifelte objektive Realität des obern Erkenntnißvermögens dargethan werden. Denn das Begehrungsvermögen, in Beziehung auf intellektuelle Erkenntniß (Trieb nach Erkenntniß) ist uns als Faktum gegeben; dieser wird aber nicht durch bestimmte Objekte, sondern bloß durch die Form der Erkenntniß, in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, bestimmt. (Das die Erkenntniß begleitende Gefühl, das Vergnügen, welches ein Motiv zur Erkenntniß ist, betrifft nicht diese oder jene erkannten Objekte, sondern die Erkenntniß selbst.) Wir haben also an dem Trieb zur Erkenntniß eine Instanz, wo das Begehrungsvermögen, so wie das obere Erkenntnißvermögen, bloß durch seine Form a priori bestimmt wird.

Hier ist der Ort, wo ich mich über den Unterschied zwischen den Begriffen von Trieb, Begierde und Willen, die darin übereinstimmen, daß sie Funktionen des Begehrungsvermögens sind, näher erklären muß. Trieb ist die Entwickelung eines Vermögens im Subjekte mit Bewußtsein verknüpft; nicht Bewußtsein des Ziels oder Zweckes, sondern der Entwickelung selbst. Ein Trieb wird also in seiner Aeußerung nicht a posteriori, durch die Vorstellung des dadurch zu bestimmenden Objekts (als eines Zieles), und dessen Beziehung auf das Subjekt (als Zweckes), sondern vermöge der Grundeinrichtung des Vermögens, auf dessen Entwickelung er sich bezieht, a priori bestimmt. Begierde aber bezieht sich immer auf ein

a posteriori gegebenes Objekt, und ist keine nothwendige Folge des Begehrungsvermögens, sondern bloß eine zufällige Modifikation desselben. Begierde setzt also die Vorstellung des Objekts und seiner Beziehung auf Subjekt voraus. Sehr oft gesellt sich die Begierde zum Triebe, wodurch dieser verstärkt und näher bestimmt wird, wie dieses z. B. bei dem Geschlechtstriebe der Fall ist, wenn die Begierde (Liebe) zu einem besondern Objekte hinzukommt. Eben so haben wir Anfangs einen unbestimmten Trieb zur Erkenntniß (Wißbegierde): mit jeder schon erlangten Erkenntniß und dem gefühlten Vergnügen, (das davon unzertrennlich ist), kommt dann zu dem angebornen Triebe noch eine Begierde hinzu.

Der Wille, in so fern er durch die Vorstellung des Objekts und seiner Beziehung aufs Subjekt a posteriori bestimmt wird, ist (wenn von der Modalität oder dem Grade der Stärke abstrahirt wird) Begierde. In wie fern aber er a priori (vor der Vorstellung des Objekts und seiner Beziehung aufs Subjekt) bloß durch die Vorstellung der Form oder Handlungsart bestimmt wird, Trieb. Die ganze Moral, wie man hernach sehen wird, zielt darauf ab, den Willen bloß als Trieb, und nie als Begierde zu bestimmen.

Ein Wille, der durch das obere Begehrungsvermögen bestimmt wird, ist frei und allgemeingültig.

Beweis.

Ein Wille, der durch das obere Begehrungsvermögen bestimmt wird, wird nicht durch das a poste-

riori gegebene (Objekt), sondern durch die intellektuelle Form der Handlung a priori bestimmt, welche, wie schon gezeigt worden, nach eigenen intellektuellen, von den Naturgesetzen unabhängigen Gesetzen wirkt. Ein solcher Wille ist also frei, welches das Erste war.

Ein Wille, der durch die intellektuelle Form a priori bestimmt wird, wird bloß durch die Wirkungsart des intellektuellen Subjekts als ein solches bestimmt. Dieses kann aber nicht anders als auf eine allgemeingültige Art wirken. Er ist also (für jedes intellektuelle Subjekt) allgemeingültig, welches das Zweite war.

Aufgabe.

Angenommen, daß das obere Begehrungsvermögen nicht nur den Trieb zur Erkenntniß, sondern den Willen überhaupt (in Beziehung auf jede Handlung überhaupt) bestimmt, was wird alsdann die Maxime dieses Willens sein? Die Maxime dieses Willens wird alsdann sein: Handle so, daß dein Wille als allgemeingültig gedacht werden (das was durch deinen Willen bestimmt wird, von einem jeden vernünftigen Wesen gedacht werden) kann. Denn das, was durch das obere Begehrungsvermögen, sowohl als das, was durch das obere Erkenntnißvermögen bestimmt wird, muß für jedes mit einem solchen Vermögen begabtes Subjekt gelten. Das Princip des obern Begehrungsvermögens ist also mit dem Princip des obern Erkenntnißvermögens einerlei, nämlich Allgemeingültigkeit. Beide gelten über die Sinnenwelt

hinaus, dadurch daß sie von allen besondern Bestimmungen der Objekte, wie auch des Subjekts, als Objekt betrachtet, abstrahiren, und das bloß Intellektuelle (Handlungsart eines bloß intellektuellen Wesens in Beziehung auf ein Objekt überhaupt) zum Gegenstande haben.

Das obere Begehrungsvermögen sowohl als das obere Erkenntnißvermögen ist zwar, als Faktum des Bewußtseins gegeben, als bestimmende Ursache in der Natur, selbst aber das größte Geheimniß der Natur. Das obere Erkenntnißvermögen fordert Allgemeingültigkeit der Erkenntniß, die doch ihrer Darstellung nach nicht anders als individuell sein kann. Das Wesen und die Eigenschaften des gedachten Dreiecks z. B., werden vom Subjekte als allgemeingültig (für ein jedes denkende Subjekt) gedacht. Das Subjekt muß also von allem individuellen wirklichen Denken abstrahiren. Es muß sich selbst als Subjekt der Erkenntniß (Erkenntnißvermögen) überhaupt betrachten, und dennoch wirkliche Erkenntniß bestimmen. Dieses aber kann es nicht als Subjekt der Erkenntniß überhaupt (weil ein Begriff nichts wirken kann), sondern als ein in der Erfahrung gegebenes wirkliches Subjekt der Erkenntniß thun. Wenn man aber vom wirklichen Denken eines Dreiecks abstrahirt, was bleibt alsdann in seinem Begriffe übrig?

Zum Begriffe eines realen Objekts gehört als nothwendige Bedingung, die Möglichkeit einer Konstruktion. Die

Vermögen der Konstruktion eines bestimmten, von allen übrigen verschiedenen, Begriffs von einem realen Objekte aber kann nur durch seine wirkliche Konstruktion dargethan werden. Um zu wissen, daß der Begriff eines Dreiecks z. B. konstruirt werden kann, muß man ihn wirklich konstruiren, d. h. nach Naturgesetzen, wenigstens in der Einbildungskraft (in einer Anschauung a priori) darstellen. Diese Darstellung aber gibt nicht bloß dem Begriffe eine bestimmte Bedeutung (die er sonst nicht hatte), sondern auch eine (wenn auch nur innere) Wirklichkeit in der Sinnenwelt, die ihm als Begriff nicht nothwendig zugehört. Denn man kann doch nicht behaupten, daß unsere sinnliche Darstellung die einzig mögliche, zur Bestimmung der Bedeutung erforderliche Darstellung ist, wenn man nicht Gott und allen andern Intelligenzen das Denken realer Objekte absprechen will. Wir müssen also, wenn nicht von aller Darstellung überhaupt (weil sonst der Begriff gar keine Bedeutung haben würde), dennoch von unserer Darstellungsart abstrahiren, wenn wir dem Begriffe alles fremdartige nehmen wollen.

Das obere Begehrungsvermögen abstrahirt gleichfalls von der Individualität des Subjekts (weil seine Bestimmung sonst nicht allgemeingültig sein würde), und betrachtet sich als Subjekt des Begehrens (Begehrungsvermögen) überhaupt, da es doch als ein solches nichts wirken kann (den Willen wirklich bestimmen), und doch ist sich der Mensch dieser Vermögen, die an sich unbegreiflich sind, bewußt. Dieses beweiset die höchste Würde des Menschen, der sich zwar als Pro-

dukt der Natur, aber als ein solches betrachten muß, worin die Natur gleichsam sich selbst übertroffen hat. —

Der negative Begriff von Freiheit (Unabhängigkeit von Naturnothwendigkeit) ist uns durch den gemeinen Menschenverstand gegeben. Wir hatten also hier bloß nöthig, seinen positiven Begriff (Bestimmung durch das oberste Begehrungsvermögen) und den sich darauf beziehenden obersten Grundsatz der Moral festzusetzen.

Hätten wir keinen positiven Begriff von Freiheit (als Bestimmung des Willens durch reine Vernunft), so hätte es auch mit dem negativen Begriffe des gemeinen Menschenverstandes sehr übel ausgesehen, weil dieser auf einer psychologischen Täuschung beruhen kann, und alsdann wird er keine objektive Realität haben. Wir könnten mit Spinoza behaupten, daß wir uns darum für frei halten, weil wir die uns bestimmenden physischen Ursachen nicht einsehen. Argumentum ad ignorantiam! Da wir aber einen positiven Begriff von Freiheit bestimmt haben, so sind wir von seiner objektiven Realität versichert, obschon dieser Begriff keiner empirischen Darstellung fähig ist, weil, wie schon gezeigt worden, zur objektiven Realität eines Begriffs, nicht seine empirische, sondern Darstellung überhaupt, wodurch er eine Bedeutung erhält, erforderlich ist.

Mag immerhin die Ueberzeugung des gemeinen Menschenverstandes von der empirischen objektiven Realität des Begriffs von Freiheit, aus dem unmittelbaren Bewußtsein derselben, auf einer Täuschung beruhen, so haben wir doch an der als Faktum gegebenen Freiheit

im Denken (welches unter die Handlungen überhaupt gehört) eine Instanz, wodurch die objektive Realität (selbst die Möglichkeit einer empirischen Darstellung) des Begriffs von Freiheit im Handeln überhaupt gesichert wird. Das Denken ist eine absolut freie Handlung des Erkenntnißvermögens, die nicht nach Naturgesetzen, sondern nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens selbst a priori bestimmt wird. Auch wird der sich darauf beziehende Wille (das Wollen zu denken) nicht durch die gedachten Objekte, sondern durch die Form des Denkens a priori (vor dem wirklichen Denken dieser Objekte) bestimmt. Wir haben also eine Instanz von einem freien Willen überhaupt.

Ob sich diese Freiheit außer dem, was uns als Faktum gegeben ist, auch auf alle äußere Handlungen erstreckt, oder bloß in dieser einzigen Instanz Statt finde, ist zweifelhaft. Wir haben aber Recht zum Behuf der Moral das erste anzunehmen, da man doch nie das Gegentheil davon würde beweisen können.

Von den Motiven zur Moral.

So wie wir das Moralgesetz an sich, aus dem gemeinen Menschenverstande hergeleitet und entwickelt haben, eben so wollen wir es mit den Motiven zur Moral thun. Es ist aber ganz dem gemeinen Menschenverstande zuwider, die bloße Vorstellung des Gesetzes zum Motiv seiner Befolgung zu machen. Alle uns bekannte Motiven sind angenehme Gefühle; nur sind nicht alle materiell, d. h. in den besondern Bestimmungen der Objekte des Willens, sondern

einige

einige derselben sind formell, d. h. in der Form des Willens a priori gegründet.

Eine Instanz dieser Art liefert uns der Trieb zur Erkenntniß, dessen Motiv das damit verknüpfte angenehme Gefühl ist, das sich aber nicht auf die erkannten Objekte, sondern auf die Form der Erkenntniß bezieht. So wie wir diesen Trieb an sich allgemein gemacht (als Trieb zur Wirklichmachung der Form) auf alle Handlungen des Subjekts, ohne Unterschied ausgedehnt haben, so wollen wir es auch mit dem Motiv zu denselben thun. Es ist sehr vernünftig, anzunehmen (da man das Gegentheil nicht beweisen kann), daß sich das Motiv so weit als das, wozu es Motiv ist, erstreckt. Wir nehmen also an, daß mit einer jeden Wirklichmachung einer Form, oder einer im Subjekte selbst gegründeten Handlungsart, in Beziehung auf eine Handlung dieses Subjekts überhaupt, ein angenehmes Gefühl verknüpft ist. Da nun die Moral in nichts anderm als in der Bestimmung des Willens durch die im Subjekte selbst gegründete Form, d. h. in der Wirklichmachung dieser Form besteht, so muß auch damit ein ursprüngliches (nicht erst durch Gewohnheit entstandenes) angenehmes Gefühl verknüpft sein. Daß wir uns dessen nicht sogleich bewußt werden, ist kein Beweis dagegen, weil (wie es wirklich der Fall ist) andere demselben entgegen gesetzte Gefühle seine Aeußerung verhindern können. Wir haben also ein Motiv zur Moral, das so gut wie alle andere, Motiv überhaupt ist. Dieses ist aber bloß Motiv überhaupt, aber noch kein

(alle andere) überwiegendes Motiv, welches in Kollisionsfällen (mit andern Motiven) das Subjekt auf eine entscheidende Art völlig bestimmen soll. Von diesem wollen wir in dem nächstfolgenden handeln.

Von den überwiegenden Motiven.

Wenn wir das mit Ausübung des Erkenntnißvermögens wirklich verknüpfte, und mit der Moralität gleichfalls aus guten Gründen angenommene angenehme Gefühl mit den andern (sinnlichen) angenehmen Gefühlen vergleichen, so finden wir erstlich, daß jenes diese, seiner Extension nach, übertrifft, indem es sich auf alle Handlungen des Menschen erstreckt; da hingegen die andern Gefühle sich nicht auf alle, sondern auf besondere Handlungen und Objekte erstrecken. Zweitens, alle andere angenehme Gefühle sind sowohl von einer gewissen Disposition des Subjekts (seines Organs), als von äußern Umständen und Objekten abhängig. Also nur für das individuelle Subjekt unter individuellen Umständen gültig. Dieses Gefühl hingegen bezieht sich, so wie sein Grund (die Erkenntniß und die moralische Handlung), indem es nichts Individuelles enthält, auf ein Subjekt der Erkenntniß und Moralität überhaupt, und ist daher allgemeingültig. Eben so wie die Erkenntniß und Moralität selbst, ihrem Wesen nach, sich auf ein Subjekt überhaupt beziehn, obschon sie, ihrer Wirklichkeit (Darstellbarkeit) nach, ein besonderes Subjekt voraussetzen, so ist es auch mit dem damit verknüpften Gefühle. Es ist seinem Wesen nach allgemein-

gültig, obschon es als Gefühl, nur in einem besondern Subjekte darstellbar ist. Drittens, in Ansehung der Reinheit. Alle andere angenehme Gefühle sind, wie schon Aristoteles bemerkt hat, kein reines Vergnügen; sondern Vergnügen mit etwas Schmerz verknüpft, welches eine natürliche Folge ihrer Individualität ist, wodurch, mit Aenderung des geringsten Umstandes des Subjekts oder des Objekts, das Verhältniß beider zu einander nothwendig geändert wird, und das Vergnügen in Schmerz leicht übergeht. Dieses Gefühl hingegen, das sich auf ein von aller Individualität abstrahirtes, und folglich unveränderliches Subjekt und Objekt bezieht, bleibt gleichfalls unverändert. Viertens, dieses Gefühl endlich geht in das schätzbarste Gefühl über, das einem Menschen zu Theil werden kann, nehmlich in das Gefühl seiner eigenen Würde. Dieses erfordert eine besondere Entwickelung.

Eine jede durch das Subjekt bestimmte Erkenntniß, wie auch eine jede moralische Handlung ist schon an sich mit einem angenehmen Gefühle verknüpft. Dieses ist aber bloß das mit einer jeden Kraftäußerung verknüpfte Gefühl, und ist nur nach Verschiedenheit der Wirkungsart, von einer jeden andern Kraftäußerung verschieden. Die Reflexion über das Erkenntniß- und Willensvermögen überhaupt aber, mag dadurch bestimmt werden, was es will, entzückt den Menschen mit dem über alles gehenden Gefühle seiner eigenen Würde. Denn er betrachtet sich als ein Objekt der Natur, das, in allem übrigen, ihren Gesetzen unterworfen ist, und

dennoch im Erkennen und Moraliſchhandeln, über die Natur erhaben, und ihr Geſetze vorſchreibend.

Das Erkenntnißvermögen bezieht ſich als ein ſolches, nicht nur auf alle wirkliche (Objekte der Natur) ſondern auch auf alle mögliche Objekte. Es geht alſo über die Grenzen der Natur in das unendliche Reich der Möglichkeit hinaus, und ſchreibt von da aus der Natur Geſetze vor, was ſie wirklich machen oder nicht wirklich machen darf. Sich ſelbſt aber entzieht es ihren für alle andere Objekte nothwendigen Geſetzen. Es wirkt ohne Zeit (welches doch als Bedingung aller andern Naturwirkungen erforderlich iſt), obſchon der Stoff ſeiner Wirkung nur in einer Zeitfolge gegeben werden kann. Ein jeder Begriff, Urtheil, Schluß u. ſ. w. liefert uns ein ſolches wunderbares Phänomen. Das gegebene Mannigfaltige, das nur in einer Zeitfolge vorſtellbar iſt, wird ohne Zeit in einer Einheit des Bewußtſeins verbunden. Es denkt Objekte, die ſo rein wie ſie gedacht, nicht dargeſtellt werden können, oder vielmehr es denkt, was es wirklich nicht denkt; denn das Wirklichdenken eines Objekts iſt in einem Weſen zufällig. Wird alſo davon, wie billig, abſtrahirt, ſo wird das Weſen gedacht, welches wirklich nicht gedacht wird. Der Menſch betrachtet ſich ferner als ein Objekt der Natur, folglich als ein eingeſchränktes Weſen, und doch, da ſich ſein Erkenntnißvermögen auf alle mögliche Objekte erſtreckt, findet er ſich im Stande, bis ins Unendliche zu ſchreiten, und ſich dem unendlichen Erkenntnißvermögen

der Gottheit) ohne Aufhören zu nähern. Kann eine gröſsere Würde irgend eines Wesens nach der Gottheit gedacht werden? und müssen nicht alle andere Motiven in Ansehung des Motivs zur Erkenntniß und Moralität (wodurch jene erhabene Vorzüge sich auch auf äußere Handlungen erstrecken) gänzlich verschwinden? Hier haben wir also überwiegende Motiven genug zur Moralität, deren (wenn auch nicht immer entscheidende, dennoch) überwiegende Kraft niemand, der die Sache überdacht hat, in Zweifel ziehen kann.

Die Betrachtungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß haben uns sowohl auf den obersten Grundsatz der Moral als Wissenschaft, wie auch auf die Motiven ihrer Ausübung geleitet. Sie leiten uns aber noch auf andere für den Menschen sehr wichtige Ideen, nehmlich Gott und Unsterblichkeit. Diese wollen wir nun aus dem Vorhergehenden zu entwickeln suchen, woraus sich, wie weit man diesen Ideen Realität beilegen kann oder nicht, von selbst ergeben wird.

Gott.

Wir haben gesehen, daß die Wirkungsart des obern und niedern Erkenntnißvermögens in eben derselben Erkenntniß einander entgegen gesetzt, und dennoch beide in eben derselben Erkenntniß mit einander verbunden sind. Daß z. B. in dem Begriffe eines Objekts das Mannigfaltige von dem niedern Erkenntnißvermögen in einer Zeitfolge, von dem obern aber ohne Zeitfolge vorgestellt werden muß. Daß die dem Subjekte eigenthümliche Art, den Be-

griff darzustellen (Anschauungsart) nicht als allgemeingültig, sondern die Darstellbarkeit überhaupt als allgemeingültig gedacht wird, und doch kann durch die bloße Vorstellung der Darstellbarkeit überhaupt, kein Objekt erkannt werden. Unsere Erkenntniß ist also (in Ansehung ihrer objektiven Realität) nicht allgemeingültig, und wird doch durch das obere Erkenntnißvermögen als eine jo che bestimmt u. dgl. Um also diesen Widerstreit zu heben, werden wir auf die Idee eines unendlichen Erkenntnißvermögens geleitet, das gleichsam das letzte Glied in unserer immer fortschreitenden Erkenntniß und ihre Vollendung ausmacht, welches die obersten formellen Bedingungen der Erkenntniß (da sie sich uns als allgemeingültig ankündigen) mit uns gemein hat, und nur in Rücksicht der materiellen Bedingungen der objektiven Darstellung, sich von uns unterscheidet, nicht bloß darin, daß das seinige sich auf alle mögliche Objekte zugleich erstreckt, sondern auch darin, daß sein Darstellen nicht wie das unsrige, individuell, sondern speciell ist, so daß in dem Darstellen nichts mehr vorkommt, als was zum Darstellen des Begriffs unentbehrlich ist, und worin Zeit nicht als Bedingung vorkommt. Nur durch Annehmung eines solchen Erkenntnißvermögens, oder vielmehr durch Erhebung unserer Vorstellung zu der Idee eines solchen Erkenntnißvermögens, und Betrachtung unserer Erkenntniß aus diesem erhabenen Gesichtspunkte kann der gedachte Widerstreit gehoben werden. Wenn also das, was als nothwendige Bedingung aller objektiven und allgemeingül-

ößen Erkenntniß gedacht wird, ſelbſt objektiv und allgemeingültig iſt, ſo führt uns die Reflexion über unſere eigene Erkenntniß auf den Beweis vom Daſein eines ſolchen Weſens. Eben ſo iſt das Sittengeſetz in uns (das, wie ich gezeigt habe, nichts andres als die Erweiterung der in uns anzutreffenden Allgemeingültigkeit der Erkenntniß iſt) ein Beweis vom Daſein eines abſolut (von Naturgeſetzen unabhängigen, und bloß durch das Erkenntnißvermögen beſtimmten) freien Willens, den wir mit dem unendlichen Erkenntnißvermögen verknüpft denken müſſen (indem, wie ſchon gezeigt worden, ein ſolches Erkenntnißvermögen von den Bedingungen der Wirklichkeit, nach Naturnothwendigkeit befreiet, den Willen durch ſich ſelbſt beſtimmen kann), und nur durch Erhöhung unſers Willens zu der Idee eines ſolchen Willens, iſt das Sittengeſetz für uns kategoriſch. Nur durch die Vorſtellung von dem Daſein Gottes, und unſere Vereinigung mit demſelben iſt ſowohl objektive und allgemeingültige Erkenntniß als Moralität möglich.

Unſterblichkeit.

Unter Unſterblichkeit der Seele verſtehe ich hier bloß die Fortdauer des höhern Erkenntnißvermögens, deſſen Wirkung in unſerm jetzigen Zuſtande bloß in Verbindung mit der Wirkung des niedern Erkenntnißvermögens, zum Bewußtſein gelangt. Wir werden uns eines (ſich auf ein reales Objekt beziehenden) Gedankens bloß durch ſeine ſinnliche Darſtellung (Anſchauung) bewußt. Dieſes Bewußtſein iſt

nicht Grund, sondern Folge des Gedankens. Die Fortdauer des höhern Erkenntnißvermögens kann also, wenn schon nicht ohne Bewußtsein überhaupt (ohne alle mögliche Darstellung) dennoch ohne unsere gegenwärtige Art des Bewußtseins (Sinnlichkeit) gedacht werden. Wer diese verlangt, wird bei mir sowol als anderwärts, vergebens Trost suchen. — Ich schreite also zu Werke.

Dinge sind einander (real) entgegen gesetzt, wenn sie ihren wesentlichen Bestimmungen nach, von einerlei Art, ihre zufälligen Modifikationen aber in eben demselben Objekte nicht zugleich Statt finden können. Z. B. Bewegungen nach entgegen gesetzten Richtungen. Heterogene Dinge hingegen können nicht einander entgegen gesetzt sein. Z. B. Bewegung und Denken. Nun behaupte ich erstlich, die Seele oder das höhere Erkenntnißvermögen ist unsterblich, d. h. sein Wirken kann niemals aufhören. Zweitens, das dieses Wirken begleitende gegenwärtige Bewußtsein kann aufhören. Drittens, dieses zu verhüten, gibt es kein andres Mittel, als Erweiterung und Vervollkommnung unserer Erkenntniß.

Beweis.

Nach dem Satze des zureichenden Grundes wird als ein allgemeines Naturgesetz angenommen, daß kein Wirken irgend einer Kraft von selbst aufhören kann, außer durch ein ihm (gleiches und) entgegen gesetztes Wirken. Nun aber hat das Wirken des höhern Erkenntnißvermögens kein Entgegengesetztes, nicht im

Subjekt selbst, nicht außer demselben. Im Subjekte nicht, weil es sich auf gleiche Art auf alle Objekte der Erkenntniß bezieht. Das Denken, A. ist B., kann dem Denken, C. ist D., nicht entgegen gesetzt sein, sondern gerade umgekehrt: es muß mit demselben im Subjekte verknüpft sein, wenn beide objektive Realität haben sollen. Nicht außer demselben (in einem andern Subjekte), weil eben das Wesen des (realen objektiven) Denkens darin besteht, daß es allgemeingültig (für ein jedes Subjekt des Denkens) sein muß. Die Handlung des Denkens kann also niemals aufhören. Welches das erste war.

Aber obschon das Denken an sich nichts Entgegengesetztes haben kann, so kann doch dem Bewußtsein (nach unserer gegenwärtigen Art) des Gedachten, 1) das Bewußtsein eines andern Gedachten entgegen gesetzt sein. Ich kann mir nicht zugleich der Sätze: A. ist B. und C. ist D., sondern in einer Zeitfolge auf einander bewußt sein. 2) Kann auch dem Bewußtsein des Objekts das Selbstbewußtsein des Subjekts entgegen gesetzt sein. Ich kann mir nicht zugleich dieser beiden Sätze: A. ist B., und: ich bin das Subjekt dieses Gedankens, bewußt sein. Je mehr das Selbstbewußtsein des Subjekts zunimmt, deste mehr nimmt das Bewußtsein des Objekts ab, und so auch umgekehrt. Es ließe sich also (wie der Fall im Zustande der Zerstreuung wirklich eintritt) die Möglichkeit denken, daß unter gewissen Umständen beide einander das Gleichgewicht halten, und also ihre Wirkung wechselseitig aufs

heben, wodurch das Bewußtſein völlig aufhören muß. Drittens, da unſer gegenwärtiges ſinnliches Bewußtſein verſchiedene (bis zum völligen Verſchwinden) Grade annehmen kann (indem es, wie alles Sinnliche, eine ſowohl extenſive als intenſive Größe haben muß), ſo kann es auch (durch phyſiſche Urſachen) völlig verſchwinden. Welches das zweite war.

Nun aber beſteht der ganze Unterſchied zwiſchen einem endlichen und einem unendlichen Erkenntnißvermögen, in Beziehung auf eben dieſelben Objekte, nicht in der Erkenntniß ſelbſt (die allgemeingültig, folglich bei beiden einerlei ſein muß), ſondern bloß in dem Bewußtſein dieſer Erkenntniß, daß ſie bei jenem ſucceſſiv, und allen übrigen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen; bei dieſem aber, in Beziehung auf alle mögliche Objekte, zugleich Statt findet; und daß ferner bei jenem das Selbſtbewußtſein vom Bewußtſein der Objekte getrennt; bei dieſem aber nicht, weil es ſich nicht anders als das Subjekt aller erkannten Objekte bewußt iſt. Die vollſtändige Unſterblichkeit (auch in Rückſicht des Bewußtſeins) kann alſo nur durch die Idee eines unendlichen Erkenntnißvermögens, deſſen Unendlichkeit eben darin beſteht, daß, ſo wenig das Bewußtſein des einen Objekts das Bewußtſein des andern, als das Bewußtſein der Objekte das Selbſtbewußtſein zu gleicher Zeit ausſchließt, indem es ſich ſelbſt durch kein empiriſches Ich, ſondern als Subjekt aller denkbaren Objekte, welches vom Bewußtſein der Objekte ſelbſt unzer-

nemlich ist, durch das reine Ich, bewußt ist. Man kann also sich der Unsterblichkeit, nach meiner Erklärung, bloß dadurch versichern, daß man durch Erweiterung und Vervollkommnung der Erkenntniß, dieses Ideal immer näher zu kommen sucht, so daß das bloß subjektive (individuelle) empirische Selbstbewußtsein darin immer ab-, das objektive aber in diesem Verhältnisse immer zunimmt. Welches das dritte war.

Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Vollkommenheit ist eine im Subjekte selbst gegründete wirkende Ursache von Glückseligkeit, und Glückseligkeit die Endursache der Vollkommenheit.

Das erste ist ein allgemeiner Erfahrungssatz, daß nehmlich jede Entwickelung einer Kraft, Fähigkeit, Anlage u. s. w. (worin die Vollkommenheit besteht) eine eigene Art von Glückseligkeit zur Folge hat; und ist dieses wahr, so folgt das zweite von selbst.

Die Vollkommenheit eines jeden Wesens besteht in Erfüllung seiner Bestimmung. Die Bestimmung eines jeden Wesens aber muß aus seinen Grundanlagen hergeleitet werden, die theils a priori, theils aber a posteriori erkennbar sind.

Wenn man also sagt: der Mensch ist zur Vollkommenheit bestimmt, so ist zu bemerken, daß 1) dieses kein Satz, sondern eine bloße Erklärung ist. Vollkommenheit eines Wesens ist die Erfüllung seiner Bestimmung, die also identischer Satz so lauten wird: Der Mensch ist bestimmt zur Erreichung dessen, wozu er bestimmt ist.

2) So gilt dieſes nicht bloß vom Menſchen, ſondern auch von jedem andern ſelbſt lebloſen Weſen. 3) So iſt die Bedeutung des Wortes beſtimmt, in dieſem Ausſpruche von ſeiner gewöhnlichen Bedeutung verſchieden; wie z. B. wenn es heißt: dieſes oder jenes Inſtrument, Kunſtwerk u. dgl. iſt zu dieſem oder jenem beſtimmt; wo ein vernünftiges Weſen, aus der Zweckmäßigkeit der Einrichtung, auf das Daſein eines andern vernünftigen Weſens, als wirkende Urſache, und die Vorſtellung des Zweckes als Motiv ſchließt; weil man hier nicht über die Grenzen der Erfahrung hinausgeht, wo ein ſolcher analogiſcher Schluß allerdings vernunftmäßig iſt; da hingegen jener Ausſpruch in dieſer Bedeutung genommen, übereilt ſein würde, indem aus der Zweckmäßigkeit in der Natur, nicht auf ein Weſen außer derſelben geſchloſſen werden kann. Die wahre Bedeutung dieſes Satzes: der Menſch iſt zur Vollkommenheit beſtimmt, wird alſo dieſe ſein: der Menſch, als ein vernünftiges Weſen, betrachtet ſich ſelbſt, als von einer gleichfalls vernünftigen wirkenden Urſache zur Vollkommenheit beſtimmt. Dieſes iſt aber noch von dem Satze: der Menſch beſtimmt ſich ſelbſt, durch ſeine freie Willkühr, zur Vollkommenheit, d. h. er macht den von ihm vorgeſtellten idealiſchen, zu ſeinem wirklichen Zwecke, verſchieden. Dieſer letztere Satz folgt nicht nur aus dem erſtern nicht, ſondern kann auch an ſich durch keine Erfahrung beſtätiget werden. Vielmehr beſtimmt ſich der Menſch unmittelbar zur Glückſeligkeit, und bloß dieſerwegen zur Vollkommenheit. Alſo nur in dieſer Rückſicht iſt jener Ausſpruch wahr.

Der Menſch, nicht als ein rein vernünftiges Weſen, ſondern als ein mit freier Willkühr begabtes Naturweſen, iſt der Vervollkommnung fähig. Die Vervollkommnung des Menſchen, als eines ſolchen, beſteht in den durch Uebung zu erlangenden Fertigkeiten.

Ein rein vernünftiges, d. h. bloß mit einem höhern Erkenntniß- und Willensvermögen begabtes Weſen, iſt keiner Vervollkommnung fähig; denn ein ſolches Vermögen iſt durch die ihm eigenthümlichen Geſetze, auf eine unabänderliche Art a priori beſtimmt. Die Menge und Verſchiedenheit der dadurch zu beſtimmenden Objekte bringt im Vermögen ſelbſt keine Verſchiedenheit hervor. Die Wirkungsart eines ſolchen Vermögens iſt, wie ſchon gezeigt worden, den Geſetzen der ſinnlichen Natur entgegen, ſeine Produkte ſind untheilbare Einheiten. Nicht die Wirkungsart, ſondern die wirkliche Aeußerung dieſes Vermögens iſt von Naturgeſetzen abhängig; hingegen die körperlichen und die niedern Erkenntnißvermögen ſind nicht nur in ihren wirklichen Aeußerungen, ſondern ſelbſt in ihrer Wirkungsart von Naturgeſetzen abhängig. Das Empfindungsvermögen z. B. iſt nicht nur in ſeiner wirklichen Aeußerung, dem Eindruck der ſinnlichen Objekte auf die Organe, nach Naturgeſetzen, wodurch die Art, der Grad, der Zeitpunkt und die Dauer der Empfindung beſtimmt wird, ſondern ſelbſt in der Art, wie ſich dieſes Vermögen äußert, durch Naturgeſetze beſtimmt. Seine Produkte ſind keine untheilbare Einheiten,

ſondern ein bloß in einer Zeitfolge mögliches Mannigfaltige, welches nachher erſt durch das höhere Erkenntnißvermögen in einer Einheit zuſammen gefaßt wird. Eben ſo iſt es auch mit dem Aſſociationsvermögen beſchaffen, wodurch Reihen von Vorſtellungen entſpringen, die nicht als ſolche vom Reproduktionsvermögen der Einbildungskraft, ſondern durch den Verſtand (der die mannigfaltigen Glieder dieſer Reihen, in einer Einheit des Bewußtſeins zu Reihen verbindet) als Reihen, worin das Mannigfaltige in einer Einheit verbunden iſt, beſtimmt werden. Im Reproduktionsvermögen an ſich kann allerdings eine Verſchiedenheit der Art, und dem Grade nach Statt finden, nicht aber im Verſtande, der das von jenem producirte Mannigfaltige in einer Einheit verbindet. Jenes kann bei Gelegenheit einer gegenwärtigen Vorſtellung dieſe oder jene damit zufälliger Weiſe aſſociirten, eine größere oder kleinere Anzahl Vorſtellungen produciren, und alſo auf dieſe oder auf jene Art, in dieſem oder jenem Grade wirken. Der Verſtand hingegen wirkt immer auf eben dieſelbe Art und in eben demſelben Grade. Das Mannigfaltige, mag es ſein von welcher Art und welchem Grade es will, wird von ihm, ſeine Zeitfolge in einer Einheit des Bewußtſeins verbunden. Ein einfaches Urtheil und eine Kette von Schlüſſen macht bei ihm eine und eben dieſelbe Operation aus. Die körperlichen und die niedern Erkenntnißkräfte alſo können durch Uebung vervollkommnet werden. Man kann z. B. durch Aufmerkſamkeit und Uebung es dazu bringen, daß man ſtärker und lebhafter empfindet, man-

mannigfaltigere und längere Reihen von Vorstellungen producirt u. dgl. Dieses kann bloß den Wirkungskreis des Verstandes erweitern, nicht aber ihn selbst als Vermögen, und seine Wirkung vervollkommnen. Alle in der Vollkommenheitslehre so wichtige Uebung und Fertigkeit betrifft also die als äußere Bedingung zur Aeußerung des höhern Erkenntniß- und Willensvermögens erforderliche Disposition des körperlichen und niedern Erkenntnißvermögens, nicht aber jene an sich.

Vollkommenheit hat immer Glückseligkeit zur Folge; aber nicht jede Art Glückseligkeit ist eine Folge der Vollkommenheit, sondern es gibt auch eine Art Glückseligkeit, die nicht durch freie Willkühr, sondern durch Natur und Zufall bestimmt wird. Wir wollen zum Unterschiede jene Seligkeit, diese aber Glückseligkeit (eine vom Glücke abhängende Seligkeit) nennen.

Das erste ist, wie schon bemerkt worden, ein allgemeiner Erfahrungssatz. Das zweite aber ist nicht minder gewiß. Wer z. B. eine Erbschaft erhalten, oder einen Schatz gefunden, hat, ohne etwas dazu beizutragen, dadurch eine Vermehrung seiner Glückseligkeit erhalten, die keine Folge seiner Vollkommenheit, sondern ein Werk des Zufalls ist. Eben so, wer an etwas Vergnügen findet, bloß weil er sich zufälliger Weise dazu gewöhnt hat, genießt eine Art von Glückseligkeit, die gar nicht in der Natur der Sache gegründet ist.

Nicht die Glückseligkeits- sondern die Seligkeitslehre ist ein Gegenstand der Moral.

Seligkeit bedeutet die Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit in der Glückſeligkeit. Den Göttern und verklärten Seelen der Verſtorbenen wird nicht Glückſeligkeit, ſondern Seligkeit beigelegt. Alſo diejenige Glückſeligkeit, die nicht von äußern Umſtänden, ſondern von der Selbſtthätigkeit des Subjekts abhängt, verdient mit Recht Seligkeit genannt zu werden. Dieſe alſo und nicht jene iſt ein Gegenſtand der Moral; denn was bloß durch Zufall beſtimmt wird, kann nicht Gegenſtand einer Wiſſenſchaft ſein.

Die Seligkeit kann auch ohne die Glückſeligkeit, nicht aber dieſe ohne jene Statt finden.

Die Seligkeit, die immer eine Folge der Vervollkommnung iſt, wird bloß durch die freie Willkühr beſtimmt, ſie kann alſo auch ohne Glücksgüter (die zur Glückſeligkeit beitragen) Statt finden. Die Glückſeligkeit hingegen ſetzt wenigſtens ſo viel Vervollkommnung voraus, als zu ihrem Genuſſe erforderlich iſt. Sie kann alſo nicht ohne Seligkeit Statt finden.

Die Seligkeit hat noch in anderer Rückſicht einen Vorzug (in Anſehung des Genuſſes) vor der Glückſeligkeit, daß jene zu dem Genuſſe des Objekts, noch den Selbſtgenuß des Subjekts hinzufügt, indem es nicht den Zufall oder äußere Urſachen, ſondern ſich ſelbſt als den Urheber dieſes Genuſſes erkennt.

Die Glückſeligkeit iſt nur in ſo fern ein Gut, als ſie zur Seligkeit beiträgt. In wie fern ſie derſelben entgegen iſt, iſt ſie ein Uebel. In ſo fern ſie aber weder das Eine noch das Andere iſt, gleichgültig.

Der Genuß der Seligkeit iſt auf eine allgemeine Art (für jedes dieſer Vervollkommnung fähige Subjekt) von der Vervollkommnung unzertrennlich. Der Genuß der Glückſeligkeit aber iſt individuell, und hängt von einem beſondern Verhältniſſe eines beſondern Subjekts zu einem beſondern Objekte ab.

Dieſes alles iſt, wie ich glaube, von ſelbſt klar, und braucht keine nähere Entwickelung.

Das Begehrungsvermögen kann ſich auf ein ſinnlichvernünftiges Subjekt auf dreierlei Arten beziehen. 1) Befriedigung eines Triebes. 2) Befriedigung einer Begierde. 3) Ausübung des Willens. Das erſte geſchieht nach Geſetzen der Naturnothwendigkeit, und iſt alſo kein Gegenſtand der Moral. Das zweite iſt negativ, und das dritte poſitiv; aber nicht unmittelbar, ſondern durch Aufhebung des zweiten ein Gegenſtand der Moral.

Das Begehrungsvermögen hat entweder Befriedigung eines natürlichen (nicht erſt durch Gewohnheit und Uebung dazu gemachten) Triebes zum Zwecke, welche immer mit einem dem Grade des Triebes ſowohl, als ſeiner Befriedigung angemeſſenen angenehmen Gefühle verknüpft iſt. Ein ſolcher Trieb iſt von der freien Willkühr unabhängig, folglich kein Gegenſtand der Moral. Eine Begierde hingegen iſt ein nicht natürlicher, ſondern zufälliger Weiſe entſtandener Trieb, der, da er nicht nothwendig iſt, durch freie Willkühr hervorgebracht und verrichtet werden kann. Er iſt alſo negativ ein Gegenſtand der Mo-

ral, die ſowohl die Merkmahle, wodurch er erkannt, und ſowohl von einem jeden natürlichen Triebe von der einen, als von dem nach Geſetzen der Freiheit beſtimmten Willen von der andern Seite, unterſchieden werden kann, als auch die Mittel, einen ſolchen Trieb aufzuheben, und Natur und Freiheit wieder in ihre Rechte einzuſetzen, angeben muß. Sobald dieſes bewerkſtelliget worden iſt, äußern dieſe ihre Wirkungen auf eine poſitive Art ungehindert von ſelbſt, und die Moral hat alsdann ihr Geſchäft vollendet.

Wahrheit, Schönheit und Tugend ſtimmen, meiner Erörterung nach, nicht nur in Anſehung ihres (gemeinſchaftlichen) Princips (Darſtellung der Formen a priori in einem Objekte überhaupt), ſondern auch in der Art, ſie objektiv darzuſtellen, mit einander überein, die bloß indirekte durch Wegnehmung der Hinderniſſe bewerkſtelliget wird. Sie ſind untheilbare Einheiten, die an ſich nicht durch irgend eine Wirkung in der Zeit nach und nach, ſondern nach Wegſchaffung der Hinderniſſe auf einmal gleichſam aus nichts entſtehen. Sie gehören zu einer intellektuellen Welt, die ſich bloß in der ſinnlichen Welt (unter gewiſſen Bedingungen) gleichſam abſpiegelt. So bald die Vorſtellungen der zu vergleichenden Objekte dem Erkenntnißvermögen auf eine zu dieſem Behufe erforderliche Weiſe gegenwärtig, und die bloß ſubjektiven zufälligen Verknüpfungen derſelben aufgehoben worden ſind, entſpringt das Urtheil über ihr Verhältniß gleichſam von ſelbſt. Eben ſo wenig braucht das Gefühl der Schön-

heit und der Tugend erſt durch irgend eine Operation erworben zu werden, ſondern ſo bald die dieſem Gefühle entgegen geſetzten Hinderniſſe (die durch Zufall, Gewohnheit und Uebung entſtandene ſubjektive, alſo nicht allgemeingültige Gefühle) gehoben worden ſind, äußert ſich dieſes objektive und allgemeingültige Gefühl von ſelbſt. Die Pſychologie ſchafft hier den größten Nutzen, indem ſie alle mögliche Arten von Täuſchungen, wodurch bloß ſubjektive Vorſtellungen für objektive gehalten werden, ihrer Entſtehungsart nach aufzudecken, und ihre übeln Folgen zu verhüten lehrt.

Die Täuſchungen in Anſehung der **Wahrheit, Schönheit** und Tugend können nicht durch die **Unſchädlichkeit** ihrer Folgen gerechtfertiget, ſondern müſſen an ſich aufgehoben werden.

Dieſer Satz iſt beſonders in Rückſicht der **Tugend** von großer Wichtigkeit. Man kann aus ſubjektiven Gründen tugendhaft handeln, ohne deßwegen tugendhaft zu ſein, weil die Tugend nicht in der dem guten (nach objektiven und allgemeingültigen Gründen beſtimmten) Willen angemeſſenen Handlung, ſondern in dieſem guten Willen ſelbſt beſteht. Wer alſo aus ſubjektiven Gründen zufälliger Weiſe tugendhaft handelt, und durch eine Täuſchung aus objektiven und allgemeingültigen Gründen zu handeln glaubt, kann, ſo lange dieſe Täuſchung dauert, nicht aus einem guten Willen handeln, und in ſo fern unmöglich tugendhaft ſein. Die Täuſchung muß alſo, ungeachtet ihrer unſchädlichen Folgen, aufgehoben werden.

Eine Handlung aus ſubjektiven Gründen iſt in der That ein Leiden; denn ſubjektive Gründe ſind individuell, und werden nicht durch das Weſen, ſondern durch die Wirklichkeit des Subjekts, nach Geſetzen der Kauſalität beſtimmt; folglich iſt eine dadurch beſtimmte Handlung in der That ein Leiden.

Leidenſchaften entſtehen aus einem Mangel in der Einſicht des wahren Verhältniſſes der Handlung, als Mittel zu einem beliebigen Zwecke, und werden durch öftere Wiederholung verſtärkt. Das Mittel dagegen iſt Berichtigung dieſer Einſicht, und eine angemeſſene Wiederholung der den durch ſie beſtimmten entgegen geſetzten Handlungen.

Dieſe den durch die Leidenſchaften beſtimmten entgegen geſetzten Handlungen begreifen in ſich auch die dazu erforderlichen Dispoſitionen des Körpers im Subjekte ſelbſt. Wie z. B. das ſanfte Lächeln ein Mittel wider den Zorn iſt.

Parallele zwiſchen der Kantiſchen Behandlungsart der Moral, und der meinigen.

Der Hauptunterſchied betrifft den Begriff von Vernunft überhaupt, den ſich ein jeder von uns macht.

Nach Kant iſt die Vernunft (logiſch betrachtet) das Vermögen zu ſchließen, d. h. nicht bloß den formalen Zuſammenhang der Dinge, ſondern auch das Abſolute in demſelben mittelbar (durch Schlüſſe) zu beſtimmen. Sie iſt daher in ihrem Gebrauche von Gegenſtänden der Erfahrung tranſſcendent, weil das

Absolute darin nicht anzutreffen, sondern alles darin bedingt ist; und muß also durch eine Kritik in ihre Grenzen zurückgewiesen werden.

Nach mir hingegen ist die Vernunft bloß das Vermögen zu folgern, d. h. den Zusammenhang der Dinge einzusehen. Die Vorstellung des Absoluten darin aber, und das vergebliche Streben, dasselbe als erkennbares Objekt zu bestimmen, ist keine Funktion der Vernunft, sondern der produktiven Einbildungskraft. Nicht jene also, sondern diese ist in ihrem Gebrauche transscendent, und erfordert eine Kritik. Ich hingegen finde in dem höhern Erkenntnißvermögen die Vorstellung des absoluten unmittelbar (nicht erst durch Schlüsse herausgebracht), ohne daß dieses Vermögen deßwegen in seinem Gebrauche transscendent sein sollte, weil in ihm diese Vorstellung mit ihrer Kritik zugleich anzutreffen ist; die aber, weil sie einander entgegen gesetzt sind, ihre Wirkungen wechselseitig aufheben. Dieser Widerstreit in eben demselben Erkenntnißvermögen führt uns nothwendig auf die Vorstellung eines Erkenntnißvermögens, worin dieser Widerstreit nicht anzutreffen ist, so daß nur durch die Subordination unsers Erkenntnißvermögens unter dasselbe, dieser Widerstreit in uns gehoben werden kann. Nach mir gibt es nicht nur drei (wie nach Kant), sondern so viele Ideen des Absoluten, wie viele Begriffe realer Objekte im Erkenntnißvermögen anzutreffen sind. Der Begriff eines Dreiecks z. B., als Produkt des reinen (von Bestimmungen des nie-

dern Erkenntnißvermögens abſtrahirt) höhern Erkenntnißvermögens, enthält nichts von dem, was zu ſeiner Wirklichkeit in einem gegebenen Subjekte gehört. Die Vorſtellungen von Zeit und Raum als Bedingungen der Wirklichkeit, müſſen alſo davon ausgeſchloſſen werden. Thun wir dieß aber, ſo wiſſen wir nicht mehr, was wir unter dem Begriffe vom Dreiecke denken ſollen, weil dieſer Begriff nur dadurch, daß er zu einer gewiſſen Zeit, durch Beſtimmungen im Raume vom Subjekte wirklich gedacht wird, erkennbar iſt. Das höhere Erkenntnißvermögen geräth alſo hierin mit ſich ſelbſt in Widerſtreit. Seine Funktion iſt, das Objekt auf eine abſolute (von den Bedingungen des niedern Erkenntnißvermögens unabhängige) Art zu beſtimmen, und doch kann es daſſelbe nicht auf dieſe Art beſtimmen. Dem bloß durch das höhere Erkenntnißvermögen beſtimmten Begriffe mangelt es an objektiver Realität; dem von uns als Objekt darſtellbaren aber an Reinheit (indem die Darſtellung fremdartige Beſtimmungen hinzufügt). Dieſer Widerſtreit zwiſchen Begriff und Darſtellung eines Objekts kann nur dadurch gehoben werden, daß wir ein Erkenntnißvermögen annehmen (da doch unſere Darſtellungsart nicht die einzige mögliche iſt), deſſen Darſtellungsart nichts Fremdartiges zu dem durch daſſelbe beſtimmten Begriffe eines Objekts hinzuthut, ſondern bloß demſelben einen Sinn und eine Bedeutung gibt, oder deſſen Darſtellungen nichts Empiriſches (Individuelles) enthalten, ſondern mit ihren Begriffen unmittelbar verknüpft, d. h. Darſtellungen überhaupt ſind, und

nur dadurch, daß wir unſer Erkenntnißvermögen der Idee eines ſolchen Erkenntnißvermögens ſubordiniren, und daſſelbe aus dieſem hohen Standpunkte betrachten, kann jener Widerſtreit gehoben werden. Unſere geſammte Erkenntniß, ſie mag ſich erſtrecken, ſo weit ſie immer will, iſt nichts mehr als ein bloßes Schema der Erkenntniß eines ſolchen Erkenntnißvermögens, und kann nur als ein ſolches gelten. Kant legt ferner ſeiner Moral den Begriff einer praktiſchen Vernunft zum Grunde, d. h. einer Vernunft, deren Funktion iſt, nicht das Abſolute (von Geſetzen der Erfahrung Unabhängige) in der Erkenntniß (wie die theoretiſche Vernunft) ſondern im Willen zu beſtimmen; d. h. das, was von einem rein vernünftigen Willen abſolut (nicht als Mittel zu einem beliebigen Zwecke) gewollt werden kann. Der Gebrauch dieſer Vernunft iſt immanent, weil ſich die Vernunft hier unmittelbar auf den Willen und nicht auf die dadurch darſtellbaren Objekte (worin ihr Gebrauch transſcendent iſt) bezieht. Nicht ſie alſo, ſondern die theoretiſche Vernunft, die ſich die Beſtimmung des Willens einzig und allein anmaßt, erfordert eine Kritik, indem ſie, ſo wie in Anſehung der Erkenntniß, ein Zuviel, in Anſehung des praktiſchen Gebrauchs ein Zuwenig hervorbringt; dort dringt ſie auf Beſtimmung deſſen, was nicht beſtimmt werden kann; hier aber auf Nichtbeſtimmung durch einen realen Beſtimmungsgrund, nehmlich Nichtbeſtimmung des Willens durch reine Vernunft (die doch einen Beſtimmungsgrund in ſich enthält). Dort iſt ſie anmaßend, hier affektirt ſie eine falſche Beſcheidenheit. Die Kritik muß ſie alſo in jener

Rückſicht beſchränken, und ihr in dieſer Rückſicht mehr Freiheit verſchaffen. Nach mir hingegen verhält es ſich gerade umgekehrt. Die theoretiſche Vernunft braucht, wie ſchon gezeigt worden, keiner Kritik, weil ſie ſich keinen ſolchen transſcendentalen Gebrauch anmaßt. (Daß ſich die Metaphyſiker eines ſolchen Gebrauchs angemaßt haben, daran hatte wahrhaftig die Vernunft keine Schuld.) Da hingegen die ſo genannte praktiſche Vernunft allerdings einer ſolchen Kritik bedarf, weil nicht nur die durch einen abſoluten (durch reine Vernunft beſtimmten) Willen zu beſtimmenden Objekte, ſondern auch dieſer Wille ſelbſt (wenigſtens nach unſerer Darſtellungsart) nicht darſtellbar iſt. Sie kann alſo bloß unter Vorausſetzung der Realität ihres Gebrauchs ein Princip (Grundſatz) dieſes Gebrauchs abgeben, ohne daß deßwegen dieſer Gebrauch ſelbſt mehr als bloß problematiſch iſt.

Kant verwirft die materiellen praktiſchen Principien (Grundſätze, worin die Beſchaffenheit des Objekts als Beſtimmungsgrund des Willens vorausgeſetzt wird, weil, wie er mit Recht ſagt, ſolche Principien bloß hypothetiſche Grundſätze, niemals aber abſolute Geſetze ſein können, die Moral aber, nach dem, wie ſie aus dem gemeinen Menſchenverſtande entwickelt wird, ſolche Geſetze zum Grunde legt. Aber, was er auf der einen Seite durch Ausſchließung ſolcher Principien, an Reinheit und abſoluter Nothwendigkeit gewinnt, verliert er auf der andern Seite an objektiver Realität (Darſtellbarkeit).

Ich hingegen gestehe es zwar, daß bloß materielle Principien zur Moral untauglich sind. Aber eben so wenig sind, meiner Meinung nach, die bloß formalen Principien tauglich, weil es, so wie jenen an absoluter Nothwendigkeit, diesen an objektiver Realität fehlt. Beide Arten müssen also verbunden werden. Die formellen Principien machen die Causa formalis, und die materiellen die Causa efficiens und finalis aus. Es bleibt also nichts mehr übrig, als zu zeigen, wie diese heterogenen Principien im Objekte verbunden werden können, welches ich in meinem Versuche zu thun bemüht war, indem ich zeigte, daß das bloß formale, in dem Wesen der reinen Vernunft gegründete Moralprincip als Causa formalis, das Vollkommenheitsprincip als Causa efficiens, und das Glückseligkeitsprincip als Causa finalis, gehörig verstanden, in Ansehung ihrer Folgen mit einander übereinstimmen, und sich in eben demselben Objekte vereinigen.

Nach Kant besteht der Unterschied zwischen dem obern und dem untern Begehrungsvermögen darin, daß jenes bloß durch die Vorstellung des durch die reine Vernunft gedachten Gesetzes, dieses aber durch das Gefühl der Lust (das aus dem Verhältnisse des Objekts zum Subjekte entspringt) den Willen bestimmt.

Nach mir hingegen besteht dieser Unterschied darin, daß das Gefühl der Lust, wodurch das obere Begehrungsvermögen bestimmt wird, Folge der durch das obere Erkenntnißvermögen bestimmten Erkenntniß, und daher, so wie ihr Grund, allgemeingül-

tig ist. Das Gefühl der Lust, wodurch das untere Begehrungsvermögen bestimmt wird, aber da es auf einem besonderen Verhältnisse eines gegebenen Objekts zu einem gegebenen Subjekte beruht, nicht allgemeingültig sein kann. Das Gefühl der Lust an Erkenntniß der Wahrheit z. B. ist, wie die Erkenntniß selbst, allgemeingültig (für ein jedes mit Erkenntniß- und Gefühlsvermögen begabtes Wesen), weil die Erkenntniß, so fern sie bloß durch das Erkenntnißvermögen bestimmt wird, sowohl von der besondern Beschaffenheit des Objekts (indem sie sich auf ein Objekt der Erkenntniß überhaupt bezieht), als von der besondern Beschaffenheit des Subjekts (weil sie allgemeingültig ist) abstrahiren muß. Das durch Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände hervorgebrachte Gefühl der Lust aber entspringt aus einem besondern Verhältnisse des besondern Objekts zum besondern Subjekte, und kann daher nicht allgemeingültig sein. Wir können also auch ohne Annehmung bloß formeller Principien, das obere vom untern Begehrungsvermögen unterscheiden.

In Ansehung des obersten Grundsatzes der Moral selbst aber, unterscheide ich mich von Kant darin, daß er bei diesem Grundsatze auf seine (nicht hypothetische, sondern absolute) gesetzgebende Form sieht; ich hingegen auf seine Allgemeingültigkeit und objektive Realität Rücksicht nehme.

Er entwickelt diesen praktischen (sich auf den Willen beziehenden) Grundsatz aus der Aeußerung der ge-

meinen Menschenvernunft (die, ohne es aus der Natur der Vernunft, in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, zu entwickeln, die gesetzgebende Form einer jeden Maxime fordert).

Die Frage: Warum (aus welcher Triebfeder) aber findet nach ihm gar nicht Statt, weil eben die absolute gesetzgebende Form alle Motiven außer derselben ausschließt. Die Frage: wie das Moralgesetz zugleich Motiv sein kann (denn der Wille muß zu seiner wirklichen Aeußerung doch ein Motiv haben, und da dieses nicht außer dem Moralgesetze, wodurch die Art, wie er sich äußern soll, bestimmt angetroffen werden kann, indem dieses das Moralgesetz aufheben würde, so muß es in ihm selbst enthalten sein) ist nach ihm unbeantwortlich, und bloß die Frage: wie das Moralgesetz Motiv werden kann, sucht er zu beantworten. Ich hingegen habe immer Mißtrauen gegen Begriffe und Sätze der so genannten gemeinen Menschenvernunft, weil sie auf einer psychologischen Täuschung beruhen, und also einer Wissenschaft nicht als Fakta zum Grunde gelegt werden können, wie es sich mit diesem Faktum wirklich verhält (wenn man nicht aller Psychologie Trotz bieten, und lieber etwas ganz Unerklärbares, als etwas, wenn auch nicht aus logischen und transscendentalen, dennoch aus allgemeinen Erfahrungssätzen Erklärbares annehmen will.) Ich suche daher andere unbezweifelte Fakta auf, die der Moral als Wissenschaft zum Grunde gelegt werden können. Nun finde ich als ein unbezweifeltes Faktum, in uns ein Erkenntniß-

vermögen, nach deſſen Geſetzen die Art, wie Erkenntniß möglich iſt, beſtimmt wird. Ferner finde ich auſſer dieſem noch einen Trieb zur Erkenntniß, wodurch die Erkenntniß wirklich wird. Ich ſuche den Grund, oder das Allgemeine, dieſes mit andern Faktis Gemeinſchaftliche auf. Nun finde ich dieſes Allgemeine im Erkenntnißvermögen (nach Abſtrahirung der beſondern Beſtimmung, daß es nehmlich ein Vermögen iſt, wodurch Erkenntniß möglich wird) ein Vermögen, Formen oder Geſetze a priori in Beziehung auf ein Objekt überhaupt zu beſtimmen; welches Vermögen, in dieſer Allgemeinheit gedacht, ſich ſo gut auf den Willen als auf die Erkenntniß erſtrecken kann. Ferner finde ich gleichfalls das Allgemeine in dem Triebe zur Erkenntniß, einen Trieb, Formen oder Geſetze a priori in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, in concreto darzuſtellen. Dieſer Trieb alſo kann ſich gleichfalls auf den Willen, ſo wie auf die Erkenntniß erſtrecken. Ja ſein Erſtrecken auf die Erkenntniß ſelbſt, iſt eine Beſtimmung des Willens zur Erkenntniß. Dadurch habe ich einen Erklärungsgrund von der Aeußerung der gemeinen Menſchenvernunft erhalten. Ich darf alſo dieſes Faktum nicht mehr als eine pſychologiſche Täuſchung verwerfen, weil deſſen Möglichkeit eben ſo wie die Möglichkeit ſeines Gegentheils, aus Gründen erklärbar iſt, und habe das Recht, es als Faktum gelten zu laſſen, ſo lange ſein Gegentheil nicht bewieſen wird, welches aber nicht geſchehen kann. Nun finde ich im Vermögen Formen oder Geſetze a priori in Beziehung auf ein Objekt überhaupt zu beſtimmen, den oberſten Grund-

satz sowohl in Beziehung auf Erkenntniß, als auf den Willen, und in dem Triebe, die gedachten Formen oder Gesetze in concreto darzustellen, das Motiv zu beiden, sowohl zu Bestimmung des Willens, in Ansehung der Erkenntniß, als in Ansehung äußerer Objekte. Die allgemeinste Form oder das allgemeinste Gesetz in Beziehung auf Erkenntniß ist Allgemeingültigkeit; eine jede (objektive) Erkenntniß muß allgemeingültig sein. Eben dieses ist bei mir der oberste Grundsatz in Beziehung auf den Willen. Der Wille muß allgemeingültig sein, so wie das Motiv in beiden eben dasselbe ist. Aber, wird man sagen, wie wird es, nach mir mit dem Sollen oder dem kategorischen Imperativ aussehen? Ich muß gestehen, daß es, meiner Deduktion nach, mit diesem übel aussehen wird, ohne deßwegen üble Folgen für die Moral selbst zu befürchten. Dieses Sollen oder der kategorische Imperativ wird, so wie das, was man soll (die imperative Form, so wie der Inhalt) als Faktum der gemeinen Menschenvernunft angenommen. Beide aber können auf einer Täuschung beruhen. Meine Deduktion berechtiget mich, den Ausspruch der gemeinen Menschenvernunft bloß in Rücksicht auf seinen Inhalt, nicht aber in Rücksicht auf seine Form, gegen den Verdacht einer Täuschung anzunehmen, weil diese Deduktion bloß die objektive Realität von einem bloß formalen Bestimmungsgrunde des Willens (sowohl in Ansehung seiner Möglichkeit, oder der Art, wie er sich äußern kann, als seiner wirklichen Aeußerung) darthut; aber sie zeigt zugleich, daß dieser Bestimmungsgrund in Ansehung seiner wirklichen

Aeuſſerung auf einem Triebe beruht. Dieſer an ſich gibt bloß ein Müſſen und nicht ein Sollen, und nur in Kolliſion mit andern ihm entgegen geſetzten Trieben, wird aus dem unausbleiblichen Müſſen ein Sollen. — Man ſoll moraliſch handeln, heißt nichts mehr als: man hat einen mit allen aus der Erfahrung bekannten heterogenen, und in gewiſſen Fällen denſelben entgegen geſetzten Trieb, der ſo gut wie jene einen Beſtimmungsgrund des Willens abgeben kann, worauf man alſo, wenn ſchon aus Mangel an Erkenntniß nicht immer Rückſicht nehmen muß, dennoch wenigſtens Rückſicht nehmen ſoll; und der Zweck der Moral iſt, nach gehöriger Expoſition und Deduktion des Moralgeſetzes, aus dieſem Soll ein Muß zu machen, indem darin das Motiv zur Beobachtung des Geſetzes, nicht nur als Folge eines Triebes überhaupt, ſondern als Folge eines in Kolliſionsfällen überwiegenden Triebes dargeſtellt wird.

Das abſolute Gute iſt, nach Kant, dasjenige, was nicht als Mittel zu etwas auſſer demſelben, ſondern als Zweck an ſich gewollt wird. Der ſich darauf beziehende Wille iſt alſo ein abſolut guter Wille. Wird nun der Begriff des Guten von einem vorhergehenden praktiſchen Geſetze abgeleitet, ſo daß bloß die geſetzliche Form der Maxime den Willen beſtimmt, ſo iſt die dem Geſetze gemäße Handlung an ſich gut, und ein ſolcher Wille die oberſte Bedingung alles Guten ꝛc. Daher fängt auch die Kritik der praktiſchen Vernunft nicht mit dem Begriffe des Guten an, weil dieſer erſt nach dem Moralgeſetz und durch daſſelbe beſtimmt werden kann.

Nach mir iſt alles gut, was durch ein Gefühl ein Gegenſtand des Begehrungsvermögens ſein kann, und das abſolute Gute iſt, das was nicht durch ein Gefühl überhaupt es ſein kann, ſondern durch ein, bloß durch die dargeſtellte Form des Begehrungsvermögens a priori in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, in einem beſondern Objekte beſtimmtes Gefühl. Es iſt darum abſolut, weil es von nichts außer dem Subjekte ſelbſt abhängt. Dieſes findet zwar bei Wahrheit und Schönheit, ſowie bei dem moraliſchen Guten Statt. Weil man aber bisher den allen dreien gemeinſchaftlichen Grund (Wohlgefallen an Darſtellung der Formen a priori in concreto) nicht eingeſehen, und in Anſehung des letztern ſich einen eigenen Beſtimmungsgrund gedacht hat; ſo wurde der Ausdruck abſolute Güte eigentlich von dem letztern gebraucht.

Nach Kant hat die reine praktiſche Vernunft ſeine Triebfeder, welche, ſeiner Erklärung nach, der ſubjektive Beſtimmungsgrund eines Willens iſt, der nicht ſchon, vermöge ſeiner Natur, dem objektiven Geſetze gemäß iſt; denn eine jede Triebfeder außer dem Moralgeſetz wird daſſelbe gänzlich aufheben. Aber dennoch kann es Triebfeder werden, indem es dadurch, daß es den Eigendünkel demüthiget, erſtlich ein negatives, aber eben dadurch, daß es den Willen auf dieſe Art durch ſich ſelbſt beſtimmt, ein poſitives Gefühl der Achtung bewirkt. Nach mir hingegen hat die praktiſche Vernunft eine Triebfeder, nicht zwar in einem Objekte außer dem Geſetze, ſondern in

dem mit der **Darſtellung** des **Geſetzes** ſelbſt verknüpften Gefühle.

Nach **Kant** berechtiget das **apodiktiſche Moralgeſetz** zur wirklichen Annahme der an ſich **problematiſchen Idee** der **Freiheit**. Nach nur hingegen iſt **Freiheit** (Unabhängigkeit von Naturgeſetzen der Kauſalität und Beſtimmung durch die dem Subjekte eigenthümlichen Geſetze) keine **Idee**, ſondern ein **darſtellbarer Begriff**, der in Anſehung des **höhern Erkenntnißvermögens** wirklich **dargeſtellt** wird; denn dieſes iſt in ſeinem Wirken von **Naturgeſetzen** unabhängig, ja es wirkt ſogar nach um **eigenthümlichen Geſetzen**, den **Naturgeſetzen** zuwider. Nach **Naturgeſetzen** kann das durch das **höhere Erkenntnißvermögen** in einer **Einheit des Bewußtſeins** zu verbindende Mannigfaltige nur in einer Zeitfolge im Bewußtſein Statt finden. Dieſe Verbindung ſelbſt aber ſchließt eine Zeitfolge aus. Nach **Naturgeſetzen** (der Aſſociation) iſt eine Vorſtellung **Urſache** der andern; beide zu verbindende Vorſtellungen aber ſind keine **Urſache** der **Verbindung** ſelbſt. Denn da dieſe **objektiv** und **allgemeingültig** ſeyn muß, ſie nicht als eine **wirkliche**, d. h. individuelle **Modifikation** eines **individuellen Subjekts** gedacht, und alſo nicht Wirkung einer Urſache außer dem Erkenntnißvermögen ſelbſt ſeyn kann. Nicht die Erkenntniß ſelbſt, ſondern das Bewußtſeyn dieſer Erkenntniß iſt **wirklich**, und Wirkung einer äußern Urſache, indem das **Bewußtſeyn** der Erkenntniß, d. h. der Form in Beziehung auf gegebene Objekte,

durch das Bewußtſein dieſer Objekte ſelbſt (das bei uns ſinnlich und individuell iſt) beſtimmt wird. Um aber die Möglichkeit einer auf beſtimmte Objekte ſich beziehenden Erkenntniß, ohne unſere Art des Bewußtſeins begreiflich zu machen, müſſen wir uns ein Erkenntnißvermögen denken, das ſich auf durch ſich ſelbſt beſtimmte intellektuelle Objekte bezieht, folglich von der Sinnlichkeit und ihren Bedingungen unabhängig iſt; und nur dadurch, daß wir unſer Erkenntnißvermögen aus dieſem Standpunkte betrachten, kann dieſe Unbegreiflichkeit gehoben werden; und ſo wie ich den Grundſatz des praktiſchen Erkenntnißvermögens, durch bloße Erweiterung des Grundſatzes des theoretiſchen herausgebracht habe, eben ſo finde ich die praktiſche Freiheit durch bloße Erweiterung des als Faktum gegebenen theoretiſchen, und dieſer Begriff von Freiheit macht erſt den Gebrauch des gedachten Grundſatzes möglich.

Nach Kant (wie faſt nach allen neuern Philoſophen) findet ſowohl in den guten als den böſen Handlungen Freiheit und Zurechnung Statt. Da aber die Handlungen als Erſcheinungen in der Sinnenwelt, nach Naturnothwendigkeit geſchehen müſſen, ſo kann nach ihm dieſer Widerſpruch nur dadurch gehoben werden, daß der Menſch ſich zugleich als Sinnenweſen und intellektuelles Weſen betrachtet. Ich hingegen halte es mit den Stoikern, welche behaupten, daß nur der Tugendhafte als ein ſolcher frei iſt, und daß nur bei den guten, nicht aber bei den böſen Handlungen Frei-

heit Statt findet, weil jene durch das obere Erkenntniß- und Begehrungsvermögen (welches, wie soeben gezeigt worden, von Naturgesetzen unabhängig nach eigenen Gesetzen wirkt) bestimmt werden; diese aber als Erscheinungen in der Sinnenwelt nach Naturgesetzen geschehen, folglich nicht frei sein können. Beide Arten von Handlungen werden zwar auf eben dasselbe sinnlich vernünftige Subjekt bezogen und demselben zugerechnet; aber die erstern werden ihm als vernünftigen, die letztern aber als sinnliches Wesen betrachtet zugerechnet. Die bösen Handlungen haben nichts Positives, sondern bloße Negationen des Guten zum Grunde. Die Zurechnung der guten Handlungen ist die Vorstellung des Subjekts als moralische, die der bösen aber, dessen Vorstellung als physische Ursache der Handlungen.

Wie aber der Mensch frei, und doch ein Geschöpf Gottes sein kann, läßt sich auf folgende Weise begreiflich machen. Nach mir kann nur dem obern Erkenntniß- und Begehrungsvermögen Freiheit beigelegt werden. Nun ist aber mit diesem Vermögen noch ein Trieb verknüpft (die Formen oder Gesetze a priori in gegebenen Objekten darzustellen). Das Vermögen an sich, seinem Wesen nach betrachtet, ist frei, weil sein Bestimmungsgrund (die Formen oder Gesetze, wodurch es als ein Vermögen bestimmt wird) nicht außer ihm, sondern von seinem Wesen unzertrennlich ist. Als Trieb aber (diese Formen oder Gesetze wirklich zu machen, oder in bestimmten Objekten darzustellen) ist es etwas Wirkli-

des (eine Kraft), durch die erste Ursache Bestimmtes, also nicht frei. Als Vermögen kann nur ein einziges oberes Erkenntniß- und Begehrungsvermögen gedacht werden. Denn als ein solches bezieht es sich auf alle mögliche Objekte, und enthält nichts Subjektives in sich. Es kann also darin keine Verschiedenheit und Vielheit Statt finden. In seiner wirklichen Aeußerung hingegen findet allerdings Verschiedenheit und Vielheit, sowohl der Objekte als der Subjekte (die durch Verschiedenheit der Objekte selbst verschieden sind) Statt.

Aber selbst als Trieb ist es bloß in Ansehung seiner wirklichen Aeußerung, nicht aber in Ansehung seines Strebens, sich zu äußern, nicht frei; denn die wirkliche Aeußerung geschieht nach der uns eigenthümlichen Darstellungsart, wovon das obere Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, seinem Wesen nach abstrahiren, und sich in den Standpunkt eines obern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens versetzen muß, dessen Darstellung zu der Vorstellung nichts mehr als eine bestimmte Bedeutung hinzu fügt, ohne noch etwas, was in der bloßen Vorstellung nicht enthalten war, hinzu zu fügen (wie z. B. nach unserer Darstellungsart die Darstellung des Begriffs von einem Dreiecke, zu diesem Begriffe noch sein Dasein in einem wirklichen (individuellen) Subjekte hinzu fügt), und als ein solches ist er von den Naturgesetzen, die sich bloß auf unsere Darstellungsart beziehen, unabhängig, und wird nach eigenen Gesetzen bestimmt.

Die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit, worin Kant so viel Schwierigkeiten antrifft, ist nach mir sehr leicht zu beweisen; wenn wir nur erst bestimmen, was doch unter Glückseligkeit verstanden werden muß. Glückseligkeit ist ein Zustand des Subjekts, dessen ununterbrochene Fortdauer vom Subjekte gewollt (gewünscht) wird. Keinem unvernünftigen Thiere, sondern bloß dem Menschen wird Glückseligkeit beigelegt. Es muß also in demjenigen, was dem Menschen eigenthümlich ist, Statt finden. Auch ist die Glückseligkeit nicht etwas durch zufällige Umstände Bestimmtes. Dieses würde nicht Glückseligkeit, sondern vielmehr Glücklichkeit sein. Wenn wir also von der Glückseligkeit sowohl alles durch Zufall Bestimmte, als das nicht dem Menschen eigenthümlich ist, ausschließen, so bleibt nichts mehr, was die Glückseligkeit ausmachen soll, übrig, als der durch Ausübung seines höhern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens hervorgebrachte Zustand, dessen Fortdauer von ihm gewünscht wird. Man sieht hieraus, wie Erkenntniß und Tugend, und nur diese allein Glückseligkeit bewirken.

Dasein Gottes und Unsterblichkeit sind nach mir nothwendige Folgen, aus dem Wesen eines obern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens. Denn dieses ist nur aus dem Standpunkte eines solchen Erkenntniß- und Begehrungsvermögens betrachtet, das nicht bloß die Form, sondern mit derselben zugleich den Stoff durch sich selbst bestimmt, möglich. Nun aber ist

unſer oberes Erkenntniß- und Begehrungsvermögen wirklich. Es muß alſo auch ein ſolches, das Bedingung von jenem iſt, wirklich ſein. Ein Weſen, das ſich auf alle mögliche Objekte bezieht, und bloß dadurch die Objekte ſelbſt wirklich macht, iſt Gott. Gott iſt alſo wirklich; und da wir bloß, aus dem Standpunkte eines ſolchen Weſens betrachtet, unſerm Erkenntniß- und Begehrungsvermögen Realität beilegen können, ſo iſt unſere Vereinigung mit dieſem Weſen, und völlige Unabhängigkeit von den Naturgeſetzen (wodurch die Sterblichkeit bewirkt wird) ein Poſtulat unſers obern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens.

Der Weiſe und Tugendhafte alſo genießt als ein ſolcher, ſchon in dieſem Leben die Unſterblichkeit und Vereinigung mit Gott.

Ethik nach Aristoteles.

Erstes Buch.

Eine jede Kunst, eine jede Wissenschaft, so wie eine jede Handlung und Willensbestimmung der Menschen, scheint irgend ein Gut zum Gegenstande zu haben. Daher ist von einigen das Gute als dasjenige erklärt worden, wonach alles strebt.

Das Wörtchen **scheint**, ist wie ich dafür halte (sollte auch Aristoteles daran nicht gedacht haben) hier sehr bedeutungsvoll. Es bedeutet nehmlich den **Ausspruch des gesunden Menschenverstandes**, der sich nicht nach der **wahren Beschaffenheit der Dinge an sich**, sondern nach ihrem **Scheine**, d. h. nach der Art, wie wir sie uns vorstellen, in der Voraussetzung, daß sie mit der Beschaffenheit der Dinge an sich übereinstimmt, richtet, den der Philosoph in seinen Untersuchungen (da die Folgen dieses Scheins mit denen der wahren Beschaffenheit der Dinge übereinstimmen) zum Grunde legen kann, und (um allgemein verständlich zu sein) legen muß. Nur daß er den **Schein** (Schluß, von der Art die Dinge vorzustellen, auf die Beschaffenheit der Dinge an sich) berichtiget und in **Erscheinung** (Beschaffenheit der Dinge, nach unsrer Art sie vorzustellen) verwandelt, und also den **Fehler des ge-**

meinen Menschenverstandes verhütet. Eben so spricht der Kopernikanische Astronom von Auf- und Untergehen der Sonne ꝛc., in so fern dieser Schein auf seine Berechnungen und Beobachtungen keinen Einfluß hat.

Hier ist eben der Fall. Die Realität der Begriffe von Handlung (nach Gesetzen der Freiheit), im Gegensatze von bloßer Wirkung (nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit) Willensbestimmung u. dgl. ist problematisch und kann mit Recht bezweifelt werden. Diese Vorstellungen können nach Spinoza und andern für Täuschungen erklärt werden. Man kann sagen: der Stein, der durch einen Wind vom Dache herunter fällt, würde, wenn er seiner selbst bewußt wäre, gleichfalls glauben, hierin frei zu handeln, und sich, auf die Oberfläche der Erde zu gelangen, als das Gute, wornach er strebt, vorstellen.

Zweitens, wenn man auch die Realität dieser Begriffe zugeben sollte, so kann doch die Allgemeinheit dieses Satzes noch immer in Zweifel gezogen werden. Man könnte sagen: dieser Satz gilt bloß von solchen Handlungen und Willensbestimmungen, die sich auf ein durch die Erfahrung erkanntes Gute beziehen, nicht aber von solchen, die der Erkenntniß des dadurch zu erhaltenden Guten vorhergehen, so daß dieses Gute nicht Zweck, sondern Folge derselben ist; wie z. B. der Trieb zur Erkenntniß ohne Rücksicht auf den dadurch zu erlangenden Zweck u. dgl., weil dieser Trieb schon vor der dadurch bewirkten Erkenntniß, und folglich vor der Vorstellung derselben als Zweck sich zu äußern anfing. Er könnte also nicht erst durch diese Vorstellung bestimmt sein. Auch ist in der That die dadurch be-

ſtimmte Erkenntniß keine Wirkung der Freiheit (das Subjekt kann die Erkenntniß nicht nach Willkühr beſtimmen) ſondern der Naturnothwendigkeit (nach Geſetzen des Erkenntnißvermögens). Es iſt auch dem Subjekte gleich viel, welche Erkenntniß, und auf welche Art ſie dadurch beſtimmt werden wird. Es iſt z. B. dem Geometer gleich viel, ob er durch den Trieb zur Erkenntniß die Eigenſchaften des Zirkels oder die Eigenſchaften des Dreiecks beſtimmen; und im letzten Falle, ob das Reſultat ſeiner Unterſuchungen ſein wird, daß die Summe der Winkel gleich zweien rechten Winkeln, oder mehr oder weniger iſt. Und ſollte man auch annehmen, daß hier die Handlung (des Denkens) ſelbſt Zweck ſei, indem ſie, wie die Erfahrung lehrt, immer mit einem angenehmen Gefühle begleitet iſt, ſo iſt doch dieſe Handlung von dem ſie begleitenden Gefühle (dem eigentlichen Zwecke) verſchieden, und muß denſelben, wenn auch nicht wirklich, wenigſtens (als ein Grund der Folge) in der Vorſtellung vorhergehen, aber nicht erſt dadurch als durch ein Motiv beſtimmt werden.

Aber alles dieſes ungeachtet, können wir doch dieſen Vorſtellungen als Vorſtellungen in uns, ihre Realität nicht abſprechen. Mag immerhin die Vorſtellung von der Freiheit und Zweckmäßigkeit des Willens auf einer Täuſchung beruhen, ſo iſt doch dieſe Täuſchung von der Art, daß ſie durch keine philoſophiſche Betrachtung aufgehoben werden kann. Die urſprünglichen Triebe im Menſchen werden zwar nicht durch die Vorſtellung des Zweckes beſtimmt, ſie werden aber dennoch in der Folge ihrer Entwickelung durch die Vorſtellung

des Zweckes geleitet. Dieser Satz könnte daher von unserm Philosophen einer Moral als Wissenschaft zum Grunde gelegt werden.

In den Zwecken selbst aber zeigt sich eine Verschiedenheit. Einige davon sind bloße Thätigkeiten; andere aber sind noch außerdem die dadurch bestimmten Dinge selbst.

Alle ursprüngliche, in dem Wesen des Subjekts gegründete Triebe, die a priori (vor der Vorstellung des dadurch zu bestimmenden Gegenstandes, oder des dadurch zu erlangenden Zweckes) sich äußern (z. B. der Trieb nach Erkenntniß), haben bloß bestimmte Thätigkeiten des Subjekts zum ursprünglichen von der Natur beabsichteten Zwecke. Es ist dem Erkenntnißvermögen gleich viel, welche Objekte und welche Verhältnisse derselben es (als Resultate seiner Thätigkeit) bestimmen wird. Nur die Aeußerung seiner Thätigkeit nach seinen eigenen Gesetzen ist sein Zweck. Die dadurch bestimmten Objekte aber sind bloß Folgen dieser Aeußerung (nicht Zwecke, sondern Ziele); hingegen solche Triebe die a posteriori durch die Vorstellung der dadurch zu bestimmenden Objekte und ihrer Verhältnisse zum Subjekte bestimmt werden, haben diese Objekte zum Zwecke. Diese Triebe sind die, welche wir, zum Unterschied von jenen, Begierden nennen.

Allenthalben, wo außer dem Geschäfte selbst noch andere Zwecke Statt finden, da ist das (dadurch hervorgebrachte) Ding vorzüglicher als die Thätigkeit selbst.

In solchen Fällen, wo die Thätigkeit auf kein (in der Vorstellung) bestimmtes Objekt gerichtet, ist die Thä-

tigkeit ſelbſt Grund, und das dadurch beſtimmte Objekt (nicht Zweck, ſondern) Folge davon. Der Grund iſt aber wichtiger als die Folge, weil jener ohne dieſe, nicht aber umgekehrt, Statt finden könnte. In ſolchen Fällen aber, wo die Thätigkeit erſt durch die Vorſtellung des Objektes (als Zweck) beſtimmt wird, iſt dieſe der Grund (Motiv) von jener, folglich wichtiger als dieſelbe.

Da es nun viele menſchliche Beſchäftigungen, Künſte und Wiſſenſchaften gibt, ſo gibt es auch viele Zwecke, und da mehrere dieſer Beſchäftigungen zu Erlangung eines Zweckes erforderlich ſein können, ſo ſind in dieſem Falle die durch eine jede dieſer Beſchäftigungen zu erhaltenden beſondern Zwecke, dem durch ſie zu erhaltenden Hauptzwecke untergeordnet.

Die beſondern Zwecke ſind bloß darum Zwecke, weil ſie als Mittel zum Hauptzwecke erkannt werden, ohne den ſie nicht als Zwecke an ſich gewollt werden können. Sie müſſen daher dem Hauptzwecke, als ihrem Beſtimmungsgrunde untergeordnet ſein. Dieſe Eintheilung und Unterordnung der Geſchäfte iſt von äußerſter Wichtigkeit. Davon hängt die Oekonomie der menſchlichen Thätigkeit ab. Wie häufig ſieht man nicht Menſchen, die entweder von ihrem Hauptzwecke keinen beſtimmten Begriff haben, oder, wenn ſie auch einen ſolchen haben, denen es dennoch an Erkenntniß der Verhältniſſe der Mittel zu demſelben mangelt, die ihre Thätigkeit auf eine zweckwidrige Art verſchwenden, und was ſie allenfalls durch eine Art von Thätigkeit bewirkt haben, durch eine andere wiederum vernichten, ſo

daß der Erfolg ihrer Thätigkeit größten Theils durch den Zufall bestimmt wird.

II. Wenn es demnach in den menschlichen Bestrebungen einen Zweck gibt, zu welchem man um sein selbst willen, so wie zu allen übrigen, um dieses einen willen, hinstrebt; wenn wir also nicht immer eines um des andern willen wählen (denn sonst würde dieses ins Unendliche fortgehen, und alles Streben zwecklos sein), so ist offenbar, daß dieser Zweck das Gute an sich, das heißt das Beste sei. Die Erkenntniß dieses Zweckes ist für das menschliche Leben höchst wichtig; denn wenn wir denselben (so wie die, die nach einem Ziele schießen, das Ziel selbst) unverrückt vor Augen hätten, so würden wir unsere wahre Bestimmung weit richtiger erreichen.

Diesem gemäß wollen wir untersuchen, welches dieser Zweck sei, und zu welcher Erkenntnißart er gehöre. Daß er zu der höchsten und vortrefflichsten gehören, und gleichsam das leitende Princip aller übrigen sein müsse, ist von selbst klar. Eine solche scheint aber die Gesellschaftswissenschaft (Moral, Naturrecht, Politik) zu sein, durch welche die Bearbeitung aller übrigen zweckmäßig bestimmt, und der sie untergeordnet sind.

Der Griechische Philosoph begnügt sich nicht (wie die neuern Philosophen) mit Aufsuchung eines bloß formalen Princips; er will sich nicht (wie diese) über alle Erfahrung wegsetzen, und eine Idee, deren objektive Realität problematisch ist (Freiheit im Sinne der neuern Philosophen) seinen Untersuchungen zum Grunde legen; er

legt vielmehr denſelben allgemeine Erfahrungen zum Grunde. Sein Räſonnement iſt, wie folgt:

1) Definitio nominalis. Gut iſt das, wornach ein jeder ſtrebt. Das höchſte Gut iſt das, wornach ein jeder um ſeiner ſelbſt willen (abſolut) ſtrebt. Die objektive Realität dieſer Begriffe wird durch die allgemeine Erfahrung (daß ein jeder Menſch wirklich nach etwas ſtrebt, welches er gut nennt) beſtätigt. So lange aber wir davon keine definitio realis (von der Art dieſes darzuſtellen) haben, können wir doch von dieſem Princip, obſchon es an ſich wahr iſt, keinen Gebrauch machen. Durch dergleichen Erklärungen wird bloß ein allgemeiner Ausdruck, aber kein allgemeines Merkmahl beſtimmt. Eben ſo wie wenn jemand z. B. die rothe Farbe erklären wollte, daß ſie diejenige Farbe ſei, die jeder roth nennet, ſo würde er zwar etwas Wahres, dem Sprachgebrauche Angemeſſenes, aber ganz Identiſches, zum Erkennen des Objekts Unbrauchbares geſagt haben. Erklärt er hingegen die rothe Farbe durch ein objektives Merkmahl als diejenige, die durch Strahlen von einer beſtimmten Art von Brechung hervorgebracht wird, ſo kann von dieſer Erklärung allerdings ein allgemeiner Gebrauch gemacht werden. — Wir müſſen daher hier gleichfalls eine Realerklärung aufſuchen. Dieſe iſt aber hier ſehr leicht zu finden, wir brauchen nur das Diſtributive ein jeder, in das Kollektive alle zu verwandeln. Gut iſt dasjenige, wornach alle Menſchen ſtreben. Wenn wir alſo in der Erfahrung irgend etwas ausfindig machen, deſſen Weſen eben darin beſteht, daß es nicht als

individuelle Bestimmung gedacht werden kann, so wird dadurch nicht nur die objektive Realität des gedachten Begriffs (gut), sondern auch seine mögliche Erkennbarkeit dargethan. Dieses ist aber Gesellschaft als Faktum der Erfahrung, deren Wesen eben darin besteht, daß sie nicht als individuelle Bestimmung (irgend eines Mitgliedes derselben) gedacht werden kann, sondern etwas ist, wornach alle (auf welche sich dieser Begriff als Faktum erstreckt) streben. Aus der Gesellschaftswissenschaft müssen wir also die Begriffe von gut, höchstes Gut, und ihre mannigfaltige Anwendung im menschlichen Leben herleiten.

Unter der Gesellschaftslehre muß hier nicht eine Wissenschaft verstanden werden, die ein bloß historisches Faktum (daß Menschen unter gewissen Bedingungen in Gesellschaft getreten sind), sondern eine solche, die ein Faktum des Bewußtseins a priori zum Grunde legt, verstanden werden. Dieses ist wiederum entweder ein bloß psychologisches, oder ein transscendentales Faktum. Jener ist der im Menschen beobachtete Trieb zur Geselligkeit, woraus die Bedingungen, unter welchen er befriediget werden kann, hergeleitet werden. Dieses aber ist eigentlich zu reden, nicht Trieb, sondern Forderung der Vernunft, und besteht darin, daß der Mensch, auch ohne eine stillschweigende oder förmliche Verabredung, als ein vernünftiges Wesen, seine Handlungen nach allgemeingeltenden Vernunftprincipien bestimmen soll. Unter Gesellschaftslehre wird also vorzüglich die Moral nebst allen damit verwandten und ihr unter-

geordneten Wissenschaften (Naturrecht, Gesetzgebung, Politik u. s. w.) verstanden werden müssen.

III. In allen Erfahrungswissenschaften und vorzüglich in der Staatskunst, deren Gegenstände so mannigfaltig und so verwickelt sind, so daß ein großer Theil davon mehr durch Convention, als durch die Natur bestimmt zu sein scheint, kann nicht die vollkommenste Evidenz Statt finden. Daher werden wir uns bei unserm Vortrage oft begnügen müssen, Wahrheit nur im Allgemeinen und gleichsam mit rohen Zügen zu entwerfen, und, da hier einmal die Rede ist von dem, was gewöhnlich geschieht, oder von ähnlichen Dingen, auch niemals allgemeingültige Folgen zu ziehen. Bei einer solchen unvollständigen Theorie wird jedes Mal derjenige, der die Sache (praktisch) kennt, auch dieselbe (in jedem vorkommenden Falle) richtig und unparteiisch beurtheilen. Daher ist auch diese Wissenschaft nicht für Jünglinge, die keine Erfahrung haben, und den Leidenschaften unterworfen sind, oder für verdorbene Menschen.

Erfahrungswissenschaften sind solche, die sich auf gegebene Objekte der Erfahrung beziehen, wovon aber die Theorie (wegen Mannigfaltigkeit und Verwickelung ihrer Merkmahle) einige abstrahirte Merkmahle zum Grunde legt. Diese Theorie ist also nie vollständig, und muß durch Erfahrung nach und nach sich immer der Vollständigkeit nähern. Vorzüglich trifft dieses ein bei der Gesellschaftswissenschaft, wovon der auffallendste Beweis ist, daß bei aller Erweiterung unserer Erkenntniß, diese Wissenschaft noch viel Willkührliches

in ſich enthält, welches von der unvollſtändigen Erkenntniß ihrer Objekte herrührt. Außerdem gehört zur Vollſtändigmachung der Theorie dieſer Wiſſenſchaft noch Praxis dazu, weil bloß dadurch die Realität der Theorie dargethan wird. Wer ſich nicht in den Handlungen dieſer Theorie gemäß geübt, und alſo von ihr eine lebendige Erkenntniß erlangt hat, wird ihre mögliche Anwendbarkeit in Zweifel ziehen, von einem ſolchen heißt es: video meliora proboque, deteriora sequor. Daher iſt dieſe Wiſſenſchaft nicht für Jünglinge, bei welchen dieſe beiden Mängel Statt finden (Mangel an Erfahrungserkenntniß des Guten und Böſen, und Mangel an Uebung und Fertigkeit in Auswahl des Guten), auch nicht für verdorbene Menſchen (die eine, jener entgegen geſetzte Fertigkeit im Böſen erlangt haben), bei welchen, wenn auch nicht der erſte, doch der letzte Mangel Statt findet.

IV. Das höchſte Gut iſt Glückſeligkeit. Ueber den Nahmen ſind die Menſchen einig, nur nicht über die Sache ſelbſt. Einige ſetzen die Glückſeligkeit darin; Andere in etwas anderm. Es gibt aber zweierlei Methoden der Unterſuchung, nehmlich die analytiſche, die von den Wirkungen zu ihren Principien aufſteigt; und die ſynthetiſche, die die Wirkungen aus den Principien ableitet. Natürlich muß man von dem ausgehen, was bekannt iſt. Wir glauben alſo am beſten zu thun, wenn wir von dem ausgehen, was uns bekannt iſt. Daher muß der Schüler der Sittenlehre erſt zu guten Sitten gebildet ſein; denn der Grund von allem iſt, daß

die Sachen wirklich sind. Ist dieß ausgemacht, so ist es nicht schwer zu zeigen, warum sie so oder so sind.

Diese Erklärung des Stagiriten über seine gewählte Methode ist äußerst merkwürdig. Plato, wie auch die neuern Philosophen wählten (aus philosophischem Drange, die Sittenlehre als eine reine Wissenschaft a priori zu behandeln) die synthetische Methode; sie suchten ihre Principien unabhängig von aller Erfahrung, aus der Natur der Vernunft a priori festzusetzen. Sie fingen also ihre Untersuchung allerdings von dem, was ihnen bekannt war, nehmlich die reine Vernunft und die Gesetze, nach welchen sie wirkt (weil diese nicht so verwickelt sind, wie die Objekte der Erfahrung); aber leider! mußten sie auch dabei stehen bleiben, weil der Gebrauch dieser Principien noch immer in Zweifel gezogen werden kann.

Aber ehe man zur Behandlung der Moral als Wissenschaft schreitet, müssen erst zwei Fragen erörtert werden. Entsteht da die Moral Freiheit des Willens zum Grunde legt, so ist die Frage: gibt es absolute Freiheit des Willens, oder kann der Wille durch reine bloß formale Vernunftprincipien, und dadurch auch die Handlung, worauf er sich bezieht (indem ein Wille, der keine Handlung wirklich machen kann, ein leerer Wille ist) wirklich bestimmt werden? Wird diese Frage bejahend entschieden, alsdann entsteht die zweite Frage: was sind diese reinen Vernunftprincipien? oder nach welchem aus dem Begriffe der Vernunft herzuleitenden Grundsatze kann der Wille bestimmt werden? Wird hingegen jene

Frage

Frage verneinend beantwortet, ſo kann die Beantwortung dieſer zu nichts führen. Nun aber kann der Begriff der abſoluten Freiheit nicht in der Erfahrung dargeſtellt werden, weil die Erfahrung uns bloß Beſtimmung des Willens durch die theoretiſche Vernunft nach Naturgeſetzen darbietet, nicht aber Beſtimmung des Willens durch die ſo genannte reine praktiſche Vernunft. Jene Frage (welche nicht bloß den Begriff, ſondern die Thatſache betrifft) kann alſo unmöglich bejaht werden.

Wir müſſen alſo abſolute Freiheit als eine bloße Idee betrachten, zu der man ſich durch den immer zu vervollkommnenden Gebrauch der theoretiſchen Vernunft nähern kann, ohne ſie je völlig erreichen zu können. Dieſen Weg ſchlug Ariſtoteles ein.

Er ſieht nicht ſo ſehr auf die Reinheit dieſer Principien an ſich, als auf ihre Brauchbarkeit in der Praxis. Er wählt daher die jener entgegen geſetzte Methode. Er ſuchte erſt aus der Erfahrung, welche Principien zum praktiſchen Gebrauche tauglich ſind, und ſo, ohne dieſen Geſichtspunkt aus den Augen zu laſſen, näherte er ſich immer jenen reinen Principien a priori. Ihm iſt das bekannt, was der Erfahrungsgebrauch ihm darbietet. Ihm zu Folge muß man den Schüler der Sittenlehre erſt zu guten Sitten anhalten, ſo daß er den Erfahrungsgebrauch nicht mehr in Zweifel ziehen könnte, und nachher erſt mit Erfolg dieſe Principien ſelbſt, und alles, was daraus hergeleitet werden kann, wiſſenſchaftlich vortragen,

wenn man aus ihm einen moraliſchen Menſchen, und nicht einen moraliſchen Schwätzer bilden will.

V. Nicht ohne ſcheinbaren Grund wird die Glückſeligkeit in eine von den drei Lebensarten geſetzt, welche die Menſchen zu wählen pflegen, nehmlich die wollüſtige, die geſchäftige und die betrachtende. Die erſte iſt thieriſch; die zweite hat Ehre zum Ziele, die zwar zu den Gütern gehört, aber dennoch nicht das höchſte Gut, die Glückſeligkeit ſein kann; denn die Ehre wohnt mehr in denen, die ſie geben, als in dem, der ſie genießt. Das höchſte Gut aber muß etwas dem Menſchen Eigenthümliches, von andern Unabhängiges ſein. Außerdem ſtreben die Menſchen bloß deßwegen der Ehre nach, um von andern für gute und brauchbare (tugendhafte) Männer gehalten zu werden, und nur von ſolchen, die den Werth davon zu ſchätzen wiſſen, wollen ſie geehrt ſein. Dieß beweiſt, daß ſie die Tugend für etwas Vortrefflicheres als die Ehre halten.

Auch kann man nicht ſagen: die Tugend iſt das Ziel des geſchäftigen Lebens, worin die Glückſeligkeit beſtehet, weil man auch im Schlafe und in den größeſten Uebeln des Lebens tugendhaft ſein kann. Dieſes kann aber nicht Glückſeligkeit heißen.

Das Streben nach Reichthum bietet nichts als ein Leben voll des unangenehmſten Zwanges dar. Auch wird der Reichthum nicht an ſich, ſondern bloß als Mittel zu andern Zwecken geſucht. Es kann alſo darin noch weniger die Glückſeligkeit beſtehen. Von der betrachtenden Lebensart ſoll nachher gehandelt werden.

Glückſeligkeit wird nur Menſchen beigelegt. Sie muß alſo nicht in dem Thieriſchen, ſondern in dem dem Menſchen Eigenthümlichen geſucht werden. Die Wolluſt aber gehört zur thieriſchen Natur des Menſchen. Geſchäftigkeit, deren Zweck nicht Vervollkommnung des Menſchen iſt, kann auch, wie der Philoſoph zeigt, nicht das höchſte Gut oder die Glückſeligkeit enthalten. Geſchäftigkeit, deren Zweck Vervollkommnung iſt, kann allerdings (wie die Erfahrung lehrt) als Urſache, aber doch nicht als einzige Urſache der Glückſeligkeit betrachtet werden, weil noch dazu die äußern Umſtände behülflich ſein müſſen, um die Glückſeligkeit vollſtändig zu machen. Das übrige iſt von ſelbſt verſtändlich.

VI. Das höchſte Gut muß etwas Allgemeines ſein. Es iſt alſo die Frage: ob und wie fern es zu den Ideen gezählt werden könne?

Hier muß ich mich gleich über die Art erklären, wie ich mir die berüchtigten Platoniſchen Ideen vorſtelle. Wenn man die allgemeinen Begriffe nicht nur von dem empiriſchen Daſein der Objekte, worauf ſie ſich beziehen, ſondern ſelbſt von ihrem eigenen Daſein im Erkenntnißvermögen abſtrahirt betrachtet, ſo erhält man die ſo genannten Ideen. Ich denke mir z. B. den allgemeinen Begriff eines Zirkels, ſo finde ich hierin außer dem allgemeinen Begriffe noch manches Individuelle, nehmlich ich, als ein individuelles Subjekt zu einer gegebenen Zeit denke. Dieſes Individuelle gehört nicht zum allgemeinen Be-

griffe des Zirkels, auch nicht zu seinem empirischen Dasein außer dem Erkenntnißvermögen, sondern zu seinem Dasein im Erkenntnißvermögen. Abstrahire ich also von diesem, so erhalte ich die Idee des Zirkels, die sich nicht mehr auf mein empirisches Ich, sondern auf das transscendentale Ich (Subjekt des Denkens überhaupt) bezieht.

Von den Ideen muß alles dasjenige ausgeschlossen werden, worin Zeitverhältnisse Statt finden.

Dieses ergibt sich aus dem Vorhergehenden, weil davon alles Individuelle ausgeschlossen werden muß.

Da das höchste Gut aber dasjenige ist, wozu alles andere als Mittel betrachtet wird, folglich jenes diesem vorhergeht, so kann das höchste Gut keine Idee sein.

Zum Begriffe des höchsten Gutes gehört als Merkmahl, daß es als Zweck an sich, alles andere aber als Mittel zu demselben gewollt wird. Was aber an sich gedacht werden kann, geht (im Bewußtsein) demjenigen, was nur durch jenes denkbar ist, vorher. Es enthält also ein Zeitverhältniß, und muß daher von den Ideen ausgeschlossen werden.

Ferner, da das höchste Gut, so wie jedes (reale) Objekt überhaupt, durch alle Kategorien durchgeführt werden kann, so ist es nicht eines und ein Allgemeines.

Beim höchsten Gute kann gefragt werden nach seiner Qualität, worauf die Antwort sich schon aus der Benennung selbst ergibt, nehmlich es ist das höchste; nach seiner Quantität, worauf die Antwort ist Allheit, indem es alles andere in sich faßt; nach seiner Relation, worauf die Antwort ist, Substanz, weil es an sich, als

les andere aber bloß als Mittel zu demselben gewollt wird u. s. w., so kann das höchste Gut keine Idee sein, weil eine Idee nur eine einzige Kategorie haben kann, nehmlich das Wesen (welches bei dem Aristoteles an der Spitze der Kategorien steht).

Ferner gibt es in allem, was unter einer Idee befaßt werden kann, nur eine einzige Wissenschaft. Vom höchsten Gute aber gibt es verschiedene Wissenschaften. Es kann also keine Idee sein.

Das höchste Gut ist die Glückseligkeit. Dieser Begriff aber kann bloß exponirt, nicht aber definirt werden, d. h. man kann durch Darstellung verschiedener Arten von Glückseligkeit, das Allgemeine davon abstrahiren; man kann aber nicht die Merkmahle dieses Allgemeinen angeben. Die Glückseligkeitslehre kann also nicht aus einem einzigen Princip (dem Begriffe der Glückseligkeit) hergeleitet, und also als eine einzige Wissenschaft betrachtet werden. Und wenn sie ja unter diesem Nahmen als eine solche betrachtet wird, so geschieht es nicht in Rücksicht auf die Einheit des Princips, sondern in Rücksicht auf die Einheit des Gegenstandes.

VII. Das höchste Gut ist das, was an sich, und nicht als Mittel zu etwas anderm gewollt wird. Von dieser Art ist die Glückseligkeit. Diese muß aber noch dazu den Charakter der Hinlänglichkeit (Erstreckung so weit als möglich) haben, um vollkommen zu sein.

Der Philosoph gibt zwei Kriterien des höchsten Gutes an. Erstlich, daß es absolut (an sich, und nicht

um etwas andern willen) gewollt; zweitens, daß es von dem größten möglichen Umfange (dem Inhalte und der Dauer nach) sein soll, welche beide in der Glückseligkeit anzutreffen sind.

Nunmehr wollen wir uns dem eigentlichen Begriffe der Glückseligkeit nähern. Vielleicht gelangen wir dazu, wenn wir die Hauptbestimmungen der Menschen erwägen. Ein jeder Künstler u. s. w. findet in Hervorbringung des beabsichteten Zweckes sein Gut und Wohlgefallen. Gibt es nun eine Hauptbestimmung des Menschen überhaupt, so wird auch die Erfüllung derselben der Hauptzweck seines Daseins sein. Allerdings muß es aber eine solche geben. Diese muß aber nicht in der thierischen, sondern in der vernünftigen Natur des Menschen gesucht werden, d. h. in dem handelnden Theile derselben.

"Ein jeder Mensch als Individuum, sucht seine Glückseligkeit in der Erfüllung seiner individuellen Bestimmung. Es läßt sich aber nicht denken, daß ein Mensch als Individuum seine Bestimmung haben, als Mensch überhaupt aber keine haben soll. Nun aber muß die Bestimmung nicht in dem, was ein Wesen mit andern gemein hat, in dem Geschlechtsbegriffe (weil es eben dadurch in seiner Art unbestimmt bleibt), sondern in dem, was ihm eigenthümlich ist, in der differentia specifica, gesucht werden. Dieses liegt schon in dem Begriffe Bestimmung. Der Mensch als Mensch überhaupt muß also seine Bestimmung in seiner ihm eigenthümlichen vernünftigen Natur haben.

Wenn demnach die Hauptbestimmung des Menschen darin besteht, daß er vernünftig, oder nicht wider die Vernunft handle, und wir nicht die Bestimmung der Menschen überhaupt, sondern der würdigern Menschen vor Augen haben, so wie die Bestimmung eines Künstlers u. s. w. nicht, daß er seine Kunst überhaupt, sondern daß er sie auf die beste mögliche Art ausüben soll, ist, wenn zu der Vollkommenheit der Kunst selbst, die Vortrefflichkeit des Künstlers in der Kunst hinzu kommt, so wird der würdige Mensch auf die beste Art vernünftig handeln. Die beste Art ist aber, was durch eigene Kraft geschieht. Dieses muß aber auch in einem vollkommenen (durchaus nach Vernunft bestimmten) Leben geschehen.

Die Bestimmung des Menschen überhaupt ist, daß er vernünftig, d. h. nach Vorschriften seiner eigenen Vernunft; oder wenigstens nicht der Vernunft zuwider (nach Vorschriften der, wenn auch nicht eigenen, aber dennoch Vernunft überhaupt) handele. Die Bestimmung des würdigern Menschen aber ist, daß er auf die beste Art, d. h. aus eigener Kraft, vernünftig handele, welches die größte intensive Vollkommenheit der Handlung ausmacht. Ferner, daß er auch sein ganzes Leben hindurch vernünftig handele, welches die extensive Vollkommenheit des Menschen (in Beziehung auf alle seine Handlungen) ausmacht. Dieses ist also das gesuchte höchste Gut.

VIII. Die bloße Fähigkeit gut zu sein macht niemanden gut, sondern die wirkliche gute Hand-

lung; denn man handelt dabei aus Nothwendigkeit, folglich gut.

Wie ich dafür halte, ist die Meinung des Philosophen diese: Man kann mehr oder weniger Fähigkeit oder Anlage haben, gut zu handeln; so wie man mehr oder weniger Anlage zu einer andern Handlungsart (z. B. zum Singen, Tanzen u. dgl.) haben kann. Aber die bloße Fähigkeit oder Anlage gut zu sein, macht niemanden gut, sondern die gute Handlung selbst, weil im ersten Falle das Gute, was vermöge dieser guten Anlage bewirkt wird, keine Folge des freien Entschlusses, sondern einer physischen Nothwendigkeit ist, indem man, vermöge der Anlage, nicht anders handeln kann. Im letzten aber (wo eine solche Anlage nicht vorausgesetzt wird) das Gute dieser Handlung allerdings eine Folge des guten Willens ist.

Die Tugend ist nicht nur gut (objektiv), sondern auch dem Tugendhaften, so wie jedes Geschäft das man treibt, angenehm.

Freilich wahr, aber bloß dem Tugendhaften, d. h. dem, der durch Uebung in tugendhaften Handlungen eine Fertigkeit darin erlangt hat. Mit einem andern aber möchte sich die Sache ganz anders verhalten!

Deßen ungeachtet aber bedarf die Glückseligkeit doch auch der äußern Glücksgüter, ohne welche man nicht immer moralisch handeln kann.

Da dem Griechischen Philosophen nicht (so wie den neuern) an einem bloßen Princip, woran man sich spiegeln soll, sondern an der Ausübung der Tugend gelegen ist, so hat er Recht, wenn er die Glücksgüter

für dazu nicht ganz entbehrlich hält, ohne welche es sehr schwer sein möchte, immer tugendhaft zu handeln. Sonst würde er (nach Art der neuern) sich mit dem bloßen guten Willen in solchen Fällen begnügt haben. —

IX. Man kann fragen: ob die Glückseligkeit durch Unterricht, Gewohnheit und Uebung erlangt, oder ob sie den Menschen von den Göttern oder durchs Glück zu Theil werde? Sie ist allerdings eine Gabe der Götter.

Wenn von der vernünftigen Willensbestimmung, als nothwendigen Bedingung zur Glückseligkeit die Rede ist, so hat sich der Philosoph schon darüber erklärt, daß sie durch Unterricht und Uebung erhalten wird. Hier ist aber die Frage von der Glückseligkeit selbst. Von dieser aber ist es offenbar, daß sie, indem sie keine objektive Beschaffenheit, sondern bloß ein Zustand des Subjekts ist, so wie ein jeder Zustand des Subjekts überhaupt (z. B. die Empfindungen) nicht durch Unterricht und Uebung, sondern gleichsam aus nichts (welches entweder als eine Schöpfung der Götter, oder als ein Werk des Zufalls gedacht werden muß) entstehe. So ist z. B. die zur Empfindung erforderliche Organisation eines Thieres, und die Art, wie die äußern Objekte auf die Organe wirken, nach Naturgesetzen erklärbar; da hingegen die Art, wie dadurch Empfindung entsteht, nach Naturgesetzen unerklärbar ist, weil eine Beschaffenheit des Objekts und ein Zustand des Subjekts ganz heterogen sind, so daß ihre Verbindung mit einander zwar als Faktum

angenommen werden muß, aber auf keinerlei Weise begreiflich gemacht werden kann.

Auch ist die Glückseligkeit noch in einer andern Rücksicht göttlich zu nennen, weil sie durch Tugend und eigene Anstrengung erworben wird, und außerdem ein Allgemein-Gut ist.

Da die Glückseligkeit nicht durch eine Wirkung nach physischer Nothwendigkeit, sondern nach Gesetzen der Freiheit und Selbstthätigkeit des Subjekts erlangt wird, und die Art, wie sie erlangt wird, für alle der Glückseligkeit fähige Subjekte (vernünftige Wesen) allgemeingültig ist, so verdient sie auch in Rücksicht auf ihre Entstehungsart göttlich genannt zu werden, weil alles das göttlich heißt, was nicht irdisch und individuell ist.

Der X. Abschnitt beschäftiget sich mit Erläuterung eines Spruchs von Solon, daß niemand vor seinem Tode glücklich zu nennen sei, welches ich aber hier übergehen will; ich bemerke bloß, daß dieser Spruch nichts mehr sagen will, als daß Glückseligkeit sich auf das ganze Ich, wie weit es sich erstreckt, bezieht, und also nur mit Vollendung desselben vollendet sein kann.

XI. Gehört Glückseligkeit unter die lobens- oder unter die preiswürdigen Dinge? Sie gehört unter die letztern.

Die Tugend als Bedingung zur Glückseligkeit, ist bei einer von Sinnlichkeit afficirten Vernunft in Beziehung auf den dadurch zu erhaltenden Zweck

lobenswerth, weil sie eine Wirkung der Spontaneität ist. Bei einer reinen (praktischen) Vernunft hingegen ist sie als etwas Gutes, Schönes und Erhabenes an sich preisenswerth. Aber das Subjekt erhält dadurch nichts Verdienstliches, indem es hierin nach Gesetzen der absoluten Freiheit (die in Ansehung ihrer Folgen den der absoluten Nothwendigkeit gleich kommen) handelt. Aber dieses nichts Verdienstliches heißt hier nicht, es fehlt noch was, um verdienstlich zu sein, sondern vielmehr, es geht über die Grenzen des Verdienstlichseins. Je mehr eine durch Sinnlichkeit afficirte Vernunft sich in moralischen Handlungen übt, desto näher kommt sie der reinen Vernunft, und die Handlungen, so wie das Subjekt selbst, gehen nach und nach von dem Zustande des Lobens-, zu dem des Preisenswürdigen über. Um mich hierin der Beispiele aus der Mathematik zu bedienen, die, wie ich dafür halte, sehr treffend sind, so denke man sich die tugendhafte Handlung, die, wie nachher festgesetzt werden soll, in dem Mittel zwischen zwei Extremen besteht, als dem Maximum in einer krummen Linie, die beim Uebergange vom Positiven zum Negativen, oder umgekehrt, Statt findet. Das Subjekt aber im immer währenden Fortschreiten zur Tugend denke man sich als eine krumme Linie, die kein Maximum, sondern einen point d'inflexion hat. Hier ist kein Uebergang vom Positiven zum Negativen, sondern bloß von einer Richtung der krummen Linie zur andern. Eben so ist in diesem Fortschreiten zur Tugend kein Rückfall, wohl aber ein Uebergang vom Lobenswürdigen zum Preiswürdigen.

Die Glückſeligkeit, als Zuſtand des Subjekts aber, gehört immer zum Preiswürdigen, weil, wie ſchon gezeigt worden, ſie bloß durch Spontaneität veranlaßt, nicht aber dadurch bewirkt wird, etwas Göttliches und eine Gabe der Götter iſt.

XII. Der Menſch (als Gegenſtand der Moral) kann als aus drei Theilen beſtehend betrachtet werden; nehmlich aus einem vernunftloſen, der Leitung der Vernunft unfähigen, aus einem vernunftloſen, der Leitung der Vernunft fähigen, und aus einem vernünftigen Theile. Der erſte iſt gar kein Gegenſtand der Moral; die beiden letztern aber ſind der eigentliche Gegenſtand derſelben; der zweite als das zu behandelnde Objekt, und der dritte als Princip.

Der organiſche Körper nebſt allen ſeinen Funktionen iſt vernunftlos, der Leitung der Vernunft unfähig. Die reine (praktiſche) Vernunft gibt das Princip. Die durch Sinnlichkeit aſſiſtirte Vernunft aber iſt das zu behandelnde Objekt der Moral.

Zweites Buch.

1. Es gibt zwei Arten von Tugend; die erſte bezieht ſich auf das Denk-, die andere auf das Willensvermögen.

Die Tugend beſteht in der erlangten Fertigkeit in Aeußerung des freien Willens. Die Freiheit des Willens aber beſteht in ſeiner Beſtimmung durch

Vernunft. Der Wille hat aber entweder die Hervorbringung einer Wirkung im Subjekte ſelbſt, oder in den Objekten außer demſelben zum Gegenſtande. Jener hat ſein Princip im Weſen der Vernunft, und ihre Wirklichkeit zum Zwecke. Dieſer hat ebenfalls im Weſen der Vernunft ſein Princip, hat aber nicht die Wirklichkeit der Vernunft an ſich, ſondern die Wirklichkeit äuſſerer Objekte (Beſtimmung) durch Vernunft zum Zwecke. Jener iſt zwar, als Trieb zur Vervollkommnung des Erkenntnißvermögens, dem Menſchen angeboren, und kann in ſo fern nicht frei ſein. Er iſt aber in ſo fern frei, und folglich ein Gegenſtand der Moral, in wie fern ihm, als einem dem Menſchen eigenthümlichen Triebe, vor andern (thieriſchen Trieben) der Vorzug gegeben wird. Dieſer hat ſein Princip im Weſen der Vernunft, welches aber nur unter Vorausſetzung eines ſolchen Triebes anwendbar iſt. Die Tugend beſteht alſo in der erlangten Fertigkeit in Aeuſſerung des freien (durch Vernunft beſtimmten) Willens in dieſer doppelten Rückſicht.

Die moraliſche Tugend iſt weder Naturtrieb noch unnatürlicher Zwang, ſondern bloß natürliche Anlage, die durch Uebung und Fleiß vervollkommnet wird.

Ich habe ſchon bemerkt, daß der Trieb zur Moralität problematiſch iſt, und bloß darum, weil ein ſolcher Trieb nicht unmöglich iſt, angenommen werden kann. Der intellektuelle Trieb zur Erkenntniß iſt (wie das innere Bewußtſein einen jeden überführen kann) zwar angeboren, aber dennoch nicht auf eine ſolche un-

abänderliche Art, wie z. B. das Streben des Steines (durch die Geſetze der Schwere) zur Erde, worin Gewohnheit und Uebung keinen Einfluß hat, ſondern dieſer Trieb kann durch Uebung und Fleiß vervollkommnet werden. Auf Uebung und Fertigkeit kommt alſo in der Moral alles an.

II. Die Tugend iſt das Mittel zwiſchen dem zu viel und zu wenig.

Die Tugend kann von uns nicht an ſich, ſondern aus ihren (guten) Folgen erkannt werden. Da aber die Menſchen eher Thiere ſind, als ſie Menſchen werden, d. h. ehe ſie zur Vernunft gelangen, ſich den Neigungen und Leidenſchaften ergeben, ſo können ſie nur durch ihren Schaden klug werden, und gelangen eher zur Erkenntniß des Laſters durch ſeine üblen Folgen, als zur Erkenntniß der Tugend; dieſe kann daher nur als das Negative von jener beſtimmt werden. Nun iſt aber nach dem gemeinen Menſchenverſtande, Laſter das zu viel oder zu wenig (im Handeln), die Tugend muß alſo als das Mittel zwiſchen beiden erklärt werden. Man kann alſo in Aufſuchung deſſen, was in jedem gegebenen Falle tugendhaft iſt, nach der Art der Algebraiſten verfahren, die, wenn ſie den Werth der unbekannten Größe in einer Gleichung nicht genau angeben können, wenigſtens die Grenzen, zwiſchen welchen ſie liegt, anzugeben ſuchen, wodurch ſie ſich immer dem wahren Werthe deſſelben nähern können.

Wahrheit, Schönheit und Tugend haben das mit einander gemein, daß ſie zwar etwas Poſitives, an

ſich Erkennbares ſind; aber dennoch wegen frühzeitig vorgefaßter Meinungen, falſcher Richtung der Ideenaſſociation, Reizungen und Leidenſchaften, von uns nicht durch poſitive Merkmahle unmittelbar erkannt werden; ſondern wir erkennen unmittelbar ihr Entgegengeſetztes, und vermittelſt deſſen Verneinung erſt ſie ſelbſt. Wahrheit erkennen wir durch Mangel des Widerſpruchs, Schönheit durch Abſonderung alles äſthetiſchen Wohlgefallens, das ſich nach den Geſetzen der zufälligen Aſſociation erklären läßt; Tugend, durch Verneinung des Laſters, oder des aus ſeinen übeln Folgen erkennbaren zu vielen und zu wenigen.

III. Die Tugend beſteht nicht in der tugendhaften Handlung an ſich, ſondern in dem Vergnügen an der tugendhaften Handlung. Das Vergnügen iſt alſo ein Beſtandtheil der Tugend. Je mehr Fertigkeit in der Tugend erlangt wird, deſto größer wird auch das damit verknüpfte Vergnügen.

Das Vergnügen an der Tugend iſt ſchon mit ihrem Princip (dem ein vernünftiges Weſen ſeinen Beifall nicht verſagen kann) verknüpft. Dieſes Vergnügen kann aber durch die immer mehr erlangte Fertigkeit in Ausübung derſelben vergrößert werden. Dieſes hat die Fertigkeit in der Tugend mit den andern Fertigkeiten gemein. Das urſprüngliche Vergnügen iſt zu fein, und kann daher durch das ihm entgegen geſetzte ſinnliche Vergnügen unterdrückt werden. Es kann alſo nur zufälliger weiſe ein Motiv zur Tugend abgeben. Das

durch Fertigkeit erlangte Vergnügen aber kann nach dem Grade dieſer Fertigkeit zu einem ſolchen Grade erhöhet werden, als hinlänglich iſt, die Tugend über die ihr entgegen geſetzten Neigungen triumphiren zu laſſen.

Der IV. Abſchnitt iſt ſchon im vorhergehenden enthalten.

V. Die Tugend iſt weder bloße Anlage noch Leidenſchaft, ſondern Fertigkeit. Man nennt nicht einen Menſchen tugendhaft bloß deßwegen, weil er Anlage dazu hat, und Leidenſchaft iſt nicht freiwillig. Auch iſt ſie nicht an ſich, ſondern bloß in Rückſicht auf ihre Folgen gut oder böſe.

„Die Tugend iſt zwar das Mittel zwiſchen dem zu viel und zu wenig; aber dieſes muß nicht objektiv, ſondern bloß ſubjektiv in Beziehung auf uns beſtimmt werden. Die Extreme ſind, wie ſchon bemerkt worden, die Grenzen, zwiſchen welchen die Tugend fällt. Das Mittel kann ſubjektiv durch viele Uebung und Verfeinerung des Gefühls immer näher beſtimmt und dem objektiven näher gebracht werden, ohne je aufzuhören, bloß ſubjektiv zu ſein.“

VI. Nicht alle Handlungen ſind dieſes Mittelmaſſes fähig, ſondern einige ſind, nicht in Rückſicht der Quantität, ſondern der Qualität, unmoraliſch.

Der Philoſoph ſetzt, wie ich dafür halte, der Tugend ſowohl das Laſter als die (wenn ich es zum Unterſchied vom eigentlichen Laſter ſo nennen darf) Untugend entgegen. Tugend iſt die Handlung nach Vorſchriften der Vernunft.

Vernunft. Diese ist aber entweder die theoretische (Verhältniß der Objekte wissenschaftlich bestimmende) oder praktische Vernunft. Jene bestimmt die Zweckmäßigkeit der Handlung, unter Voraussetzung des Zwecks. Diese bestimmt den Zweck selbst kategorisch. Der durch jene bestimmten Tugend ist bloß die Untugend (Mangel an Zweckmäßigkeit), ein zu viel oder zu wenig in Vergleichung mit dem beabsichteten Zwecke, der durch diese bestimmten Tugend aber ist das Laster entgegen gesetzt, das nicht als zu viel oder zu wenig (als unzweckmäßig), sondern an sich als ein solches bestimmt wird.

Der VII. Abschnitt ist die nähere Entwickelung dieses Princips.

VIII. Das Mittel ist zwar beiden Extremen, so wie diese einander entgegen gesetzt; und doch sind wir gewöhnt, das eine Extrem vielmehr als das andere, dem Mittel entgegen zu setzen. Z. B. der Tapferkeit wird nicht die Verwegenheit, sondern die Feigheit entgegen gesetzt u. dgl. Dieses hat zwei Ursachen. Erstlich: weil das eine Extrem dem Mittel näher kommt, als das andere. Zweitens, weil das, wozu wir von Natur geneigt sind, dem Mittel mehr als das andere entgegen gesetzt ist.

Die Tapferkeit ist so wie die Verwegenheit, etwas Positives, sie kann also ihr nicht entgegen gesetzt sein. Die Feigheit aber ist etwas Negatives, also mit Recht der Tapferkeit entgegen gesetzt. Ferner wird die Tugend als eine Handlung wider die Neigung erkannt. Wir setzen also mit Recht die Feigheit als das,

wozu wir (aus Trägheit) von Natur geneigt ſind, der Tapferkeit entgegen.

IX. Um mit Gewißheit dem Mittel näher zu kommen, müſſen wir uns zu entfernen ſuchen von dem, wozu wir am meiſten geneigt ſind.

Dieſe Regel iſt vortrefflich, weil wir dieſes Mittel, als die geſuchte Tugend, nur daran zu erkennen im Stande ſind, daß ſie den Neigungen entgegen iſt. Dieſe Regel habe ich auch (Streifereien im Gebiete der Philoſophie, Aeſthetik) in Beziehung auf die äſthetiſche Beurtheilung gegeben, nehmlich um die objektive Schönheit eines Gegenſtandes zu finden, muß man ſich bemühen, von dem Wohlgefallen daran alles das zu abſtrahiren, was einen bloß ſubjektiven Grund (Gewohnheit, Ideenaſſociation u. dgl.) hat, indem Tugend ſowohl als Schönheit zwar einen objektiven allgemeingültigen Grund hat, der aber nur negativ, d. h. durch Abſtraktion von allem Subjektiven, von uns erkennbar iſt.

Drittes Buch.

I. Unfreiwillig ſcheint das zu ſein, was man entweder mit Gewalt oder unwiſſend thut. Gezwungen iſt eine Handlung, deren Grund außer uns liegt, und zu welcher der Handelnde oder Leidende nichts beitragen kann.

Unfreiwillig kann nicht heißen eine Handlung, die durch einen nicht freien Willen beſtimmt wird, weil

der Wille seinem Wesen nach, im Wollen oder Nichtwollen, frei sein muß; sondern es heißt bloß eine Handlung, die dem Willen, der das Gute an sich abzweckt, und immer frei ist, aber nicht der Wahl, die das Beste unter gewissen Umständen bestimmt, entgegen wirkt. Wenn jemand z. B. ein kleineres Uebel wählt, um ein größeres Gut zu erhalten, oder ein größeres Uebel zu verhindern, so handelt er mit Wahl, unfreiwillig, denn der Wille kann kein Uebel wollen. Gezwungen hingegen ist eine Handlung ohne Wahl. Z. B. wenn der Wind jemanden wohin treibt, mag übrigens dieses dem Willen gemäß, oder demselben zuwider sein. Die Aristotelische Ethik, als Glückseligkeits- oder (in Rücksicht auf die Mittel) Klugheitslehre, hat nicht den Willen, sondern die Wahl; die neuere Moral im strengen Sinne hingegen hat gerade umgekehrt, nicht die Wahl, sondern den Willen zum Gegenstande. Der zweite Abschnitt ist schon in dem Gesagten enthalten.

III. Nicht dem Willen, sondern der Wahl geht die Berathschlagung vorher. Wir berathschlagen niemals über die letzten Zwecke, sondern über die Mittel dazu. Man verfährt in der Berathschlagung, so wie in der Auflösung eines Problems in der Geometrie, analytisch.

Da die letzten Zwecke nicht bloß Folgen, sondern Motive zur Handlung sind, so kann man in der Berathschlagung nicht synthetisch von den ersten Gründen zu den Folgen gehen, sondern umgekehrt, von den Folgen, welche hier als die letzten Zwecke gegeben sind,

zu den Gründen, wodurch sie hervorgebracht werden. Was ferner bis zum sechsten Abschnitt vorkommt, hat keine nähere Beleuchtung nöthig.

VI. Tapferkeit ist das Mittel zwischen Furcht und Tollkühnheit. Nicht ein jedes Uebel, das man nicht fürchtet, ist ein Gegenstand der Tapferkeit, z. B. die Schande. Tapfer ist derjenige, der das größte aller Uebel, den Tod nicht fürchtet, und sich denselben, wo es die Vernunft befiehlt, freiwillig ergibt.

Tapferkeit ist von Muth und Stärke sehr verschieden; ja sogar jene zeigt sich um desto mehr, je weniger diese sich zeigen, und so auch umgekehrt. Wer, in Zuversicht auf seine Erfahrung, Geschicklichkeit und körperliche Stärke, sich den Gefahren aussetzt, kann deßwegen sehr feige sein, d. h. in Fällen, wo diese Zuversicht mangelt, und die Vernunft diese Handlung dennoch befiehlt, derselben aus Furcht ungehorsam sein; und so auch umgekehrt: es kann jemand das größte Mißtrauen gegen seine Geschicklichkeit, Stärke u. s. w. hegen, und dennoch aus einer erlangten Fertigkeit den Vorschriften der Vernunft gemäß zu handeln, in diesen Fällen tapfer sein. Das Moralische und Physische steht hierin in umgekehrtem Verhältnisse.

VII. Wer das fürchtet, was er fürchten, und wie und wann er fürchten soll, oder auch dieses muthig übersteigt, der ist tapfer.

Man sollte vielleicht glauben, daß indem die Tapferkeit, die man durch die Ueberwindung der Furcht zeigt, mit dieser Furcht in geradem Verhältnisse

ſteht, derjenige, der ſich die Gefahr größer als ſie iſt vorſtellt, und alſo mehr, als er fürchten ſoll, fürchtet, um ſo viel tapferer ſich bei Ueberwindung dieſer Furcht beweiſt.

Es verhält ſich aber doch nicht ſo; denn das in dieſem Falle ſich zeigende Uebermaß der Tapferkeit iſt in der That die Folge eines ihm gleichen Uebermaßes der Furcht, d. h. des Mangels der Tapferkeit. Es ſind alſo zwei entgegen geſetzte Größen, die ſich einander aufheben, und das Reſultat iſt nichts mehr und nichts weniger, als was die wahre Vorſtellung dieſer Gefahr und die ihr proportionirte Furcht geben wird.

Das Uebermaß der Tapferkeit iſt Tollkühnheit, und deren Mangel Feigheit. Der Tollkühne iſt zu verſchnell, ſtellet ſich der Gefahr bloß, ehe ſie da iſt. In der Gefahr ſelbſt aber iſt er feig. Mit dem Tapfern aber verhält es ſich gerade umgekehrt. Jener ſucht bloß dieſen zum Scheine nachzuahmen.

Die Verſchnelligkeit des Tollkühnen iſt die Folge des ſich bewußten Mangels an Tapferkeit. Er traut ſich nicht zu, die Gefahr, wenn ſie einmal da iſt, überſtehen zu können, und ſucht ihr daher zuvor zu kommen. Er überſteht ſie in der Vorſtellung, muß aber, wenn ſie wirklich eintritt, ihr unterliegen.

VIII. Die Erfahrenheit in allen Dingen flößt Tapferkeit ein.

Dieſes muß nicht ſo verſtanden werden, daß die Erfahrenheit dadurch Tapferkeit einflößt, daß man mit den Mitteln, ſich aus den Gefahren zu ziehen, der

kannt wird; dieſes würde bloß Muth, aber nicht wahre Tapferkeit einflößen; ſondern bloß dadurch, daß man mit den Gefahren ſelbſt bekannt wird, und ſich denſelben dennoch, auch ohne Rückſicht auf die Mittel ſich daraus zu ziehen, wo es die Vernunft befiehlt, denſelben freiwillig ausſetzt.

Man pflegt auch den Zorn und Ingrimm zur Tapferkeit zu rechnen.

Der Zorn hat einen moraliſchen Urſprung, indem er ein Gefühl des zugefügten Unrechts vorausſetzt. (Man zürnt nicht auf leblose Dinge, oder unvernünftige Thiere, wegen eines zugefügten Schadens, ſondern auf moraliſche Perſonen wegen der zugefügten Ungerechtigkeit). Auch zweckt er auf etwas Moraliſches ab; denn der Zweck beim Zorn iſt nicht, die Folgen der ungerechten Handlung zu verhüten (dieſes würde eine denſelben beſſer bewerkſtelliget werden können; daher nehmen ſich die klugen, welterfahrnen Leute in Acht dafür), ſondern gleichſam die ungerechte Handlung in ihrer Geburt, den ungerechten Willen (der der eigentliche Gegenſtand der Moral iſt) zu vernichten. Der Muth alſo, der dabei gezeigt wird, folgt hierin den Vorſchriften der Vernunft, und kann alſo mit Recht Tapferkeit genannt werden.

IX. Die Mäßigkeit iſt das Mittel in den Vergnügungen. Von den geiſtigen dem Menſchen eigenthümlichen Vergnügungen kann man nicht ſagen, daß ſie mäßig oder unmäßig ſind. Wohl aber von den körperlichen, und mit den Thieren gemeinſchaftlichen, welche

alle unter den Vergnügungen des Gefühls begriffen werden können.

Die thierischen und die dem Menschen eigenthümlichen Vergnügungen haben dieß mit einander gemein, daß beide als Gefühle sich aufs Subjekt beziehen, aber hierin unterscheiden sie sich von einander, daß die letztern ein objektives Urtheil (wenn auch nicht immer deutlich entwickelt) voraus setzen; die erstern aber nicht. Man muß erst die Wahrheit (objektiv) erkennen, die Schönheit einsehen, die Moralität einer Handlung beurtheilen, ehe man (subjektiv) das daraus entspringende Vergnügen fühlt. Die thierischen Vergnügungen hingegen setzen keine solche objektive Erkenntniß voraus. Daß aber alle Empfindungen auf das Gefühl sich reduciren lassen, ist leicht einzusehen.

X. XI. Mäßigkeit und Unmäßigkeit betrifft nicht sowohl den Genuß des Vergnügens, als seine Entbehrung.

Die Unmäßigkeit ist mehr freiwillig als die Furchtsamkeit, denn jene hat ihren Grund im Gefühle des Vergnügens, dem man sich freiwillig ergibt. Dieser aber liegt Schmerz, dem man sich nicht gern ergibt, zum Grunde.

Viertes Buch.

I. Die Freigebigkeit ist das Mittelmaß im Gebrauche des Geldes, nehmlich im Einnehmen und Ausgeben desselben; doch äußert sie sich vorzüglich im Ausgeben. Der

Verschwendung und Kargheit sind die beiden Extreme; jene ist das zu viel, diese das zu wenig.

Freigebigkeit ist die Tugend, wodurch ein Mensch geneigt ist, von seinem Vermögen frei (ohne Zwang) anderen mitzutheilen. Dieses besteht in sich sowohl (die eigentlich so genannte Freigebigkeit) das freie Geben, als das freie Ausgeben. Das erste zeigt nicht bloß einen guten Willen, sondern bringt auch eine verdienstliche Handlung hervor. Das zweite hingegen zeigt bloß einen guten Willen, bringt aber keine verdienstliche Handlung hervor. Dieser Tugend ist von der einen Seite die Verschwendung, als die Neigung, mehr zu geben oder auszugeben, als was die Vernunft billigen kann, entgegen gesetzt, von der andern Seite aber die Kargheit, als die Neigung, hierin weniger zu thun, als erforderlich ist, oder es mit Zwang zu thun.

Schwelger ist derjenige, der durch Verschwendung seiner Güter sich selbst zu Grunde richtet. Die Freigebigkeit als Tugend besteht mehr im Geben und Ausgeben (nach Vorschriften der Vernunft), als im Nichtnehmen (gegen diese Vorschriften); denn die Tugend überhaupt besteht vielmehr darin, daß man pflichtmäßig, als darin, daß man nicht pflichtwidrig handelt. Man dankt auch nur dem, der gibt; nicht dem, der nicht nimmt. Der letztere heißt nicht freigebig, sondern gerecht. Der aber nimmt, was ihm zukommt, heißt so wenig freigebig als gerecht, sondern nicht ungerecht. Eigentlich heißt nur derjenige freigebig, der es aus Pflicht ist, und es (so wie jede Pflicht ausgeübt werden muß) gern thut.

Die Tugend an ſich iſt immer etwas Poſitives; denn ſie beſteht in einer erlangten Fertigkeit, nach Vorſchriften der Vernunft, auch wider die Neigung zu handeln. Dieſe Fertigkeit iſt immer ein poſitives Vermögen, die tugendhafte Handlung aber, worauf ſich dieſe Fertigkeit bezieht, kann ſowohl poſitiv als negativ ſein. Die Tugend beſteht alſo mehr darin, daß man pflichtmäßig, als darin, daß man nicht pflichtwidrig handelt, weil ſelbſt im letzten Falle die Tugend an ſich etwas Poſitives iſt, und das Negative bloß die Handlung als ihre Folge betrifft.

Freigebigkeit findet nur nach Maßgabe des Vermögens Statt, und der weniger gibt, kann doch freigebiger ſein, als der mehr gibt.

Die Größe der Freigebigkeit wird durch das Verhältniß der Gabe zum Vermögen beſtimmt. Es iſt ein zuſammen geſetztes Verhältniß aus dem geraden Verhältniſſe der Gabe, und dem umgekehrten Verhältniſſe des Vermögens. Eben ſo iſt es auch mit der Verſchwendung.

11. Prachtliebe iſt die Neigung, auf etwas Großes Aufwand zu machen. Ihr ſteht von der einen Seite, als zu wenig, die Knickerei (Beſchränkung auf das wenig koſtende Kleine), von der andern Seite aber das zu viel, der Prunk (Verwendung auf das aus Mangel an Beurtheilung und Geſchmack ſcheinende Große) entgegen.

Die Prachtliebe ſetzt Kenntniſſe, Geſchmack und Beurtheilung voraus, und ſucht das Vorzüglichſte in jeder Art. Der Prunk iſt eine Nachäffung der

Prachtliebe, und zeigt Mangel an den zu dieſer erforderlichen Eigenſchaften.

111. Die Großmuth hat immer groſſe Dinge zu ihrem Gegenſtande. Großmüthig ſcheint der zu ſein, der ſich ſelbſt groſſer Dinge würdig achtet, und es auch iſt. Wer nur kleiner Dinge würdig iſt, und ſich auch nur als ein ſolcher achtet, iſt beſcheiden. Er mag immerhin dieſer Eigenſchaft wegen gefallen, kann aber nicht auf Größe Anſpruch machen.

Das Gefühl von der Würde der Menſchheit, das Bewußtſein eigener Fähigkeiten, Talente und Naturgaben, das Ideal von allem dem, was dadurch bewirkt werden kann, bringt eine Verachtung alles gewöhnlichen Mittelmäßigen und ein unaufhörliches Streben nach allem Groſſen in jeder Art hervor. So wie das Gegentheil davon Beſcheidenheit (Genügſamkeit in Anſehung jener Forderungen) hervorbringt. Der Beſcheidene kann in ſo fern, daß er niemanden den Rang ſtreitig machen will, gefallen; kann aber nicht auf Größe Anſpruch machen.

Der ſich geringer achtet, als er würdig iſt, fehlt hierin in dem zu wenig; der Prahler aber in dem zu viel. Es gehört mit zum Charakter des Großmüthigen, daß er lieber andere ſich, als ſich andern verpflichten mag. Der Großmüthige fühlt ſich mehr zu würdigen Lohnlaſſen, als zu bloß nützlichen Unternehmungen beſtimmt. Wer hierin zu wenig thut, iſt kleinmüthig, wer zu viel thut, iſt hochmüthig.

Der Großmuth bloß, als Vorstellung des Subjekts von seiner eigenen Würde betrachtet, sind Geringschätzung seiner selbst und Prahlerei; als Antrieb zu großen Unternehmungen aber sind derselben Kleinmüthigkeit und Hochmuth entgegen gesetzt.

Der folgende Abschnitt handelt von Ehrliebe und Ehrgeitz, worin aber nichts merkwürdiges vorkommt. Eben so gehört alles übrige bis zu Ende dieses Buches, vielmehr zur Anthropologie, als zur Moral. Wir wollen es daher für jetzt weglassen.

Fünftes Buch.

I. Ungerecht heißt man den, der dem Gesetze nicht gehorcht, und die Gleichheit nicht beobachtet. Gerecht wird daher der sein, der dem Gesetze gehorcht, und die Gleichheit beobachtet.

Durch die Gleichheit kann hier zweierlei verstanden werden, die Gleichheit aller individuellen Handlungen eben desselben Subjekts, und die Gleichheit aller Subjekte, für welche das Gesetz ist, durch das Gesetz. Beide sind schon im Begriffe vom Gesetz enthalten. Eine Regel, die sich auf einige oder auch alle Handlungen eben desselben Subjekts bezieht, kann bloß eine Vorschrift, aber nicht Gesetz heißen; und die Bestimmung einer individuellen Handlung ist so wenig Gesetz als Vorschrift. Also alles, was gesetzmäßig ist, ist recht, so wie das Gegentheil unrecht.

Die Geſetze haben Tugend und Laſter, nicht eines jeden Menſchen an ſich, ſondern im Verhältniſſe mit andern Menſchen, zum Gegenſtande. Die Gerechtigkeit alſo, die in der Beobachtung dieſer Geſetze beſteht, iſt eine Tugend, ja ſogar die vortrefflichſte aller Tugenden.

Die poſitiven Geſetze haben ſo wie die Moralgeſetze, Tugend und Laſter zum Gegenſtande. Nur mit dieſem Unterſchiede, daß die letztern für jeden (auch außer einer gegebenen Geſellſchaft lebenden) Menſchen an ſich (als Mitglied einer Geſellſchaft überhaupt); die erſtern aber für denſelben als Mitglied der Geſellſchaft, oder für die Geſellſchaft als eine einzelne Perſon betrachtet, gelten. Die Gerechtigkeit alſo, welche in Beobachtung der Geſetze beſteht, iſt die vollkommenſte Tugend, weil ſie alle Tugenden in ſich begreift. Denn die poſitiven Geſetze für einen jeden, als Mitglied der Geſellſchaft, dürfen nicht nur die Vorſchriften der Vernunft für daſſelbe an ſich betrachtet, nicht aufheben, ſondern jene müſſen vielmehr als die Ergänzungen von dieſen (nähere Beſtimmungen, die die größere Verwickelung des Subjekts nothwendig macht) betrachtet werden.

II. Die Gerechtigkeit im engern Sinne iſt ein Theil der vorhin erklärten Gerechtigkeit (in weiterm Sinne), und hat bloß das Eigenthum eines jeden Mitgliedes der Geſellſchaft zum Gegenſtande.

Es iſt ein Unterſchied zwiſchen: ein guter Menſch in der Geſellſchaft, und ein gutes Mitglied der Geſellſchaft (guter Bürger) ſein. Jener übt bloß die

Gerechtigkeit im weitern Sinne, dieſer aber die eigentlich ſo genannte Gerechtigkeit aus. Z. B. wer aus Geiz einem Armen nichts gibt, handelt gegen jene, nicht aber gegen dieſe; wer aber ſeine Schuld nicht bezahlen will, handelt auch gegen dieſe. Jener handelt bloß gegen die Vorſchriften der Vernunft, in Beziehung auf die Geſellſchaft, dieſer aber gegen den geſellſchaftlichen Vertrag.

III. Die diſtributive Gerechtigkeit beſteht darin, daß die Güter unter die Mitglieder der Geſellſchaft, nach Verhältniß ihrer Würde und Verdienſte vertheilt werden ſollen, ſo daß hier die Proportionslehre angewendet werden kann.

Wie ſich das Subjekt A. zu dem Subjekte B. verhält, ſo verhält ſich das Gut C., das jenem, zum Gute D., das dieſem zu Theil werden ſoll. Eine Vertheilung, die nicht nach dieſer Proportion geſchieht, iſt ein zu viel für das eine, und ein zu wenig für das andere Subjekt, und alſo unrecht.

IV. Die Vergeltungsgerechtigkeit nimmt auf den Unterſchied der Subjekte keine Rückſicht, und ſucht bloß die aufgehobene (nach jener beſtimmte) Gleichheit nach einem arithmetiſchen Verhältniſſe wieder herzuſtellen.

Sind die Güter einmal nach voriger Proportion vertheilt, und die Gleichheit in dieſem Sinne hervorgebracht, ſo wird bei jeder Verletzung dieſer Gleichheit auf den Unterſchied der Subjekte nicht mehr Rückſicht genommen. Die Wiederherſtellung derſelben kann alſo nicht mehr nach einer geometriſchen, ſondern nach einer

arithmetiſchen Proportion geſchehen. Die durch die Wiederherſtellung hervorzubringende Differenz muß der vorigen Differenz gleich ſein.

Der V. Abſchnitt iſt bloß eine Fortſetzung des vorigen.

VI. Es gibt ein natürliches und ein konventionelles Recht; jenes iſt unveränderlich, dieſes aber veränderlich.

Recht überhaupt iſt der durch das Geſetz beſtimmte der ganzen bürgerlichen Geſellſchaft gemeinſchaftliche Wille. Dieſer wird entweder a priori als der allgemeine Wille aller Menſchen beſtimmt, den ſie alſo nicht erſt zu äußern brauchen, und durch ihr Aeußern nicht abändern können. Von dieſer Art iſt das moraliſche und Naturrecht. Oder dieſer gemeinſchaftliche Wille wird erſt a posteriori durch die Aeußerung aller Mitglieder der Geſellſchaft, als ein ſolcher beſtimmt, und iſt daher ſeiner Wirklichkeit nach veränderlich, obſchon die Idee davon unveränderlich iſt, indem die Konvention in der Idee des Beſten gegründet ſein muß, das Beſte aber nur ein Einziges ſein kann.

VII. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit findet nur alsdann Statt, wenn der Menſch freiwillig handelt. Handelt er nicht freiwillig, ſo kann dieſe Handlung zufälliger Weiſe recht oder unrecht ſein, ohne daß das Subjekt gerecht oder ungerecht handelt. Freiwillig aber heißt aus eigener Entſchließung (ohne Zwang), mit allem Bewußtſein der Handlung, des Objekts, der Motive ꝛc. Eine Handlung

aus natürlichen Motiven kann zufälliger Weise recht oder unrecht, kann aber weder gerecht noch ungerecht sein.

Die Prädikate recht und unrecht sind das genus, und gerecht, ungerecht die species; jenes kann ohne diese Statt finden, nicht aber umgekehrt. Wenn jemand z. B. seine Schuld bezahlt, aber nicht aus Pflicht, sondern bloß, um seinen Kredit nicht zu verlieren, so handelt er recht, aber übt deßwegen keine Handlung der Gerechtigkeit aus, weil diese moralische Motive voraus setzt. So auch, wenn jemand die Hand eines andern mit Gewalt ergreift, und einen dritten damit schlägt, so thut der Schlagende dem Geschlagenen zwar unrecht, ist aber deßwegen gegen ihn nicht ungerecht, weil er nicht freiwillig handelt u. dgl.

VIII. Kann man mit Willen beleidiget werden, oder erhält man immer mit Recht, was man mit Willen erhält? Man kann mit Willen unrecht, so wie wider den Willen recht; aber nicht mit Willen Ungerechtigkeit erhalten. Wer durch Gewohnheit böse Fertigkeiten erlangt hat, handelt diesen gemäß unfreiwillig; da es aber bei ihm stand, dieselbe zu erlangen oder nicht zu erlangen, so handelt er in so fern freiwillig, und seine Handlung ist nicht bloß unrecht, sondern ungerecht.

Billigkeit ist die Bestimmung der Handlung, ihrer Individualität nach, nach einem Gefühle der Gerechtigkeit, in so fern sie (wegen dieser Individualität) durch Gesetze nicht als solche bestimmt werden kann.

Billigkeit verhält ſich alſo zur Gerechtigkeit, wie praktiſche Klugheit zur theoretiſchen Wiſſenſchaft.

Man kann gegen ſich ſelbſt nicht ungerecht ſein, weil man mit Willen nicht Ungerechtigkeit leiden kann.

Sechſtes Buch.

1. Es gibt in der Seele einen vernünftigen und einen vernunftloſen Theil. Der vernünftige Theil ſelbſt aber hat zwei Unterabtheilungen. Vermöge der einen erkennen wir diejenigen Dinge, deren Gründe unabänderlich ſind; vermöge der andern dasjenige, was auf verſchiedene Arten geſchehen kann. Jene wollen wir die denkende, die andere aber die berathſchlagende Vernunft nennen.

Der vernünftige Theil iſt das Erkenntnißvermögen, wodurch das Verhältniß der Dinge zu einander, der unvernünftige aber das Begehrungsvermögen, wodurch ihr Verhältniß zum Subjekte (Gefühle) beſtimmt wird. Jenes hat wiederum zwei Unterabtheilungen. Vermöge der einen erkennen wir diejenigen Dinge, deren Gründe objektiv, und alſo von Beſtimmung des Begehrungsvermögens ganz unabänderlich ſind. Vermöge der andern aber erkennen wir dasjenige, was auf verſchiedene Arten geſchehen kann, nehmlich die Mittel zu einem beliebigen Zwecke. Dieſe Erkenntniß iſt zwar an ſich gleichfalls objektiv, und unter Vorausſetzung des Zweckes, unabänderlich.

derlich. Da aber der Zweck selbst bloß hypothetisch gedacht und abänderlich ist, so wird dadurch die ganze Erkenntniß hypothetisch und abänderlich. Ein jeder äußere Zweck ist aber abänderlich aus zweierlei Gründen. Erstlich muß der Zweck das gehörige Verhältniß zum Hauptzwecke (Glückseligkeit) haben. Dieses Verhältniß kann aber nicht auf einmal, sondern muß durch eine Näherung bis ins Unendliche nach und nach bestimmt werden. Zweitens, so liegt schon in der Natur des Willens, daß man das, was man als Zweck will, zu eben der Zeit auch nicht wollen könnte. Der Wille, oder die Bestimmung eines äußern Objekts als Zweck ist also in beider Rücksicht abänderlich.

II. Der besondere Gegenstand der moralischen Denkkraft ist nicht (wie die der spekulativen) Wahrheit überhaupt, sondern Wahrheit, übereinstimmend mit dem durch Vernunft geleiteten Begehrungsvermögen. Jede moralische Handlung ist selbst Zweck, und die Befriedigung des moralischen Begehrungsvermögens Zweck dieses Zweckes.

Die moralische Denkkraft hat die objektive Bestimmung der Mittel zu einem moralischen durch Vernunft bestimmten Zwecke zum Gegenstande, d. h. Wahrheit, übereinstimmend mit dem durch Vernunft geleiteten Begehrungsvermögen. Jede moralische Handlung ist selbst der von der Vernunft vorgeschriebene Zweck.

Aber nur nach erlangter Fertigkeit wird das Begehrungsvermögen dadurch bestimmt, so daß was vorher bloß Zweck der Vernunft war, nunmehr auch

Zweck des Begehrungsvermögens wird, alſo Zweck jenes Zwecks, weil doch zuletzt das Begehrungsvermögen die Zwecke beſtimmt.

III. Die Fertigkeiten, wodurch die Seele bejahend oder verneinend Wahrheit beſtimmt, ſind fünfe. Kunſtfertigkeit, Wiſſenſchaft, Klugheit, Weisheit, Verſtand. Wiſſenſchaft iſt Erkenntniß aus Gründen, und alſo nothwendig und unabänderlich. Auch iſt jede Wiſſenſchaft lehrbar. Eine jede Wiſſenſchaft legt zwar gewiſſe Sätze zum Grunde, die (wenigſtens in dieſer Wiſſenſchaft) nicht bewieſen zu werden brauchen. Wiſſenſchaft ſelbſt aber beſteht in einer Fertigkeit im Beweiſen.

Der Philoſoph verſteht unter Wiſſenſchaft mehr eine ſubjektive Fertigkeit des Erkenntnißvermögens, als das, was wir gewöhnlich Wiſſenſchaft nennen. Es kann alſo jemand eine oder auch alle Wiſſenſchaften inne haben, und doch kein Mann von Wiſſenſchaft in dieſem Sinne ſein; hingegen kann ein anderer wenig Wiſſenſchaft im gewöhnlichen Sinne des Wortes beſitzen, und doch ein Mann von Wiſſenſchaft im Sinne des Philoſophen ſein, wenn er nehmlich die Fertigkeit, dieſes wenige durch ſelbſt beweiſen, erlangt hat.

IV. Unter den zufälligen Dingen können einige bearbeitet, andere gethan werden. Bearbeitung und Handlung ſind von Wiſſenſchaft verſchieden, indem dieſe ihre Principe in den Objekten, jene aber im Subjekte haben.

Wiſſenſchaft bezieht ſich auf nothwendige Dinge, die nicht zu einem gewiſſen Zwecke abgeändert werden können; Bearbeitung und Handlung

aber auf zufällige Dinge, die zu verschiedenen Zwecken auf verschiedene Art bestimmt werden können. Jene verändert das Objekt, dem vorgestellten Zwecke gemäß; diese ist entweder eine Veränderung des Subjekts selbst, wie z. B. das Denken, Sprechen, Gehen u. dgl. oder Veränderung, nicht des Objekts selbst, sondern eines äußern Verhältnisses z. B. bewegen einen Körper. Der Bildhauer, der eine Statue verfertiget, bearbeitet den Stein zu diesem Zwecke; derjenige aber, der die Statue von einem Orte zum andern bringt, handelt bloß.

V. Klug heißt derjenige, der sich in allem, was zu einem glücklichen Leben gut und zuträglich ist, wohl zu rathen weiß. Man nennt diejenigen klug, die in Dingen, welche sich in keine Kunst bringen lassen, durch bloßes Nachdenken die Mittel zu dem vorgesetzten Zwecke auffinden. Die Klugheit ist also weder Wissenschaft noch Kunstfertigkeit. Jene, nicht weil sie sich auf nothwendige Dinge bezieht, die nicht zu irgend einem Zwecke abgeändert werden können. Diese, nicht weil sie in Bearbeitung, Klugheit aber in Handlung besteht. Sie ist also eine Fertigkeit in dem, was dem Menschen gut oder schädlich ist, nach einer richtigen Vernunft zu handeln, so daß schon die Handlungsart selbst Zweck ist. Ferner hat die Kunst ihre besondere Tugend, die Klugheit aber nicht. Wer in einer Kunst aus eigenem Willen und Vorsatz etwas unterläßt, ist allemal ein größerer Künstler als der, der es wider seinen Willen thut; mit der Klugheit ist es aber nicht so. Die Klugheit ist eine Vollkommenheit des Urtheilsvermögens.

Klugheit iſt eine Fertigkeit, nicht die Objekte unter ihren Begriffen, ſondern dieſelben unter der Idee von Glückſeligkeit zu ſubſumiren, d. h. ihr wahres Verhältniß zur Glückſeligkeit zu beurtheilen. Sie iſt alſo nicht Wiſſenſchaft, denn eine Wiſſenſchaft hat Begriffe von Objekten, deren Verhältniſſe unabänderlich ſind, zum Gegenſtande. Die Klugheit aber hat das Verhältniß der Dinge zur Idee der Glückſeligkeit, ein Verhältniß, wozu man ſich immer nähern kann, deſſen jedesmalige Beſtimmung alſo abänderlich iſt. Sie iſt auch keine Kunſtfertigkeit, weil dieſe Bearbeitung, Klugheit aber Handlung zum Gegenſtande hat. Ferner hat die Kunſt ihre beſondern Vollkommenheiten, die ſich zuweilen einander aufſchlieſſen, ſo daß der Künſtler, der mit Vorſatz eine der andern aufopfert, ein gröſſerer Künſtler iſt, als derjenige, der es aus Verſehen thut, wie wenn z. B. ein Mahler von der ſtrengen Genauigkeit in der Zeichnung nachläßt, um einen leichten Umriß und Grazie zu erhalten. Von der Klugheit aber darf man niemals mit Vorſatz nachlaſſen. Die Klugheit iſt alſo nichts andres als ꝛc.

VI. Die letzten Principien aller Erkenntniß ſind im Erkenntnißvermögen ſelbſt anzutreffen.

Die letzten Principien aller Erkenntniß müſſen nicht in den Objekten, worauf ſie ſich beziehen, geſucht werden, weil man dadurch, da es beſtimmte Objekte ſind, niemals zu den letzten Principien aller Erkenntniß von Objekten überhaupt gelangen kann. Sie müſſen alſo im Erkenntnißvermögen in Beziehung auf ein Objekt überhaupt anzutreffen ſein.

VII. Weisheit ist eine Fertigkeit, die höchsten und allgemeinsten Principien zu erkennen, und nach ihnen zu handeln.

Die Klugheit beurtheilt das Verhältniß des Objekts zum Subjekte, ihrer Individualität nach, den Ideen der Glückseligkeit gemäß. Die Weisheit im Gegentheile steigt hierin zu den höchsten allgemeinsten Principien der reinen Vernunft, wodurch sie den Willen bestimmt. Die Gegenstände der Klugheit sind (indem sie das individuelle Empirische in den Objekten sind) veränderlich; der Gegenstand der Weisheit aber (das Vernunftprincip.) bleibt immer sich selbst gleich. Weisheit hat die Principien, Wissenschaft den theoretischen, und Klugheit den praktischen Theil der Erkenntniß zum Gegenstande.

VIII. Politik und Klugheit sind zwar einerlei Fertigkeit, haben aber dennoch verschiedene Gegenstände. Die Klugheit nehmlich hat den individuellen Vortheil des Subjekts, Politik aber den Vortheil des Staates zum Zwecke. Die Klugheit ist ein letztes, welches nicht durch Wissenschaft, sondern (eben so wie die letzten Principien) durch einen besondern Wahrheitssinn erkannt werden kann.

Die Politik, worunter so wenig die Gesetzgebung als die Subsumtion der besondern Fälle unter den Gesetzen, sondern die Beurtheilung des Individuellen in jedem vorkommenden Falle, nach der Idee der Glückseligkeit eines Staates verstanden werden muß, ist, als Fertigkeit an sich betrachtet, mit der Klugheit einerlei, nur daß diese den eigenen, jene aber den

Staatsvortheil vor Augen hat. Die Klugheit überhaupt (worunter auch Politik mit begriffen ist) verfährt nicht einer erlernten Wissenschaft gemäß, weil Wissenschaft das Allgemeine, Klugheit aber das Individuelle in den Objekten bestimmt, sondern sie hat in eben dem Wahrheitssinne ihren Grund, worin die letzten Principien (die nicht erst durch Wissenschaft als solche bestimmt werden) der Wissenschaften (z. B. die Axiomen der Mathematik) ihren Grund haben, nur daß diese die letzten a parte ante, jene aber a parte post sind.

IX. Eine gute Berathschlagung ist das Geschäft der Klugheit. Sie muß nicht nach den Folgen (den erhaltenen Zwecken), sondern nach ihrem Princip (den Merkmahlen der Klugheit) beurtheilt werden, indem auch eine falsche Berathschlagung gute Folgen haben kann.

So wie man aus falschen Prämissen auf eine wahre Konklusion gerathen kann, indem die Konklusion nicht als eine Folge aus den Prämissen, sondern anderwärts als wahr erkannt wird, so kann man auch falsch berathschlagen, und dennoch seinen Zweck erreichen, indem der Zweck keine Folge der Berathschlagung ist, sondern anderwärts seinen Grund hat. Der schlechte Erfolg ist immer ein Beweis von dem Mangel an Klugheit, so wie eine falsche Konklusion (bei richtiger Form) einen Beweis von der Falschheit einiger Prämissen abgibt. Aber der gute Erfolg ist so wenig Beweis der Klugheit, als eine wahre Konklusion ein Beweis der Wahrheit der Principien ist.

X. Verständigkeit ist nicht die Klugheit selbst, aber dennoch wird sie derselben voraus gesetzt.

Klugheit begreift zweierlei in sich: richtige Beurtheilung des Verhältnisses der Dinge als Mittel zu beliebigen Zwecken, und Geschicklichkeit im Gebrauche im praktischen Leben. Das erstere allein von dem letztern abstrahirt, heißt Verständigkeit.

XI. Das Billigkeitsgefühl wird nicht, wie die Weisheit, erworben, sondern ist angeboren.

Jeder Mensch hat ein Billigkeitsgefühl, wodurch er moralisch gute Handlungen billiget, und böse mißbilliget. Aber nicht deßwegen ist jeder Mensch weise, daß er selbst immer nach diesem Gefühle handeln soll, weil andere Neigungen und Triebe dieses Gefühl in ihm unwirksam machen können. Weisheit (als die Fertigkeit, diesem Gefühle gemäß zu handeln) muß also erworben werden, obschon dieses Gefühl angeboren ist.

XII. Wozu nützt die Klugheit und die Weisheit, da diese zur Glückseligkeit nichts beiträgt, und jene (da sie kein moralisches Princip in Kollisionsfällen abgibt) dieser nachgesetzt werden muß? Erstlich sind sie als Vollkommenheiten an sich, ohne Rücksicht auf ihre Folgen, etwas Gutes. Die Weisheit trägt also in so fern zur Glückseligkeit bei. Die Klugheit aber trägt noch außerdem dadurch zur Glückseligkeit bei, daß sie die Mittel zu dem, durch die Weisheit berichtigten tugendhaften Zwecke ausfündig macht. Auch muß die Klugheit in der That moralisch gut sein, wenn sie diesen Namen verdienen soll, weil nur der gute Mensch immer das beste wählen kann.

Die Weisheit, als die Fertigkeit, aus den bloßen Vernunftprincipien und nach denselben zu handeln, ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck, kann in so fern zur Glückseligkeit nichts beitragen. Aber dennoch trägt sie schon dadurch dazu bei, daß sie selbst eine erworbene Vollkommenheit ist, und jede Vollkommenheit zur Glückseligkeit beiträgt. Die Klugheit trägt noch außerdem, daß sie eine Vollkommenheit an sich ist, dadurch zur Glückseligkeit bei, daß sie die Mittel zu den vorgesetzten Zwecken auffindet. Diese Zwecke müssen zwar den praktischen Vernunftprincipien nicht zuwider sein, und in so fern ist die Klugheit immer der Weisheit untergeordnet. Ist aber der Zweck einmal durch die Weisheit berichtiget (für moralisch gut erklärt) alsdann hat die Klugheit ihren guten Gebrauch im Ausfündigmachen der Mittel zu diesem Zwecke.

Klugheit ist nicht nur eine Tugend (Vollkommenheit) an sich, sondern sie wird auch in allen andern Tugenden vorausgesetzt.

Die Anlagen zu allen Tugenden sind dem Menschen angeboren; aber sie werden nur alsdann Tugenden, wenn sie Fertigkeiten werden. Betrachtet man nun die zu erlangenden tugendhaften Fertigkeiten als Zwecke an sich, so muß die Klugheit (so wie bei den äußern Zwecken) die Mittel dazu bestimmen. Es kann also keine Tugend ohne Klugheit geben; und eben so wenig kann es Klugheit ohne Tugend geben, indem Klugheit selbst eine Tugend ist. Sie wird also in allen Tugenden, worunter sie selbst mit begriffen ist, vorausge-

setzt, nehmlich die Klugheit, als angeborne Fertigkeit, wird der Klugheit, als erworbenen Fertigkeit, vorausgesetzt. —

Siebentes Buch.

I. Es gibt dreierlei Arten von Unsittlichkeit: Bosheit, Unenthaltsamkeit und unnatürliche Wildheit, deren Gegentheile Tugend, Enthaltsamkeit und übermenschliche götterrühmliche Heldentugend sind.

So wie Tugend in der Achtung für das Moralgesetz, so ist die ihr entgegen gesetzte Bosheit in der Verachtung desselben gegründet. Unenthaltsamkeit hingegen zeigt keine Verachtung des Moralgesetzes, sondern Ueberwältigung durch Leidenschaften. Unnatürliche Wildheit ist ein solches Laster, das nach diesen beiden Arten, ohne eine besondere Disposition des Körpers voraus zu setzen, unerklärbar ist. Im zweiten Abschnitte kommen einige moralische Fragen vor, die aber erst in der Folge genau entwickelt und beantwortet werden.

III. Unmäßigkeit ist die Folge eines Grundsatzes, immer das gegenwärtige Vergnügen zu verfolgen. Unenthaltsamkeit aber ist nicht Folge eines Grundsatzes, sondern bloß Schwäche, dem Triebe nach Vergnügen zu widerstehen. Der Grund der Unenthaltsamkeit aber muß nicht darin gesucht werden, daß der Unenthaltsame keine Ueberzeugung, sondern bloß Meinung (von dem Verhältnisse des Objekts zu seiner Glückseligkeit) habe, denn er kann auch meinen,

überzeugt zu ſein, und alſo nicht gegen ſein beſſeres Wiſſen handeln, welches doch bei der Unenthaltſamkeit immer vorausgeſetzt wird, ſondern darin, daß die entgegen geſetzte Ueberzeugung nicht lebendig der Seele vorſchwebt. Außerdem kann das Wiſſen im Allgemeinen richtig ſein, und dennoch dagegen gehandelt werden, weil die Handlung individuell iſt.

Unenthaltſamkeit, welche nichts anders als die Ueberwältigung durch Leidenſchaft gegen das beſſere Wiſſen zu handeln iſt, kann nicht darin ihren Grund haben, daß der Unenthaltſame das ſich ihm präſentirende Vergnügen für ein gröſſeres Gut hält, als die Enthaltung davon, und ſich in dieſem Urtheile irret, denn in dieſem Falle würde er nicht unenthaltſam heiſſen, weil er nicht gegen ſein beſſeres Wiſſen handelt, ſondern entweder iſt das beſſere Wiſſen, das ihn von dem Genuſſe des Vergnügens abhalten ſoll, nicht ein lebendiges (in Empfindung übergegangenes) Wiſſen; oder die Unenthaltſamkeit iſt bloß ſcheinbar, indem das beſſere Wiſſen einen allgemeinen Satz, die Handlung dagegen aber die Individualität betrifft. Die Handlung iſt alſo nicht gegen das beſſere Wiſſen, weil ſie ſich auf ganz verſchiedene Gegenſtände beziehet. Dieſes iſt es, was in der Glückſeligkeitslehre das Urtheil über die Vernunftmäßigkeit oder Unvernunftmäßigkeit der Handlungen ſo ſehr erſchwert, und faſt unmöglich macht. Der aus der Erfahrung abſtrahirte allgemeine Satz iſt niemals allgemein genug, um jeden vorkommenden beſondern Fall mit Sicherheit darunter ſubſumiren zu können.

VI. Die Unenthaltſamkeit im Zorne iſt minder unmoraliſch, als in andern Leidenſchaften, denn der Zorn ſcheint die Stimme der Vernunft zu hören, aber nicht recht zu verſtehen. Ihm liegt das Gefühl eines Unrechts zum Grunde; da hingegen der Luſtgier ein thieriſches Gefühl zum Grunde liegt. Auch ſind heimtückiſche Menſchen allemal die gefährlichſten und ungerechteſten; der jähzornige aber iſt am wenigſten heimtückiſch. Außerdem leidet der Zornige ſelbſt darunter, und iſt in ſo fern weniger freiwillig.

Dieſes alles iſt an ſich klar und braucht keine weitere Erklärung.

XIII. Daß der Schmerz ein Uebel, und daher zu meiden ſei, iſt ausgemacht. Vergnügen iſt dem Schmerze entgegen geſetzt, alſo etwas Gutes. Die Behauptung des Speuſippus, daß in dem Vergnügen ſowohl als Schmerze Extreme ſind, keines von beiden, ſondern das Mittel gut ſein kann, gilt hier nicht, weil doch niemand behaupten wird, daß das Vergnügen etwas Böſes ſei.

Die Behauptung des Speuſippus iſt gar nicht ſo ungereimt, wie ſie zu ſein ſcheint. Es iſt eine allgemein anerkannte, durch Erfahrung beſtätigte Wahrheit, daß mit jeder ungehinderten Aeußerung einer Thätigkeit des empfindenden Subjekts Vergnügen, ſo wie mit der gehinderten Schmerz verknüpft iſt. Dieſe Thätigkeit mag dem Subjekte vor dem Genuſſe des Vergnügens oder erſt durch denſelben bekannt ſein. Ein Beiſpiel der erſten Art iſt die angenehme Empfindung, die die Mu-

ſik bei demjenigen hervorbringt, der ſie ſchon kennt; der zweiten Art aber iſt die angenehme Empfindung, die ſie bei dem hervorbringt, der noch keine Muſik gehört hat. In beiden Fällen iſt der ungehinderten Thätigkeit die gehinderte vorhergegangen; mag etwas Aeußeres oder andere Thätigkeiten des Subjekts ſelbſt dieſe Hinderung verurſacht haben. Nun aber iſt es bekannt, daß eine jede Empfindung durch eine ihr entgegen geſetzte Empfindung erhöhet wird. Das Vergnügen, das auf Schmerz folgt, iſt alſo ſtärker, als es an und für ſich ſein würde, und ſo auch umgekehrt. So kann auch eine Empfindung durch Gewohnheit oder eine zufällige Aſſociation, einen höhern Grad erhalten, als ihr an ſich zukommt. Die auf dieſe Art erhöheten Empfindungen von Vergnügen und Schmerz ſind Extreme, zwiſchen welchen nicht die Gefühlloſigkeit, ſondern das Gefühl des in dem wahren Verhältniſſe des Objekts zum empfindenden Subjekte, von einer gewiſſen Art gegründete abſolute (nicht durch Kontraſt ꝛc. entſprungene) Vergnügen in der Mitte liegt. Dieſes Vergnügen iſt allerdings (als ein Mittel) ein Gut; da hingegen jenes (als Extrem) ein Uebel iſt. Vergnügen hat alſo kein Maximum, wohl aber ein Minimum, welches gut genennet werden kann. Dieſe Art des Vergnügens iſt die in dem wahren Verhältniſſe des Objekts zum Subjekte gegründete natürliche, jene aber die in den zufälligen Umſtänden des Subjekts (daß es nehmlich vorher zufälliger Weiſe vom Kontraſte ꝛc. afficirt war) faktitive. Ich werde die gröſte mögliche Summe der Vergnügungen dieſer Art Glückſeligkeit, in wie fern ſie vom Glücke oder Zufalle abhängt, die

jener Art aber Seligkeit nennen. Mit dem Schmerze hingegen verhält es sich hierin ganz anders. Dieser ist nicht bloß als Extrem (im zu viel oder zu wenig), sondern sowohl in Rücksicht auf seine Ursache (die Aufhebung einer Realität ist), wie auch als Empfindung an und für sich betrachtet, ein Uebel. Hier kann es also kein Mittel geben.

Alle empfindende Wesen suchen Vergnügen, aber ein jedes auf eine seiner Natur eigenthümliche Art. Vielleicht suchen auch alle weder das Vergnügen, was sie zu suchen wähnen, noch das, welches sie vorgeben, sondern alle mit einander eines und das nehmliche; denn alle Dinge haben in ihrer Natur etwas Göttliches.

Alle empfindende Wesen streben nach Vergnügen. Dieses ist ein Erfahrungssatz. Es gibt aber einen noch allgemeinern Satz, diesen nehmlich: Alle Wesen überhaupt streben nach dem Guten. Dieser Satz liegt schon in der Worterklärung. Gut ist das, wornach alles strebt. Die Realerklärung wird also sein: gut ist einem jeden Wesen die Erreichung seiner Bestimmung. Entwickelung seiner natürlichen Fähigkeiten und Anlagen. Das Subjekt ist in beiden Sätzen eben dasselbe, nur daß es in dem letztern von größerm Umfange als in dem erstern ist. Die Prädikate sind aber verschieden. Nun gibt es aber noch einen dritten Satz, der jene beide verbindet. Mit der Entwickelung einer jeden natürlichen Fähigkeit ꝛc. eines jeden empfindenden Wesens ist eine Art von Vergnügen verknüpft. Dieses bringt den Philosophen auf die sehr gegründete Vermuthung, daß nicht nur alle den empfindenden Wesen eigen-

thümlichen Vergnügungen etwas Gemeinſchaftliches (objektiv) haben müſſen, ſondern auch, daß der Strebepunkt aller Weſen überhaupt etwas allen Gemeinſchaftliches iſt, und ſie nur in der beſondern Beſtimmung dieſes Gemeinſchaftlichen von einander abweichen, ſo daß das wahre Streben eines jeden Weſens, dieſes Gemeinſchaftliche zum Zwecke hat, der aber nicht ohne die einem jeden eigenthümliche beſondere Beſtimmung darſtellbar iſt; denn alle Dinge haben in ihrer Natur etwas Göttliches, d. h. Unbegreifliches, nehmlich die innere Beſchaffenheit derſelben an ſich, als Grund der Erſcheinungen, ſo daß das ſubjektive Streben in der Erſcheinung (nach Vergnügungen) eine, obzwar unbegreifliche Folge jenes objektiven Strebens.

XIV. Das wahre, als ein Gut zu betrachtende Vergnügen iſt dasjenige, was die vernunftmäßige Aeußerung einer Thätigkeit begleitet. Was darüber geht, iſt kein Gut, weil es die Folge einer fehlerhaften Aeußerung, die entweder angeboren, oder durch Gewohnheit erlangt worden iſt; und dann auch, weil es ein Heilmittel des Verlangens iſt.

Ich habe ſchon vorher den allgemeinen Erfahrungsſatz angeführt, daß mit jeder Aeußerung einer Thätigkeit oder Entwickelung einer Fähigkeit immer ein Vergnügen verknüpft iſt. Dieſes Vergnügen iſt natürlich, und daher gut. Das, was darüber geht, muß in einer fehlerhaften Einrichtung des Subjekts oder in einer zufälligen Angewöhnung, oder in dem

Kontraste mit einem vorhergegangenen Schmerze in zufälliger Association ꝛc. seinen Grund haben. In allen diesen Fällen wird dem Vergnügen ein unnatürlicher Zustand des Subjekts vorausgesetzt, woraus sich dieses Uebermaß begreifen läßt.

Achtes Buch.

1. Freundschaft ist nicht eine Tugend, oder doch nicht ohne Tugend, und zugleich ein unentbehrliches Bedürfniß des Lebens. Sie ist Naturtrieb; die Gesetzgeber beabsichten daher die Freundschaft noch mehr als die Gerechtigkeit. Endlich scheint auch das Gerechteste der höchste Grad der Freundschaft zu seyn.

Wenn Freundschaft überhaupt eine solche Stimmung des Begehrungsvermögens bedeutet, wodurch ein Mensch geschickt ist, mit andern (mehr oder weniger) in gesellschaftlicher Verbindung zu leben, so ist Freundschaft, in so fern sie erworben wird, eine Tugend, oder sollte auch in dem Menschen eine Anlage oder ein Naturtrieb dazu seyn, so ist doch dieses allein dazu nicht hinlänglich, indem darunter nicht etwas vorübergehendes, sondern etwas Uns zu einer Eigenschaft gewordenes verstanden wird. Außerdem ist sie auch ein unentbehrliches Bedürfniß des Lebens. Daher beabsichten auch die Gesetzgeber, deren Bestimmung ist, nicht wie die der Moralisten, die Regeln der Moral aus ihren Prinzipien herzuleiten, und zum allgemeinen Gebrauche aufzustellen, sondern hauptsächlich durch ihre Gesetze, diesen Gebrauch indirekt zu befördern, mehr, d. h. unmittelbar,

die Freundſchaft als die Gerechtigkeit, die vermittelſt der Freundſchaft erworben wird. Auch ſcheint das Gerechteſte (der höchſte Grad der Gerechtigkeit) der höchſte Grad der Freundſchaft zu ſeyn, weil Gerechtigkeit bloß eine negative Freundſchaft, wovon der höchſte Grad die poſitive Freundſchaft (nicht nur keine Neigung zu ſchaden, ſondern auch Neigung zum Wohlwollen) iſt.

II. Aber Freundſchaft iſt nicht nur nothwendig, ſondern auch moraliſch ſchön.

Die erworbene Diſpoſition eines Menſchen, ſich mit andern in Harmonie zu ſetzen, iſt ohne Zweifel eine moraliſche Schönheit, die ein allgemeines Wohlgefallen bewirkt.

III. Einige glauben, daß Leute von einem freundſchaftlichen Charakter, eben dadurch ſchon (moraliſch) gute Menſchen ſind.

Wäre bey einem moraliſch guten Charakter bloß auf die dadurch beſtimmten guten Handlungen Rückſicht zu nehmen, ſo hätte dieſe Meinung allerdings ihren Grund. Da es aber in der That, nicht bloß auf gute Handlungen, ſondern hauptſächlich auf den guten Willen, wodurch ſie beſtimmt werden, ankommt; ſo erfordert dieſer Satz eine Einſchränkung, daß nehmlich ſolche Leute nur in ſo fern moraliſch gut ſind, in wie fern der gute Wille auf ihre Beſtimmung zur Freundſchaft Einfluß hat. —

IV. Ueber das Weſen der Freundſchaft wird nicht wenig geſtritten. Einige ſetzen ſie in einer gewiſſen Gleichheit, andere behaupten das Gegentheil. Wir wollen hier aber auf dieſe phyſiſchen Hypotheſen von dem Entſtehungsgrunde der

Freund-

Freundschaft keine Rücksicht nehmen, und bloß die Freundschaft an sich, ihrer Eintheilung nach, betrachten.

Freundschaft setzt ein Bedürfniß zur Geselligkeit voraus. Nun können aber Menschen aus zweierlei Gründen in irgend eine gesellschaftliche Verbindung mit einander treten, entweder um durch eine Art von Tausch ihre Bedürfnisse wechselseitig zu befriedigen, oder um dafür einen außer ihnen liegenden gemeinschaftlichen Zweck zu erhalten. Alle Arten von Freundschaft lassen mehr oder weniger das eine oder das andere durchblicken. Die eheliche Verbindung z. B. enthält mehr von der ersten Art in sich; eine Handlungskompagnie aber mehr von der zweiten. Jene beruht offenbar auf Ungleichheit, denn nur dadurch ist eine wechselseitige Befriedigung der Bedürfnisse möglich. Soll ich mit jemanden in eine Verbindung dieser Art treten, so muß er etwas besitzen, was ich nicht besitze, und dessen ich doch bedarf; und so auch umgekehrt. Hier ist der beabsichtigte Zweck der Verbindung einem jeden eigen. Die zweite Art hingegen beruht auf Gleichheit, weil nur dadurch ein gemeinschaftlicher Zweck möglich ist.

II. Der Begriff von Freundschaft läßt sich am besten durch den Begriff von Liebe erörtern.

Wenn ein Begriff zu abstrakt ist, seine Merkmahle zu fein, und zu sehr in einander verwickelt sind, so thut man am besten, wenn man einen ihm untergeordneten mehr konkreten Begriff vornimmt, und jenen daraus (nach gehöriger Abstraktion) entwickelt. Liebe enthält den allgemeinen Begriff von Freundschaft, mit Hinzufügung besonderer Bestimmungen. Dieser Begriff läßt sich daher aus jenem am besten entwickeln.

Man liebt nicht alles, sondern bloß das liebenswürdige, d. h. man liebt nicht ohne Grund, sondern Liebe hat immer einen Grund.

Dieses ist entweder etwas Gutes, oder Angenehmes, oder Nützliches. Diese aber können sowohl absolut als relativ sein. Offenbar liebt aber jeder, was ihm gut ist. Aber auch das an sich Gute ist liebenswürdig. Dieses macht aber keinen Unterschied, denn alsdann erscheint ihm jenes unter der Gestalt von diesem.

Der Liebe liegt entweder das unmittelbare, objektive und allgemeingültige Gute, oder das in Beziehung auf die Empfindung Angenehme; oder das als Mittel zu jenen beiden vorgestellte Nützliche. Hier entsteht also die Frage: gibt es ein allgemeines Kriterium des Guten? denn das Nützliche wird durch die Vorstellung der Zweckmäßigkeit, unter Voraussetzung eines gegebenen Zweckes, durch die Vernunft erkannt, das Angenehme wird als ein solches durch Empfindung bestimmt, sie brauchen also kein anderes Kriterium. Wodurch soll aber das objektive und allgemeingültige Gute bestimmt werden? Doch, gesetzt auch, daß es kein solches Kriterium gebe, so wird doch der Begriff eines solchen Guten allgemein vorausgesetzt. Das Angenehme in der Empfindung, und das sich darauf beziehende Gute wird getadelt, wenn es nicht dem absoluten objektiven Guten gemäß vorgestellt wird. Der Mensch, als vernünftiges Wesen, kann also das für ihn Gute nur in so fern lieben, als es von ihm mit dem absoluten Guten übereinstimmend vorgestellt wird. Er liebt also das, was von ihm als liebenswürdig vorgestellt wird. Dieses läßt sich auch auf Freundschaft anwenden.

Liebe kann ohne Gegenliebe so wenig, als Freundschaft ohne wechselseitiges Wohlwollen Statt finden; dieses muß aber beiden nicht unbekannt sein. Freunde heißen also diejenigen, die aus einem der angeführten Bewegungsgründe sich wohlwollen und Gutes wünschen, und zugleich einander kennen.

Liebe und Freundschaft, da sie wechselseitig sind, finden bloß zwischen Personen, aber nicht zwischen Personen und Sachen, oder allgemeinen Eigenschaften, die sich auf Personen überhaupt beziehen, Statt. Wer eine ganz unbekannte Person, die er sich als tugendhaft vorstellt, liebt, der liebt in der That keine bestimmte Person, sondern die Tugend in Beziehung auf irgend eine Person überhaupt.

111. Freundschaft, die auf Nutzen und Vergnügen beruht, ist von zufälligen Umständen abhängig. Die vollkommenste Freundschaft ist die der Tugendhaften.

Nutzen und Vergnügen verändert sich mit Veränderung des Subjekts und des Objekts; also auch die darauf beruhende Freundschaft. Die Tugend hingegen (oder jede objektive Vollkommenheit überhaupt) ist eine in dem Wesen der Vernunft gegründete, erworbene Eigenschaft; die Vernunft aber bestimmt die freie Willkühr durch ihre Form a priori, von allen zufälligen Umständen des Subjekts der Handlung abstrahirt. Die Tugendhaften lieben zwar einander wegen der Tugend; da aber die Tugend eben das ist, was ihre Person ausmacht, so lieben sie einander ihrer Person wegen. Alles übrige aus diesem und folgendem Buche enthält von der einen Seite nichts Merkwürdiges, als auch von der andern Seite betrachtet, nichts völlig Bestimmtes, nach einer

ſtrengen Methode aus Principien hergeleitetes. Wir wollen es daher mit Stillſchweigen übergehen.

Zehntes Buch.

I. Einige behaupten, das Vergnügen ſei ein Gut, andere, es ſei ein groſſes Uebel; jene vielleicht aus Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Satzes, dieſe, weil ſie ihre Behauptung dem menſchlichen Geſchlechte für vortheilhafter halten, um die natürliche Neigung der Menſchen zu kontrabalanciren. Da ſie aber ſelbſt ihrer Lehre zuwider handeln, ſo machen ſie ſich dadurch verdächtig.

Jene Philoſophen legen den Satz: das Vergnügen iſt ein Gut, ihrem Syſteme als Axiom zum Grunde. Ihre Abſicht iſt hierbei nicht, dieſen Satz zu lehren, ſondern was ſie ſonſt lehren wollen, daraus herzuleiten. Dieſe hingegen tragen ihre Behauptung (die an ſich paradox genug iſt) als einen zu beweiſenden Satz vor. Sie ſind vielleicht ſelbſt von der Falſchheit ihres Satzes überzeugt, ſie halten aber dafür, daß, indem er keine übeln Folgen haben kann (weil doch die Neigung entgegen arbeitet), er dem wahren Satz, der aber leicht gemißbraucht werden, und alſo üble Folgen haben kann, vorzuziehen ſei. Der Philoſoph aber wendet dagegen ein, daß, indem dieſe Herren ungeachtet dieſer Behauptung, als Menſchen dem Vergnügen nachhängen, ſie nothwendig dadurch ihren Kredit verlieren, und dieſen von ihnen vorgegebenen löblichen Zweck nicht erreichen können. Er will daher hierin ehrlicher zu Werke gehen.

II. Eudox hielt das Vergnügen für das höchste Gut, weil alles zu demselben hinstrebt. Wer aber behauptet, daß das, wornach alle hinstreben, kein Gut sei, der sagt eigentlich nichts; denn von dem, was allen scheint, behaupten wir, daß es ist.

Diese letztern nehmlich läugnen es nicht, daß alles nach Vergnügen strebt, auch nicht, daß das, wornach irgend ein Subjekt strebt, demselben als ein Gut scheinen muß. Sie behaupten aber, daß das Vergnügen, diesem zu Folge, kein wahres, sondern ein Scheingut ist; aber, erwiedert der Philosoph, da es allen so scheint, so ist diese Allgemeingültigkeit ein Kriterium der objektiven Realität.

III. Wenn das Vergnügen auch keine Qualität ist, so gehört es deßwegen doch unter die Güter.

Das Vergnügen ist keine Beschaffenheit des Objekts an sich, sondern sein Verhältniß zum empfindenden Subjekte; aber eben so ist ein jedes andere Gut ein solches Verhältniß. Gut ist das, wornach alles (ein jedes Wesen) hinstrebt. Wir wollen es fürs Erste dahin gestellt sein lassen, ob dieses, wornach alle Wesen streben, etwas einem jeden Eigenthümliches, oder allen Gemeinschaftliches sei. Das Vergnügen ist das, wornach alle empfindende Wesen streben. Nun ist zwar das Vergnügen keine objektive Beschaffenheit, sondern bloß ein Zustand des Subjekts. Da aber in der Erklärung des Guten es unbestimmt gelassen wird, ob das, wornach alle Wesen streben, eine objektive Beschaffenheit oder ein Zustand des Subjekts

ſei, ſo kann das Vergnügen (wornach empfindende Weſen ſtreben) von den Gütern nicht ausgeſchloſſen werden.

Diejenigen, die das Vergnügen nicht für das höchſte Gut erklären wollen, führen zum Grunde an, daß das höchſte Gut etwas Vollkommenes ſein muß; das Vergnügen aber entſteht, wächſt und vergeht, alſo nichts Vollkommenes iſt. Aber es iſt nicht wahr, daß wir im Vergnügen einen Urſprung und eine Bewegung wahrnehmen. Der Uebergang (des Subjekts) zum Vergnügen kann allerdings plötzlich oder auch langſam ſein. Der Genuß ſelbſt aber iſt niemals plötzlich. Der Genuß des Vergnügens aber iſt das Vergnügen ſelbſt. Was entſteht, kann in dem, woraus es entſteht, wiederum aufgelöſt werden. Beim Vergnügen aber iſt es der Fall nicht.

Das Gefühl der Wahrheit, Schönheit u. ſ. w. iſt von den ſinnlichen Gefühlen auf eine merkwürdige Art verſchieden. Dieſe ſind individuell, und werden durch das individuelle Verhältniß des Objekts zum Subjekte beſtimmt. Jene hingegen ſind allgemein, und werden durch das a priori beſtimmte Verhältniß des Objekts zum Subjekte ſeiner Wirklichkeit nach beſtimmt. Die ſinnlichen Gefühle, ſo wie alle wirkliche, entſtehen, wachſen und vergehen, ſo daß ſie alle mögliche Grade der Intenſion und der Dauer annehmen können. Das Gefühl der Wahrheit, Schönheit u. ſ. w. entſteht gleichfalls, ſeiner Wirklichkeit nach (in einem gegebenen wirklichen Subjekte). Da aber das Weſen der Wahrheit, Schönheit u. ſ. w. eben darin beſteht, daß ſie allgemeingültig ſind, ſo muß von dieſem Gefühle

(Wahrnehmung) das Wirklichsein abstrahirt werden, um Wahrheit, Schönheit, rein, ohne allen empirischen Zusatz, d. h. ihrem Wesen nach, zu erhalten. Alsdann aber entsteht in der That dieses Gefühl nicht, weil eben das, was entsteht, dazu nicht gehört. Was entsteht denn hier? Nichts anders als die als Bedingung zur Wahrnehmung erforderliche Dispoſition des Subjekts; eben so wie das Bild eines Objekts nicht im Stahl nach seiner Politung entsteht, sondern vielmehr die als Bedingung dazu erforderliche polirte Fläche entsteht, weil Entstehen nicht anders als durch Veränderung nach dem Gesetze der Stätigkeit gedacht werden kann. Eine solche Veränderung aber ging hier offenbar mit dem Stahle, nicht aber mit dem Bilde vor. Eben so wenig kann das Vergnügen, in wie fern es einen allgemeingeltenden Grund hat, wie das Vergnügen an der Wahrnehmung der Wahrheit, Schönheit u. s. w. entstehen.

Es gibt aber noch einen andern sehr richtigen Grund, warum man nicht sagen kann, die Wahrnehmung der Wahrheit, Schönheit u. s. w., so wie das damit verknüpfte Vergnügen, entstehe, nehmlich diesen, weil, wie schon bemerkt worden, das Entstehen nach und nach, nach dem Gesetze der Stätigkeit vorgestellt werden muß; Wahrheit, Schönheit aber untheilbare Einheiten sind, deren Entstehung auf diese Art nicht begreiflich gemacht werden kann. Die Vorstellungen der zu vergleichenden Objekte folgen allerdings im Gemüthe auf einander. Die Vergleichung selbst und

das darauf gegründete Urtheil muß ganz ohne Zeitfolge gedacht werden.

Woraus erhellet, daß das vernünftige allgemeingiltende Vergnügen nicht entstehe u. s. w., und folglich als etwas Vollkommenes gedacht werden kann.

Sie behaupten ferner, daß der Schmerz die Entbehrung eines Bedürfnisses der Natur sei, das Vergnügen aber eine Befriedigung desselben. Aber wenn schon mit der Befriedigung Vergnügen und mit der Entbehrung Schmerz verknüpft ist, so sind doch die letztern nicht mit den erstern einerlei.

D. h. Vergnügen und Schmerz sind allgemeiner als Befriedigung und Entbehrung. Wo diese anzutreffen sind, müssen auch jene anzutreffen sein, aber nicht nothwendig umgekehrt; indem wir auch ohne vorhergegangene Befriedigung und Entbehrung Vergnügen und Schmerz empfinden können. Dieses ist zwar der Erfahrung gemäß. Aber man könnte doch annehmen, daß Vergnügen und Schmerz immer Folgen solcher Befriedigung und Entbehrung sind, ohne daß wir uns immer des Vorhergehens dieser letztern bewußt sind. Die Begierde bezieht sich auf alle Gegenstände des Vergnügens, ohne Unterschied, die aber vor dem wirklichen Genusse des Vergnügens, als eine todte Kraft, nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann.

Auch haben wir Triebe zu gewissen Kraftäußerungen, die, wenn schon sie mit Vergnügen verknüpft sind, dennoch nicht erst durch das Vergnügen bestimmt werden.

Hierauf könnte man aber erwiedern, jene Behauptung (daß Vergnügen Befriedigung sei) gelte bloß von Begierden, d. h. Trieben, die mit Bewußtseyn des Zwecks verknüpft sind; diese blinden Triebe aber seien keine Begierden, und der Satz werde berichtiget so lautet: Vergnügen besteht in Befriedigung einer Begierde oder eines Triebes. Aber dieses letztere ist eben das, was der Philosoph haben will, daß es nehmlich eine Art von Vergnügen gibt, die, ohne erst empirisch erkannt zu werden, und dadurch das Subjekt zu bestimmen, selbst durch dergleichen Triebe a priori bestimmt wird; damit hat der Philosoph für die Moral viel gewonnen, denn daraus folgt, daß man, aus dem Grunde, weil alles nach Vergnügen strebt, nicht bloß Begierden, sondern Triebe zu befriedigen suchen muß, weil diese Befriedigung gleichfalls Vergnügen zur Folge hat; und vielleicht wird es sich nachher zeigen, daß, in Kollisionsfällen, diese Art des Vergnügens jener vorzuziehen sei. —

IV. So wie die Wahrnehmung eines Objekts in einem untheilbaren Zeitmoment geschieht, so ist es auch mit dem Vergnügen, so, daß das Vergnügen nicht in der Zeit entsteht.

Das Anschauen oder Denken eines Objekts ist eine Handlung des Subjekts, worin keine Zeitfolge Statt findet. Das Mannigfaltige (Materielle) in einer Anschauung, wird in einer Zeitfolge percipirt. Die Apprehension dieses Mannigfaltigen zu einem geordneten Ganzen aber geschieht noth-

wendig eine Zeitfolge, so wie die Vorstellung eines Gebäudes z. B. nicht wie die Vorstellung der Materialien nach und nach, sondern auf einmal geschehen muß. Eben so ist es mit dem Vergnügen, es ist eine einfache, in jedem Zeitmoment vollendete Vorstellung. Das Subjekt kann mehr oder weniger Vergnügen genießen, das Vergnügen kann von längerer oder kürzerer Dauer sein, dieses alles aber betrifft nicht das Vergnügen an sich. So wie eine Wahrheit nicht deswegen mehr oder minder Wahrheit ist, weil das Subjekt dieselbe eine längere oder kürzere Zeit kennt. —

Vergnügen ist Folge einer jeden Kraftäußerung. Da aber die Kraftäußerung natürlich (dem Gegenstande angemessen) oder unnatürlich sein kann, so wird auch das Vergnügen natürlich oder unnatürlich sein. Das vollkommene Vergnügen aber ist das natürliche.

Hier geraten wir auf einen in der Moral sehr wichtigen Satz. Jede Befriedigung eines Triebes oder einer Begierde (Kraftäußerung) hat Vergnügen zur Folge. Nur mit diesem Unterschiede, daß die der Natur des Gegenstandes angemessene Befriedigung eines natürlichen Triebes natürlich, die Befriedigung einer Begierde aber als eines nicht natürlichen, sondern erkünstelten Triebes, unnatürlich ist, und da es wahr ist, daß die Natur mit jeder Kraftäußerung überhaupt Vergnügen verknüpft hat, so wird sie auch gewiß mit jeder natürlichen und also vollkommenen Kraftäußerung, ein voll-

kommenes Vergnügen verknüpft haben, und da das vollkommene Vergnügen, wie ein jeder eingestehen wird, dem unvollkommenen vorzuziehen sei, so muß auch die natürliche Kraftäußerung als die Ursache von jenem, der unnatürlichen, als Ursache von diesem, vorzuziehen sein. Um also unsere Begierden, nach den Vorschriften der Vernunft zu berichtigen, müssen wir das, was zufällige Umstände, Gewohnheit u. s. w. darin herein gebracht hat, davon absondern, und nur das, was bloß Folge oder natürliche Kraftäußerung ist, zurück behalten, d. h. wir müssen unsere Begierden auf Triebe reduciren.

Zum vollkommenen Genusse des Vergnügens gehört die Vollkommenheit (Gesundheit) des Organs. Dieses kann aber durch einen unrichtigen Gebrauch verdorben werden, und ist es einmal verdorben, zu einem unrichtigen Gebrauche verleiten.

So wie durch einen unrichtigen Gebrauch der sinnlichen Vergnügungen Krankheit, und durch Krankheiten ein verdorbener Geschmack, der einen unrichtigen Gebrauch zur Folge hat, entspringt. Zur moralischen Besserung des Menschen gehört also eine genau angestellte Untersuchung über den Zustand der Gesundheit seines Begehrungsvermögens.

Es vollendet aber das Vergnügen die Kraftäußerung, nicht als eine inwohnende Fertigkeit, sondern als ein mitbegleitender Zweck.

Das ursprüngliche (nicht durch Gewohnheit entstandene) Vergnügen entsteht nicht erst, wie eine Ver-

tigkeit, durch Wiederholung eben derſelben Kraftäußerung, ſondern es iſt von einer jeden Kraftäußerung unzertrennlich, ja ſogar die Wiederholung ſchwächt in gewiſſen Fällen das Vergnügen, denn je öfter die Handlung, wodurch die Kraftäußerung geſchieht, wiederholt wird, deſto ſchwächer wird der Eindruck des Subjekts und die demſelben proportionirte Gegenwirkung des Subjekts, d. h. ſeine Kraftäußerung.

Man könnte auch ſagen, alle ſtreben nach Vergnügen, weil alle nach Lebensgefühl ſtreben.

Das Lebensgefühl iſt nichts andres, als das Bewußtſein einer Kraftäußerung überhaupt. Da nun mit jeder beſtimmenden Kraftäußerung eine beſtimmte Art des Vergnügens verknüpft iſt, ſo muß auch Vergnügen überhaupt mit jeder Kraftäußerung überhaupt verknüpft ſein; und alle ſtreben nach Vergnügen nicht an und für ſich, ſondern als Merkmahl einer Kraftäußerung, welches mit der Kraftäußerung ſelbſt das Lebensgefühl ausmacht.

V. Das Vergnügen vermehrt die ihm entſprechende Kraftäußerung, und vermindert eine jede andere ihm nicht entſprechende Kraftäußerung.

Dieſes iſt offenbar. Wer zu einer Kunſt, Wiſſenſchaft u. ſ. w. Luſt hat, wird ſie gewiß mit mehrerer Leichtigkeit faſſen, und darin mehr Progreſſen machen, als ein anderer, der es ſelbſt ex profeſſo treibt. Die Kraftäußerung wird alſo durch das Vergnügen vermehrt, indem ſie mehreres bewirkt, als ſie ſonſt hätte bewirken können. Wie-

derum ſtört ein Vergnügen von heterogener Art die Kraftäußerung, und wird dadurch ein Mittel zur Zerſtreuung.

Obſchon das Vergnügen an ſich keine Beſchaffenheit des Objekts, ſondern bloß eine, durch ſein Verhältniß zum Subjekte verurſachte Vorſtellung iſt, ſo können wir doch das objektive gemeingeltende von dem bloß ſubjektiven Vergnügen unterſcheiden, jenes, aber nicht dieſes, muß geſucht werden.

Das Vergnügen iſt, ſo wie jede Empfindung überhaupt, keine Wahrnehmung einer Beſchaffenheit des Objekts, ſondern bloß eines Verhältniſſes deſſelben zum Subjekte; und doch können wir ein objektives von einem bloß ſubjektiven Vergnügen unterſcheiden. Jenes iſt in einer dem Objekte angemeſſenen Kraftäußerung in Beziehung auf ein Subjekt der Empfindung überhaupt; dieſes aber in Beziehung auf dieſes oder jenes beſondere Subjekt gegründet. In Kolliſionsfällen alſo muß (von einem vernünftigen Weſen) jenes dieſem vorgezogen werden.

VI. Ein jedes Vergnügen, das nicht eine Kraftäußerung vermehrt, kann nur als Erholung gebraucht werden.

Eine jede Kraft an ſich, wird immer durch Wirken vermehrt. Sie kann von Zero an (vom bloßen Vermögen) alle mögliche Grade annehmen. Mit der Vermehrung der Kraft wird auch die Kraftäußerung und das damit verknüpfte Vergnügen verhältnißmäßig vermehrt. Das Organ aber oder die zu einer Kraftäuße-

rung erforderliche Dispoſition des Körpers kann abgenutzt, und zu dieſem Behufe untauglich werden. Es kann aber noch immer zu einer Kraftäußerung von einem mindern Grade tauglich ſein. Da nun dieſe Kraftäußerung ein verhältnißmäßiges Vergnügen begleitet, Vergnügen aber die Kraftäußerung vermehrt, ſo kann durch dieſes Mittel nach und nach die zum Zwecke vorgeſetzte Kraftäußerung erhalten werden. Das wird Erholung genannt.

VII. Die Glückſeligkeit iſt, in Rückſicht auf ihren Grund (Vollkommenheit) etwas Intellektuelles. Unter allen Kraftäußerungen aber iſt die intellektuelle Kraftäußerung die vorzüglichſte. Denn erſtlich iſt ihr Subjekt (das Erkenntnißvermögen) ſowohl als Objekt (die Erkenntniß alles Erkennbaren) das gröſeſte und edelſte der menſchlichen Natur. Auch kann ſie den gröſten Grad der Fertigkeit erlangen, und iſt von den zufälligen Umſtänden am wenigſten abhängig. Ihre Vergnügen müſſen alſo auch an Reinheit und Dauer alle übrige übertreffen. Auch iſt dieſe Kraftäußerung dem Menſchen eigenthümlich.

Die Glückſeligkeit an ſich iſt zwar ein bloſſer Zuſtand des Subjekts, ſie iſt aber dennoch in einer objektiven, durch das Erkenntnißvermögen beſtimmbaren Beſchaffenheit deſſelben gegründet, nehmlich in ſeiner Vollkommenheit. Sie iſt alſo, in dieſer Rückſicht intellektuell. Sie iſt aber auch noch in einer andern Rückſicht intellektuell, in wie fern ſie nehmlich die intellektuelle, dem Menſchen eigenthümliche

Kraftäußerung, und allen übrigen, in mehr als einerlei Rückſicht vorzuziehen iſt. Ihr Objekt iſt unendlich (alle erkennbare Gegenſtände) und daher auch ihr Subjekt (das Erkenntnißvermögen, das ſich auf alle erkennbare Gegenſtände beziehet.) Der Grad der Fertigkeit, den man darin erlangen kann, iſt aus eben dem Grunde unbegrenzt, indem eine jede ſelbſt erworbene Erkenntniß dieſe Fertigkeit vermehrt; und dann iſt ſie ſich ſelbſt hinlänglich, und braucht (außer der dazu erforderlichen Dispoſition des Subjekts) nichts Aeußeres. Sie kann auch in der Einſamkeit Statt finden, da hingegen die andern Kraftäußerungen und Fertigkeiten (Tugenden) Geſellſchaft und andere Objekte vorausſetzen.

VIII. Alle andere Tugenden ſetzen Triebe voraus, die nach Geſetzen des Erkenntnißvermögens geleitet werden ſollen. Die ſpekulative Tugend aber ſetzt keinen andern Trieb, als den Trieb zur Erkenntniß ſelbſt, der nach Geſetzen des Erkenntnißvermögens geleitet werden ſoll. Die ſpekulative iſt alſo eine in ſich ſelbſt vollendete Tugend.

Dieſes iſt an ſich klar.

Der Gottheit kann keine andere als die ſpekulative Tugend beigelegt werden.

Sollen wir uns von der Gottheit, als von dem höchſten Weſen eine beſtimmte Idee machen, ſo können wir darunter nichts anders als die vollkommenſte Erkenntnißkraft denken, denn nur dieſe iſt über

die Natur erhaben, und ihren Geſetzen nicht unterworfen. Wir haben von Erkenntnißvermögen und Erkenntnißkraft beſtimmte Begriffe aus bloßer Reflexion über uns ſelbſt. Unſer Subjekt der Erkenntniß iſt, indem es ſich auf alle mögliche Erkenntniß bezieht, in Rückſicht auf die bloß mögliche, in uns noch nicht wirklich gewordene Erkenntniß, Erkenntnißvermögen; in Rückſicht auf die ſchon erlangte Erkenntniß aber Erkenntnißkraft. Dieſe kann ins Unendliche vermehrt werden. Denken wir uns, unſere Erkenntnißkraft hätte ihren höchſten Grad erreicht, ſo erhalten wir die Idee der Gottheit, mit der wir uns alsdann vereinigen. — Alle andere Kräfte, die wir beſitzen, ſind den Naturgeſetzen unterworfen, und können, ſie mögen auch bis ins Unendliche erhöhet gedacht werden, der Gottheit nicht beigelegt werden.

Anmerkungen.

Zu Seite 2, Zeile 16.

Grundsätze und Forderungen ꝛc. Der Satz des Widerspruchs und der Identität sind Grundsätze, die Formen der Urtheile aber sind Forderungen. Es wird ohne allen Beweis allgemein zugegeben, daß Begriffe durch diese Formen verbunden werden können.

Seite 2, unten.

So müssen diese Formen aus der Logik gänzlich wegfallen ꝛc. Hier gleich Anfangs wird die Hauptabweichung meiner skeptisch-kritischen von der dogmatisch-kritischen Methode zu philosophiren angegeben. Diese setzt nehmlich die Logik als eine für sich bestehende schon vollendete Wissenschaft voraus, und beschäftigt sich nur mit dem möglichen Uebergange von der Logik zur Metaphysik, vom bloß formalen zum realen Denken. Jene hingegen nimmt die Logik selbst in Anspruch, weil die logischen Formen nur durch ihren Gebrauch als Formen bestimmt und vollzählig gemacht werden können. Es ist zwar möglich, zwei Vorstellun-

gen A. und B. in einem Urtheile durch die hypothetiſche Form (wenn A. geſetzt wird, muß auch B. geſetzt werden) zu verbinden. Da aber, wie ſich nachher zeigen wird, dieſe Form ſo wenig in irgend einer realen Wiſſenſchaft a priori (wie die Mathematik), als in einer Erfahrungswiſſenſchaft einen Gebrauch hat, ſo iſt ſie eine Form von Nichts, d. h. keine Form u. dgl.

Seite 4.

Erkenntnißvermögen iſt der Grund der Möglichkeit ꝛc. Vermögen wird bloß durch die Wirkungsart und das Geſetz, nach welchem die Wirkung geſchieht, beſtimmt. Kraft iſt die Differential der Wirkung ſelbſt. Jenes iſt ein bloß idealiſches Weſen, und hat (außer der Wirkung) gar keine Wirklichkeit. Dieſe iſt zwar ein reales Weſen, ihre Wirklichkeit aber muß verſchwindend (in fluxu) gedacht werden. So wenig jenes als dieſes kann als die Urſache von irgend einer Wirkung gedacht werden, ſondern als etwas außer derſelben. So iſt z. B. in einer Bewegung mit immer veränderter Geſchwindigkeit, das Geſetz, nach welchem die Bewegung geſchieht, das beſtimmte Vermögen. Die Geſchwindigkeit in einem jeden Momente; die Kraft (die durch die Wirkung, die ſie in einer endlichen Zeit hervorbringen würde, beſtimmt wird), welche ſelbſt aber Wirkung eines äußern Objekts (welches den Körper in dieſe Bewegung ſetzt) iſt.

Seite 16.

Was verſteht man unter dieſer Wiſſenſchaft? Siehe Kieſewetters Logik.

Seite 23.

Denn ist B. mit A. identisch ꝛc. Identische Sätze haben keinen Gebrauch als Sätze an sich, sondern bloß als Kriterien der Wahrheit, nach der analytischen Methode. Wenn nehmlich ein problematischer Satz: A. ist B., angenommen wird, und man dadurch nach richtigen Schlüssen auf den identischen Satz: X. ist X. geräth, so ist dadurch der problematische Satz apodiktisch bewiesen. Wolf (Logik. 364.) läßt zwar den Gebrauch identischer Sätze darin bestehen, daß vermittelst derselben, als Untersätze, allgemeine Sätze von Individuis gebraucht werden können. Das heißt aber wahrhaftig mit der Vernunft gespielt, wenn man den Satz: hoc, vel quaedam A. sunt C., nicht unmittelbar aus dem Satze: omne A. est C., sondern erst durch diesen Syllogismus herausbringen will.

Major: omne A. est C. Minor: hoc vel quaedam A. est A. Conclus. hoc vel quaedam A. sunt C. Q. E. D. Ich weiß also keinen andern Gebrauch identischer Sätze, als den von mir angezeigten.

Seite 30.

Als durch eine Konstruktion gegeben aber ist es wirklich. Es ist hier die Rede nicht von einer empirischen, sondern von einer reinen Wirklichkeit, deren ubi ein locus geometricus ist.

Seite 72.

Freilich, denn äußere Erfahrung ꝛc. Man gelangt überhaupt zu keiner Vorstellung durch Abstrak-

tion, ſondern durch Analyſis. Es ſei ein Objekt X., von deſſen Merkmahlen a, b, c, wir ſchon klare Vorſtellungen haben, ſo brauchen wir nicht dieſe erſt durch Abſtraktion zu erhalten. Haben wir aber noch keine Vorſtellungen von dieſen Merkmahlen, ſo gelangen wir zu denſelben nicht durch Abſtraktion, ſondern durch Analyſis der gegebenen klaren Vorſtellung von X, vermittelſt der Urtheile: X. iſt a. X. iſt b, X. iſt c, nicht zu einer Vorſtellung an ſich, ſondern zum Bewußtſein ihrer Allgemeinheit gelangen wir durch Abſtraktion. Vermittelſt der Urtheile: X. iſt a, Y. iſt a, Z. iſt a, (wo wir von dem Beſondern, worin X. Y. Z. unterſchieden ſind, abſtrahiren) gelangen wir zum Bewußtſein der Allgemeinheit der Vorſtellung a. Es würde freilich ein fehlerhafter Zirkel ſein, wenn man ſagen wollte: wir gelangen zu der Vorſtellung vom Raume, durch Abſtraktion von äuſſern Objekten, d. h. von Objekten, die im Raume ſind, ſondern es muß heißen: durch Analyſis ſinnlicher Objekte, und zur Allgemeinheit dieſer Vorſtellung, durch Analyſis und Abſtraktion zugleich. Es ſei ein ſinnliches Objekt A. gegeben; wir entwickeln ſeine Merkmahle, und finden, daß ein Merkmahl davon Raum iſt. Eben ſo machen wir es mit andern ſinnlichen Objekten B. C. D., wodurch wir zur Allgemeinheit dieſer Vorſtellung gelangen. Daß aber Raum eine den ſinnlichen Objekten nothwendige Vorſtellung iſt, wird wenigſtens in dieſem Argumente nicht vorausgeſetzt.

Seite 90.

Sondern es geſchieht bloß zum Behufe :c. Mit aller Ehrerbietung, die man großen Männern ſchuldig

iſt, muß ich doch hier bemerken, daß ſowohl Leibnitz (Acta Er. A. 1684. p. 540.) als Wolf (Logic. 191-194.) der ihm hierin nachfolgt, den wahren Gebrauch der definitiones geneticae verkannt haben. Nach ihnen ſind definitiones geneticae mit den definitiones reales einerlei, weil ihrer Meinung nach, die Realität eines Begriffs bloß dadurch dargethan werden kann, daß man ſeine Entſtehungsart angibt. Dieſes iſt aber unrichtig; denn man mag mit den genetiſchen Erklärungen ſo weit gehen, als man will, ſo muß man doch zuletzt auf Erklärungen kommen, die nicht genetiſch ſind. Haben nun dieſe an ſich keine objektive Realität, ſo können auch die genetiſchen Erklärungen, worin jene zum Grunde liegen, keine objektive Realität haben. Es muß alſo Realerklärungen geben, die nicht genetiſch ſind. Die Erklärung des Zirkels z. B. als einer ebnen Figur, welche durch eine in ſich wiederkehrende Linie, deren Punkte alle von einem Punkte in der Figur gleich weit ſind, begrenzt iſt, die Wolf (L. cit.) für eine bloße definitio nominalis ausgibt, iſt in der That eine definitio realis, indem die Möglichkeit einer ſolchen Figur unmittelbar durch eine Konſtruktion a priori erkannt wird. Die definitio genetica des Zirkels, als einer Figur, die durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte in einer Ebene beſchrieben wird, iſt bloß, wenn eine empiriſche Bewegung gemeint wird, zum Erfahrungsgebrauch; und dieſe Erklärung iſt in der That ein Satz: Wenn eine empiriſche Linie ſich in einer Ebene um einen ihrer Endpunkte herumdreht, ſo beſchreibt ſie einen Zirkel, d. h. unter gedachter Bedingung wird der beſchriebene empiriſche

Raum dem Begriffe des Zirkels subsumirt. Wird aber eine idealische Bewegung gemeint, so sagt in der That diese Erklärung nichts mehr als jene. Man stelle sich vor, als wenn eine Linie ꝛc. sich bewege, d. h. man stelle sich eine Linie vor, worin die Lage des einen Endpunkts unveränderlich ist, in allen möglichen Lagen in der Ebene, welches wiederum nichts mehr heißt als, man stelle sich aus einem Punkte in einer Ebene, nach allen möglichen Richtungen ausgehende gleiche Linien vor. Im ersten Falle wird nicht der Zirkel durch die gedachte empirische Bewegung, sondern umgekehrt, diese durch jenen (welcher an sich möglich ist) möglich. Die empirische Vorstellung von Bewegung macht nicht den Zirkel an sich möglich, sondern dient bloß zum Beweise, daß er an sich möglich sein muß, nach dem Grundsatze: was wirklich ist, ist auch an sich möglich, weil was nicht an sich möglich ist, nicht wirklich sein kann. Eben so könnte man definitiones geneticae aufstellen, die dazu dienen, durch eine intellektuelle Wirklichkeit die Möglichkeit zu beweisen. Z. B. ein gleichseitiges Dreieck ist eine Figur, die dadurch entsteht, daß man sich zwei Zirkel, die einen gemeinschaftlichen Radius haben, von dessen Endpunkten nach dem Durchschnittspunkt beider Zirkel Linien gezogen denkt, wo durch die intellektuelle Wirklichkeit des gleichseitigen Dreieckes (seinen geometrischen Ort. siehe Note S. 30.) seine Möglichkeit bewiesen wird.

Der zweite Gebrauch, den die genetischen Erklärungen haben, ist die hier bemerkte Möglichkeit einer Reduktion, wodurch die schon bekannten Eigenschaften

der erzeugenden, unmittelbar der erzeugten Figur beigelegt werden, die in der Geometrie sehr häufig gebraucht wird, und der vortrefflichen Guldins-Methode zum Grunde liegt.

Eine Konstruktion wird also nicht erst durch eine andere Konstruktion möglich; wohl aber kann es umgekehrt sein, daß eine Konstruktion durch eine andere, die an sich möglich ist, unmöglich wird, wenn die Bedingungen von dieser, die Bedingungen von jener aufheben. Von dieser Art ist z. B. die Konstruktion eines Dekaeders. Fragt man aber: wodurch kann man sich von der Möglichkeit eines Begriffs vor aller (selbst intellektueller) Wirklichkeit versichern? da es doch geschehen kann, daß die Unmöglichkeit seiner Konstruktion in der Folge bewiesen werden wird! So antworte ich: durch seine synthetischen Folgen, indem ein Begriff, der nicht konstruirbar ist, keine synthetischen Folgen haben kann, weil synthetische Folgen nicht aus dem Begriffe, sondern aus seiner Konstruktion hergeleitet werden können; ist also diese unmöglich, so sind auch jene unmöglich.

Seite 91.

Das Subjekt als Objekt verhält sich zu seinem jedesmaligen Zustande, wie eine Fluxion zu ihrem Fluens. Siehe Note Seite 4.

Seite 96.

Die Begriffe von Zirkel und Viereck widersprechen einander nicht. Wenn nemlich Zirkel nicht

als eine von einer einzigen Linie begrenzte Figur, sondern als eine Figur von der Art, daß alle Linien, die aus einem Punkte in derselben nach ihrem Umfange gezogen werden können, einander gleich sind, erklärt wird; denn daß dieses bei einem Vierecke nicht Statt finden kann, wird nicht unmittelbar aus dem Begriffe analytisch, sondern aus der Konstruktion des Vierecks synthetisch hergeleitet.

Seite 113.

Selbst in einem Rechtshandel ist die Frage über die Rechtmäßigkeit des Besitzes von dem (rechtlichen) Besitze selbst unzertrennlich. D. h. die Frage: durch welche rechtmäßige Handlung (wodurch man etwas in Besitz nehmen kann) hat die gegebene Person das gegebene Objekt in Besitz genommen? ist von der Frage: ob sie es im (rechtlichen) Besitz hat? unzertrennlich. Ich bin zwar kein Rechtsgelehrter; glaube aber doch, daß die Frage: quid juris? in dem Sinne, den Kant ihr beilegt (durch welche Rechtshandlung kann etwas in Besitz genommen werden) den Richter gar nichts angeht, weil dieses schon durch die Gesetze bestimmt sein muß. Hier ist eben der Fall. Der Physiker z. B. gebraucht reine Verstandesbegriffe von empirischen Objekten (z. B. das Feuer erwärmt den Stein, d. h. das Feuer ist Ursache von der Erwärmung des Steines). Dieser Gebrauch ist demjenigen ähnlich, den jemand von etwas macht, in dessen physischem (nicht rechtlichem) Besitz er ist. Der kritische Philosoph verklagt ihn vor dem Richterstuhle der Vernunft; diese untersucht nun quid juris? d. h. wodurch ist der Physiker zu diesem Ge-

brauche befugt? welches in der That mit der Frage: quid facti? d. h. ob er dieſe reine Erkenntniß von empiriſchen Objekten wirklich (rechtmäßig) gebraucht, einerlei iſt? Doch da Kant einmal die Frage: quid juris? in einem andern Sinne genommen hat, ſo wollen wir dieſes für jetzt dahin geſtellt ſein laſſen.

Seite 187.

Der Begriff von Bewegung ꝛc. Siehe Karſtens Abhandl. I.

Seite 189.

Man beweiſt hier den Satz ꝛc. Siehe Tacquet Elementa. Append.

Seite 212.

Einem jeden Objekte der reinen Mathematik ꝛc. Verſteht ſich von ſelbſt, was dem Räume nach, einer, zweien oder allen dreien Dimenſionen zukommt, nachdem das Objekt von einer, oder zweien, oder allen drei Dimenſionen iſt.

Schlußanmerkung.

Eine ſehr wichtige Entdeckung, welche aus dem in dieſem Werke bisher Erörterten, von dem Unterſchiede zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Sätzen, unmittelbar folgt, iſt dieſe:

Alle urſprünglichen geometriſchen Sätze laſſen ſich unabgeändert umkehren. Denn alle urſprünglichen geometriſchen Sätze ſind ſynthetiſche Sätze. Der Grund aber, warum ſich Sätze unabge-

ändert (in Anſehung der Quantität) nicht umkehren laſſen, iſt, daß das Prädikat allgemeiner als das Subjekt iſt. Dieſes kann aber nur bei analytiſchen Sätzen, wo das Prädikat im Begriffe des Subjekts enthalten iſt, nicht aber bei ſynthetiſchen Sätzen, wo das Prädikat nicht im Begriffe des Subjekts enthalten, ſondern mit demſelben im Objekte verbunden iſt, Statt finden; denn eben darum iſt der Satz: alle a b ſind a, wahr, weil a in a b enthalten iſt; ich kann nicht umgekehrt ſagen: alle, ſondern einige a ſind a b; da hingegen dieſer Satz: alle a ſind b, nicht darum wahr iſt, weil b in a enthalten, ſondern weil beide im Objekte unzertrennlich ſind. Es iſt daher auch umgekehrt wahr, daß alle b ſind a; aber wohl bemerkt: alle Urſprüngliche nicht consequentiae immediatae oder corollaria, weil nur jene und nicht dieſe reine ſynthetiſche Sätze ſind. Die Axiome, z. B. die gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten, läßt ſich unabgeändert umkehren. Eben ſo auch Euklides I. B. 5 prop. Dieſer Satz aber: wenn in zweien Dreiecken die Seiten des einen, einzeln genommen, den Seiten des andern gleich ſind, ſo ſind auch die den gleichen Seiten gegenüber liegenden Winkel in beiden gleich, läßt ſich nicht unabgeändert umkehren, weil er kein urſprünglicher rein ſynthetiſcher, ſondern ein corollar aus einem ſolchen iſt. Der urſprüngliche Satz iſt nehmlich: wenn in zweien Dreiecken die Seiten des einen einzeln genommen, mit den Seiten des andern proportionirt ſind, ꝛc. woraus jener Satz unmittelbar folgt, weil in ſeinem Subjekte das Subjekt des Urſprünglichen enthalten iſt; denn wenn $A = B$ und $C = D$, ſo iſt $A : B = C : D$.

Wenn einmal ein Satz aus Gründen a priori bewiesen worden ist, diese mögen logische, transscendentale oder mathematische Gründe sein, so brauche er nicht mehr als Faktum a posteriori bewiesen zu werden; ja man hat sogar das Recht, alle Instanzen, die ihm zu widersprechen scheinen, als ungültig abzuweisen. Doch ist es nicht überflüssig diesen Schein aufzudecken, und zur völligen Befriedigung zu zeigen, wodurch er veranlaßt worden ist.

Ich habe den Satz: Alle ursprüngliche mathematische Sätze lassen sich ohne Abänderung umkehren, aus logischen und transscendentalen Gründen bewiesen; ich brauche also keine Beispiele anzuführen (die ich häufig anführen könnte), um ihn dadurch noch mehr zu befestigen; ja ich kann sogar die Beispiele, die man dagegen anführen könnte, schon zum voraus für ungültig erklären. Doch ich werde zur völligen Befriedigung zeigen, was es mit dergleichen Beispielen für eine Beschaffenheit hat.

Wenn man in der Mathematik auf Sätze geräth, die nicht ohne Abänderung sich umkehren lassen, so sind sie entweder: 1) nicht ursprüngliche, rein synthetische, so, daß die ursprünglichen, wovon sie unmittelbar abgeleitet, schon bewiesen worden sind; oder 2) es ist eine Lücke in der Erkenntniß, so, daß die ursprünglichen, wovon sie abgeleitet werden könnten, fehlen; oder 3) daß es mit der Umkehrung selbst nicht richtig zu Werke gegangen ist. Beispiele von der ersten Art: Erbsen, die einander decken, sind einander gleich. Wenn A

= C und B = D, so ist A : B = C : D. Wenn die Seiten zweier Dreiecke, einzeln genommen, einander gleich sind, so sind auch die den gleichen Seiten gegenüber liegenden Winkel in beiden gleich u. dgl. Diese Sätze lassen sich darum nicht allgemein umkehren, weil sie nicht ursprüngliche synthetische, sondern analytische Sätze sind. Gröſsen, die einander decken, sind einander gleich, heiſst so viel: Gröſsen, die einerlei Figur, Lage und Quantität haben, haben einerlei Quantität Eben so ist Verhältniſs überhaupt allgemeiner als Verhältniſs der Gleichheit, (indem es ratio aequalitatis und inaequalitatis gibt.) Daher läſst sich der Satz: wenn A = C und B = D, so ist A : B = C : D, nicht allgemein umkehren. Der Satz von den gleichen Dreiecken läſst sich darum nicht umkehren, weil Decken allgemeiner als Gleichsein ist, nun ist das Prädikat in diesem Satze nicht bloſs, daſs die gedachten Winkel in beiden gleich sind, sondern, daſs sie einander decken, (haben einerlei Lage.) Der umgekehrte Satz kann also nicht seyn: wenn die Winkel einander gleich sind, sondern, wenn sie einander decken, so ꝛc. Alle diese Sätze lassen sich darum nicht allgemein umkehren, weil sie nicht ursprüngliche synthetische, sondern analytische Sätze sind. Sie sind geometrische Sätze, ohne geometrisch bewiesen zu werden.

Von der zweiten Art. Wenn die Seite eines Dreieckes verlängert wird, so ist der äuſsere Winkel gröſser als jeder gegenüber liegende innere Winkel, läſst sich nicht allgemein umkehren, obschon er ein ursprünglicher synthetischer Satz zu sein scheint. Es zeigt also eine Lücke an, die so ausgefüllt werden muſs: wenn eine Seite ei-

ner geradlinichten Figur verlängert wird, so ist der äußere Winkel größer als ein jeder innere Winkel, der mit dem Nebenwinkel von jenem weniger als zwei rechte Winkel ausmacht. Jener Satz ist also, in der That, kein ursprünglicher, sondern eine consequentia immediata aus diesem, und prop. 17.

Von der dritten Art, kann zuweilen ein Satz einfach zu sein scheinen und doch aus mehrern Sätzen zusammengesetzt sein. Bemerkt man nun dieses nicht, und will man denselben als einen einfachen Satz umkehren, so wird diese Umkehrung unrichtig sein. Der vorhin angeführte Satz von den gleichen Dreiecken kann auch hier als Beispiel dienen. Er scheint einfach zu sein, und ist doch aus folgenden Sätzen zusammengesetzt: wenn AB = DE, A = D, BC = EI, so ist 1) A = D. 2) C = I. 3) B = E. Der umgekehrte Satz ist also nicht, wie es zu sein scheint, wenn A = D, C = F und B = E, so ꝛc., sondern wenn A = D, AC = DF und AB = DE, so ist BC = EF, welche die vierte prop. ist.

Hieraus ergibt sich eine wichtige Erfindungsmethode. Denn so bald ein geometrischer Satz als wahr bewiesen worden ist, ist man auch schon zum voraus versichert, daß sein umgekehrter Satz wahr sein muß, und folglich geometrisch bewiesen werden kann. Man ist also von der Wahrheit eines geometrischen Satzes überzeugt, ehe man noch seinen geometrischen Beweis gefunden hat. So konnte z. B. Euklides, nachdem er die fünfte prop. I. B. bewiesen hat, zum voraus versichert sein, daß sich auch die sechste würde beweisen

laſſen. Denn wahrhaftig, ein logiſcher oder tranſcendentaler Beweis iſt nicht ſchlechter als ein geometriſcher, ſondern jener hat noch wegen ſeiner Allgemeinheit, einen Vorzug vor dieſem. — Dieſes dispenſirt aber keinesweges den Geometer von der Aufſuchung eines geometriſchen Beweiſes; nicht eben um ſich von der Wahrheit zu verſichern, ſondern um die Wiſſenſchaft auf ihrem eigenen Grunde und Boden anzubauen und zu erweitern. —

Aber hier ſtoße ich auf eine Inſtanz, die eine Ausnahme zu machen ſcheint: Wenn man nehmlich die vierte prop. ſo umkehren wollte: wenn in zweien Dreiecken ABC, DEF, A = D, AC = DF, BC = EF, ſo iſt auch AB = DF. ſo wird dieſer Satz nicht allgemein, ſondern bloß unter der Bedingung wahr ſein, daß BC > AC und EF > DF iſt.

Betrachtet man aber dieſes Beiſpiel genauer, ſo kann dieſe Schwierigkeit leicht gehoben werden. In der vierten prop. wird nicht bloß Gleichheit der geſuchten Stücke, ſondern Kongruenz bewieſen; wenn AB = DE, AC = DF und A = D, ſo iſt nicht nur BC = EF, ſondern ſie decken einander. Soll nun dieſer Satz umgekehrt, und das Prädikat BC = EF zum Subjekt gemacht werden, ſo muß in dem umgekehrten Satze, nicht nur BC = EF angenommen werden, ſondern ſie müſſen einander decken; alsdann aber wird es mit dieſem Satze allerdings ſeine Richtigkeit haben. Nur daß in dieſem Falle, die Umkehrung zu nichts neuem führen würde. Denn, wenn AC = DF und BC = EF, ſo, daß ſie einander decken, angenommen wird, ſo muß auch nothwendig C = F angenommen werden. Alsdann aber

iſt in der That dieſer umgekehrte Satz nichts andres als der umzukehrende ſelbſt. — Aber dieſe Umkehrung nützt uns doch, indem wir dadurch zum voraus überzeugt ſind, daß, wenn das Decken in bloſſe Gleichheit verwandelt werden ſoll, es wenigſtens einen partikulären umgekehrten Satz geben wird.

Man ſieht alſo hieraus, wie die Logik, ſelbſt zur Erweiterung der Erkenntniß, gebraucht werden kann.

Durch eben dieſe Bemerkung des Unterſchieds zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen geometriſchen Sätzen, und daß dieſe, aber nicht jene ſich ohne Abänderung umkehren laſſen, und das richtige Verfahren in der Umkehrung ſelbſt, können auch die Schwierigkeiten in der Theorie der Parallellinien, und die dadurch unter den Mathematikern veranlaßten Streitigkeiten gehoben werden.

Dieſes iſt merkwürdig und verdient hier näher ausgeführt zu werden.

Karſten (Abhandlung II. §. 3.) ſagt: „die bekannte Schwierigkeit in der Lehre von den Parallellinien, welche bisher bei allen Bemühungen für den eilften Grundſatz beim Euklides, einen völlig ſcharfen Beweis zu ſuchen, noch nicht zur allgemeinen Befriedigung gehoben iſt, ſcheint ein merkwürdiges Beiſpiel zu ſein, wie wenig Hülfe man von der Vernunftlehre ſich zu verſprechen habe. Denn es iſt gewiß, daß uns die Regeln von der Konverſion hier nicht aushelfen können.“

Da nun die Regeln der Konverſion kein Gegenſtand der Mathematik, ſondern der Philoſophie ſind, ſo darf ich es wagen, dieſem berühmten Deutſchen Mathematiker geradezu zu widerſprechen, und behaupte, daß die bekannte Schwierigkeit ꝛc. ein merkwürdiges Beiſpiel zu ſein ſcheint, wie wenig Hülfe man bisher von der Vernunftlehre zu erhalten geſucht habe; indem die Regeln der Konverſion gehörig gebraucht, uns allerdings hier aufhelfen können.

Ich will nun dieſem Schriftſteller Schritt für Schritt folgen.

§. 4. „Man kann mit dem Euklides ſcharf beweiſen, zwei gerade Linien, die, wenn ſie von einer dritten geſchnitten werden, mit ihr zwei innere Winkel einſchließen, deren Summe zwei rechte Winkel ausmacht, ſind parallel.“ §. 5. „Der umgekehrte Satz lautet ſo: parallelle Linien machen mit jeder dritten geraden Linie, die alle beide ſchneidet, zwei innere Winkel deren Summe zwei rechte Winkel beträgt.“ Nein, fährt er fort: dieſer Satz kann vermöge der Konverſion nur partikulär ausgeſagt werden, wäre er, in ſeiner Allgemeinheit bewieſen, ſo würde der eilfte Grundſatz des Euklides daraus nach einer rechtmäßigen Konverſion (wo das Prädikat nicht iſt, iſt auch das Subjekt nicht) folgen. Da aber Euklides jenen Satz in ſeiner Algemeinheit nicht hatte beweiſen können, ſo mußte er dieſen ohne Beweis als Grundſatz annehmen. Dieſer Satz hat aber nicht die Erforderniß eines Grundſatzes indem er nicht ohne Beweis, von ſelbſt einleuchtend iſt u. ſ. w.“

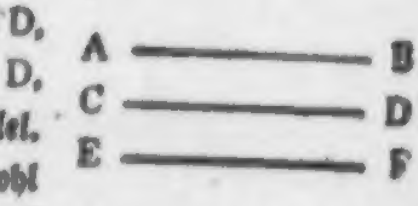
Alſo

Also hat Euklides unrecht, indem er einen Satz als Grundsatz annimmt, der nicht die Erforderniß eines Grundsatzes hat!

Nach mir hingegen fällt diese Schwierigkeit gänzlich weg. Der erste dieser Sätze, den Euklides beweist, ist ein synthetischer Satz. Er kann also ohne Abänderung umgekehrt und der zweite Satz allgemein gemacht werden. Daraus wird nun der berüchtigte eilfte Grundsatz, nach einer längst bekannten rechtmäßigen Conversion, folgen. Da aber dieser auf diese Art, bloß logisch, aber nicht geometrisch bewiesen wird, so setzte ihn Euklides, (der alles geometrisch beweisen wollte), mit Recht unter die Anzahl der Grundsätze. Aber er ist nicht von selbst einleuchtend! Hierauf erwiedere ich: das braucht er auch nicht zu sein; denn da er logisch bewiesen ist, so kann seine Wahrheit nicht mehr bezweifelt werden, sollte er auch geometrisch nicht bewiesen werden können.

Auf diese Art werden auch die Einwürfe dieses Schriftstellers wider die Hindenburgsche Theorie der Parallellinien wegfallen. Der Satz: zwei Linien, deren jede mit einer dritten, die nicht zwischen beiden liegt, parallel ist, sind auch unter einander parallel, ist der umgekehrte Satz von diesem: wenn eine Linie mit einer andern parallel ist, so ist sie auch parallel mit einer jeden Linie, die mit dieser parallel ist.

Es sey A B parallel mit C D, und E F auch parallel mit C D, so ist auch A B mit E F parallel. Denn da (per hypoth.) sowohl



A B als E F mit der zwiſchen beiden liegenden C D parallel iſt, ſo iſt auch (nach I. 30) A B mit E F parallel. Dieſer Satz iſt ſynthetiſch und läßt ſich, meiner Behauptung nach, allgemein umkehren, (ſo daß der eine Theil des Subjekts: C D iſt mit E F parallel, unverändert bleibt; der andere Theil aber: A B iſt mit C D parallel, mit dem andern Theil des Prädikats: A B iſt mit E F parallel, vertauſcht wird.

Druckfehler und Verbesserungen.

Seite 3. Zeile 4. d. u. statt Lehrsätze, lies Lehnsätze.
" 9. " 4. v. o. st. Sie, l. die Ptolemäer.
" 15. " 3. v. o. st. Duirant, l. Clairouth.
" 39. " 7. v. o. st. anstatischen, l. ästhetischen.
" 50. " 6. v. u. ist wird weggestrichen.
" 55 " 5. v. o. st. absolute, l. komparative.
" 61. " 2. v. o. welches dadurch bestimmt wird, weggestrichen.
" 64. " 10. v. o. st. und die Kopula nicht, l. wenn die Kopula nicht ist.
" 137. Mitte. st. (objektbestimmten) l. (objektbestimmenden).
" " Mitte. st. und der Möglichkeit, l. von der Möglichkeit.
" 146. " 8. v. u. st. liefert nur, l. nun.
" 150. Mitte. st. an den Seiten, l. am Rande.
" 157. Mitte. st. $\sqrt{-a \cos}$, l. $\sqrt{a. \cos}$.
" 170. Mitte. st. des Subjektiven, l. des Subjekts.

Maimoniana.

Oder

Rhapsodien zur Charakteristik

Salomon Maimon's.

Aus

seinem Privatleben gesammelt

von

Sabattia Joseph Wolff.

Doct. Med.

Berlin,

gedruckt bei G. Hayn.

1813.

Dem

Königl. Preuß. Staatsrath

Herrn Villaume

Hochwohlgebohren

widmet

diese Schrift

mit

den Empfindungen

der

innigsten Verehrung und Dankbarkeit

der Verfasser.

Vorrede.

Rhapsodien, Charakterzüge und Anekdoten verstatten, ihrer Verschiedenheit wegen, weder harmonischen Zusammenhang noch einen gleichförmigen Stil; beides darf durchaus nicht erzwungen werden, weil dadurch das Vorgetragene, statt zu unterhalten, vielmehr zu ermüden pflegt.

Der hier vorausgeſchickte Schattenriß Maimons hat am meiſten, was Zuſammenhang betrifft, leiden müſſen. Da aus ſeiner Lebensgeſchichte, die ich in acht Epochen eingetheilt habe, nur dasjenige ausgehoben worden iſt, was zu meinem Endzweck mir nothwendig ſchien, ſo mußten dadurch ſelbſt in dem Vortrage Mängel und Lücken entſtehen.

Hätte ich den Vorwurf nicht gefürchtet, daß ich von Maimon zu viel unbedeutendes aufgenommen habe, ſo wäre ich

im Stande geweſen, noch mehrere Bogen liefern zu können: wie wohl ich mich, im Falle dieſes Vorwurfs, auf andere dergleichen geſchriebene Memorabilien berühmter Gelehrten, z. B. auf Ciceros Nachrichten u. ſ. w., hätte berufen können.

Schließlich habe ich noch Folgendes zu erinnern: da ich niemand beleidigen wollte, ſo habe ich diejenigen, deren ich in Hinſicht ihres Verhältniſſes und ihres Benehmens gegen Maimon nicht zu ihrem Vortheil erwähnen konnte, nicht nennen

wollen. Diejenigen aber, die als Wohlthäter Maimons oder in ähnlichem Falle genannt sind, muß ich, wenn ich dadurch Ihrer Bescheidenheit zu nahe getreten bin, um Ihre gütige Verzeihung bitten; es ließ sich dieß in mancher Hinsicht nicht vermeiden.

Ein-

Einleitung.

Für nachfolgende Blätter habe ich mir drei verſchiedene Leſer gedacht. Erſtens diejenigen, welche Maimon perſönlich gekannt haben und mit ihm umgegangen ſind; zweitens, die ihn nur aus ſeiner, von ihm ſelbſt geſchriebenen, Lebensgeſchichte kennen, und drittens die, denen er bloß dem Namen nach bekannt iſt.

Denjenigen, welche ihn perſönlich gekannt haben und mit ihm umgegangen ſind, — unter deren Augen ſo Manches ſich mit ihm ereignete — glaube ich einen Dienſt zu leiſten, indem ich hierdurch ihrem Gedächtniſſe zu Hülfe zu kommen, und Dinge, die der Strom der Zeit mit ſich fortgeriſſen hat, bei ihnen zurückzurufen gedenke, da jede Kleinigkeit, die an einen abgeſtorbenen Freund erinnert, uns ſehr werth ſein muß.

Aber auch für diejenigen, welche ihn nur aus ſeiner Lebensgeſchichte kennen, ſollen hoffentlich folgende Blätter nicht ohne alles Intereſſe ſein; ſo wenig als für diejenigen Leſer, welche

Maimon bloß dem Namen nach kennen. Für letztere iſt beſonders dadurch geſorgt, daß ich einen Schattenriß aus ſeiner Lebensgeſchichte vorzeichne, durch welchen ich zur Bekanntſchaft mit ihm vorbereite, und ſo im Allgemeinen dann Unterhaltung über einen ſo intereſſanten Mann, wie es Maimon war, zu begründen wünſche.

Nach dem Ausſpruche des berühmten Boyle iſt Alles, bis auf die geringſten Dinge, bei großen Männern merkwürdig; daß aber Maimon Anſpruch auf den Namen eines großen Mannes hat, bedarf, wie ich glaube, des Beweiſes nicht.

Ariſtoteles ſetzt es unter die Zeichen der Seelengröße, unverholen und unverſtellt zu lieben und zu haſſen; eben ſo zu reden, zu urtheilen, und gegen den Beifall oder die Vorwürfe anderer gleichgültig zu ſein.

Ganz ſo war Maimon. „Ich liebe die Wahrheit," ſagt er in der Vorrede zu ſeiner, in allem Betracht äußerſt intereſſanten, Lebensgeſchichte; — „um die Wahrheit aufzuſuchen, habe „ich meine Nation, mein Vaterland und meine „Familie verlaſſen, und ſo wird man mir nicht „zumuthen, daß ich geringfügiger Motive halber „der Wahrheit etwas vergeben ſollte."

So ſchrieb er, ſo war er in allem ſeinem Thun und Laſſen, unbekümmert um Meinungen anderer, da wo ſie ihn nicht überzeugen konnten.

Wirft man auch nur einen flüchtigen Blick auf die Verhältniſſe, in welchen das Schickſal ihn geboren werden ließ, und dann auf diejenigen, in welchem er ſtarb, und bildet man aus dem, was er uns in ſeiner Lebensgeſchichte erzählt, zwiſchen dieſen beiden Punkten eine Linie, ſo hat man eine Reihe von ununterbrochenen Drangſalen, die mit ſeiner Geburt anfangen und mit ſeinem Tode endigen; und man wird, meiner Meinung nach, geſtehen müſſen, daß es der Mühe nicht unwerth iſt, von einem Manne, der trotz allen den ungeheueren und unüberſehbaren Schwierigkeiten, die ſich ihm entgegenſtellten, dennoch das geworden iſt, was er war, und der ſich bloß durch ſich ſelbſt auf einen ſo hohen Gipfel ſchwingen konnte, ſelbſt das Unbedeutendſte aufzubewahren und in Andenken zu erhalten.

Für Kleinigkeiten nur, und für nichts mehr, gebe ich das von mir über den Geiſt und Charakter eines ſolchen Mannes Aufgezeichnete aus. Mich auf das Pſychologiſche ſeines Charakters einlaſſen zu wollen, würde nicht allein anmaßend,

sondern auch eine Arbeit sein, die meine Kräfte bei weitem übersteigen möchte.

Noch ein anderer Bewegungsgrund zur Herausgabe dieser Blätter ist folgender:

Maimon hatte das Schicksal, das so viele große Männer gehabt haben und immer haben werden, nämlich: das Schicksal, verkannt zu sein. — Noch jetzt hört man nicht selten, und zwar in Gesellschaften, in denen man es am wenigsten erwarten sollte, von ihm Geschichtchen erzählen, die ihren Ursprung gleich Gellerts Mißgeburt haben; — und zu welchem Behufe? — Zu nichts weniger, als einen Maimon damit zu charakterisiren, und sollte ich nicht sagen dürfen, zu brandmarken? Oft fiel mir, wenn dies in meiner Gegenwart geschah, dabei ein, daß der, welcher andere brandmarken will, selbst schon gebrandmarkt ist. Manche Histörchen und Anekdoten von ihm enthielten etwas Wahres, bald wurden sie aber durch Weglassungen, bald durch eigene Zusätze so entstellt, daß sie nicht selten zum größten Nachtheile des Verewigten ausfallen mußten. Daher habe ich mich entschlossen, solche Gegenstände aus seinem Privatleben zu berichtigen, andere, noch ganz unbekannte Züge aber ohne alle Schminke zu erzählen, sie mögen übrigens zu seinem Vor-

theile oder zu seinem Nachtheile ausfallen; und darin ist Maimon selbst mit seiner Wahrheitsliebe mir ein Muster. In der Vorrede zu dem zweiten Bande seiner Lebensgeschichte sagt er: „ich habe mir vorgesetzt, in meinen Erzählungen „und Beschreibungen der Wahrheit, sie mag zum „Vortheile oder Nachtheile meiner Person, Familie, Nation oder meiner sonstigen Verhältnisse ausfallen, getreu zu bleiben, u. s. w.“

Nur einige Worte will ich noch darüber sagen, auf welchem Wege ich zu allem dem, was ich von Maimon weiß und zu erzählen habe, gelangt bin.

Erstens geschah es während des Umganges mit ihm. Mehrere Jahre hatte ich mit Maimon einen Mittagstisch besucht. Wir näherten uns allmählig einander, so daß wir oft den größten Theil des Nachmittags und nicht selten des Abends zusammen blieben. Bei dieser Gelegenheit konnte ich also manches über ihn, theils aus seinem Munde selbst, vernehmen, theils aus seinem Betragen mir abstrahiren. Bei dieser Erwähnung meines Umganges mit Maimon finde ich für nöthig zu bemerken, daß ich dabei auch nicht das Mindeste zu affectiren beabsichtige; viel-

mehr muß ich der Wahrheit gemäß hinzufügen, daß Maimon keine sonderliche Auswahl unter denen machte, mit welchen er umging. Er nahm die Menschen wie sie ihm vorkamen, worüber ich etwas mehreres zu sagen weiterhin Gelegenheit haben werde.

Während dieses Umganges mit ihm war ich Augenzeuge von so manchem Vorfalle, von so mancher hier zu erzählenden Anekdote, und, wie schon gesagt, hielt ich es der Mühe nicht unwerth, mir hin und wieder etwas davon aufzuzeichnen. Ich machte schon damals kein Geheimniß daraus, und habe seinen noch lebenden Bekannten, auf die ich mich hier berufe, vieles von dem Aufgezeichneten vorgewiesen; ja was noch mehr ist, ihm es selbst gesagt, daß ich mir so Manches von ihm angemerkt, wovon ich ihm bei einem Besuche bei mir verschiedenes auch vorgelesen habe. Die Aufnahme, welche meine Skizzen bei ihm fanden, verriethen es mir, daß ihm mein Vorhaben nicht unangenehm war, und er sagte einst in meiner Gegenwart zu einigen Umstehenden scherzhaft und mit seiner ihm zur Gewohnheit gewordenen Anrede: „stellen Sie Sich „vor! Das wird mein künftiger Biograph wer„den.“

Bei dem häufigen Umgange mit ihm geſchah es nun, daß er ſelbſt mir, je näher wir bekannt wurden, vieles und den größten Theil der folgenden Verfälle und Ereigniſſe erzählte. Denn Maimon ſchien darüber anders als Ramler zu denken. Dieſer pflegte Allen, welche ihn um biographiſche Nachrichten von ſich ſelbſt, oder um etwas aus ſeinem Briefwechſel Mittheilungswerthes erſuchten, ihre Bitte abzuſchlagen; es mochten nun bloße Sammler und Büchermacher, oder wahre Bewunderer von ihm und begeiſterte Freunde der deutſchen Literatur überhaupt geweſen ſein. *) — Bald war dies mir von Maimon Erzählte eine Folge ſeiner guten, bald auch ſeiner böſen Laune, worauf ſich denn auch die Verſchiedenheit der mancherlei hier erzählten Dinge gründet: denn er war bisweilen mit ſeiner Lage ſowohl als mit ſich ſelbſt über alle Beſchreibung zufrieden, und der Menſch pflegte alsdann den Philoſophen bei ihm zu überſchreien; er theilte dann, um ſein Glück recht zu fühlen, ſeine vormals gehabten Leiden, ſehr gerne mit, wie dieſes überhaupt in der Natur des Menſchen gegründet iſt. —

Manches nun von ſeiner eigenen Hand Ge-

*) Berlinische Monatsschrift. Mai, 1802.

ſchriebene habe ich von ihm ſelbſt mitgetheilt bekommen, was ich ſogar noch beſitze und dereinſt bekannt machen werde. Verſchiedene Details aus ſeinem Leben unterdrückte ich indeß verſetzlich, theils um nicht zu weitläuftig zu ſein, theils um nicht gegen manche Verhältniſſe anzuſtoßen, obgleich Züge der Art aus dem Leben eines großen Mannes nicht unintereſſant ſein mögen.

Dies wären alſo die Quellen, aus denen ich ſchöpfte; andere habe ich nicht nützen wollen, weil mir es nicht ſowohl um die Vielheit, als um die Aechtheit deſſen, was ich mittheilen werde, zu thun war; dann folgt aber auch aus den angezeigten Quellen von ſelbſt, daß ich mich gern beſcheide und nicht glaube, etwas Beſonderes geleiſtet zu haben, was nicht auch jeder andere würde habe leiſten können, — ja was noch mehr iſt, ich verſpreche mir ſogar nicht einmal eine gute Aufnahme. Man wird, Gott weiß was, dagegen einwenden; dies muß mir jedoch nicht wichtig genug geſchienen haben, denn ſonſt wäre die Erſcheinung meiner Arbeit ja unterblieben. — Wer kann all' ſein Thun und Laſſen nach dem Wohlgefallen anderer einrichten?

Maimons Schattenriß aus seiner Lebensgeschichte.

Für diejenigen, die Maimon weder persönlich gekannt haben, noch aus seiner Lebensgeschichte kennen, soll hoffentlich nachfolgende Skizze nicht unwillkommen sein; auch glaube ich, da wir uns weder auf das Psychologische seines Charakters, noch auf die Entwickelung desselben unmittelbar einlassen, daß dieser Auszug zu unserer Absicht hinreichend sein wird.

Man darf aber ja nicht glauben, daß dieser Auszug seine von ihm selbst geschriebene Lebensgeschichte entbehrlich mache; vielmehr hoffe ich, daß man dadurch um so mehr zu dieser hingezogen werden soll: denn sehr viel Wichtiges und höchst Interessantes habe ich, um nicht zu weitläuftig zu werden, übergehen müssen und daher

das Meiſte auch nur oberflächlich berühren können. Es kann demnach auch dieſer Schattenriß nicht anders als trocken ausfallen, weil ich ſeinen Witz und Scharfſinn, womit er auch ſelbſt die unbedeutendſten Dinge zu würzen wußte, nicht nützen konnte.

Sein Großvater, von dem er in ſeiner Lebensgeſchichte viel Intereſſantes erzählt, mag für uns in Abrahams Schooße ruhen. Ihn ſelbſt laſſen wir etwa im Jahre 1754 zu Neſchwitz in Lithauen, von weder ganz reichen noch ganz armen Eltern geboren werden. *)

Sein Vater war erſt Talmudiſt, dann Handelsmann, ſpäterhin Pächter und zuletzt Privatlehrer.

Schon ſehr früh zeigte Maimon Verſtand, Witz und ſelbſt Scharfſinn, wozu ſich nach und nach der Trieb zu Wiſſenſchaften und ſich zu vervollkommnen geſellte.

---

*) In der allgemeinen Literatur-Zeitung No. 63. vom 1ſten April 1801 wird unrichtig angegeben, daß er im Jahre 1735 geboren ſei. Er ſelbſt hat ſein Alter nirgends angegeben.

In seinem sechsten Jahre fing sein Vater mit ihm an die Bibel zu lesen. Er wußte da schon bedeutende Fragen zu machen und fand seines Vaters Antworten nicht befriedigend, bekam mitunter wegen verschiedener Anmerkungen eine Ohrfeige zur Belohnung, die ihn zwar nicht überzeugte, doch wenigstens zum Schweigen brachte.

Von seiner Kindheit an hatte er viel Neigung und Genie zum Zeichnen. Wo er auf einem Titelblatte eines hebräischen Buches einen Holzschnitt sah, zeichnete er diesen mit Kohle oder Kreide nach. Ein hebräisches Fabelbuch leistete ihm hierin gute Dienste, woraus er die Figuren mit der größten Genauigkeit nachmachte, und eben so einige andere Gelegenheiten, die er nicht unbenutzt ließ. Sein Vater verwies ihm dies sehr oft mit der Frage: „Willst du ein Mahler werden? Du sollst den Talmud studieren, wer den Talmud versteht, der versteht Alles."

Sein Vater hatte viele hebräische Bücher; er verbot ihm zwar außer dem Talmud etwas anderes zu lesen, Maimon aber fand an den andern Büchern mehr Geschmack, und wenn alles schlief, suchte er sich ein oder das andere Buch heraus;

besonders aber beschäftigte ihn ein hebräisches Buch, in welchem astronomische Betrachtungen vorkamen. Die Vorstellung des Himmelsglobus machte er sich dadurch deutlich, daß er sich eine Sphära armillaris aus geflochtenen Ruthen verfertigte. Der Vater schalt ihn zwar, daß er sich mit Dingen außer dem Talmud beschäftigte, freuete sich dennoch innerlich darüber.

Wie er nun sieben Jahre alt war, wurde er und noch ein älterer Bruder in eine, von ihrem Orte entlegene, Schule geschickt.

Als sie einst zu einem großen Festtage nach Hause abgeholt wurden, sprang sein Bruder, ohnweit ihres Wohnortes, vom Wagen, um zu laufen. Maimon wollte ihm diesen Sprung nachmachen, fiel aber hart am Wagen, so, daß das Rad über sein linkes Bein ging, welches dadurch jämmerlich gequetscht wurde. Halb todt brachte man ihn nach Hause; doch wurde er von einem noch nicht promovirten Arzte, der den kranken Fuß in einen todtgeschlagenen Hund hineinstecken ließ, nach einigen Wochen wieder hergestellt. Aus jener Kurart folgert Maimon nun in seiner Lebensgeschichte, daß es nicht übel sein würde, wenn die Aerzte auf solche Hausmittel

aufmerksamer wären; scheint es also nicht gewußt zu haben, daß die sogenannten Thierbäder den Aerzten sehr wohl und lange schon bekannt sind, wie überhaupt fast alle so genannten Hausmittel sammt und sonders, — die sympathetischen Curen abgerechnet, — ihren Ursprung von der Medicin haben.

Die Familie Maimon wurde aus ihrem Pachtcontracte durch einen Bösewicht verdrängt, mußte also ihren Wohnort verlassen, und zwar ohne zu wissen, wohin. Da es Winterzeit und sie des Herumziehens müde war, pachtete sie in einem Dorfe ein Haus, welches erst in Stand gesetzt werden mußte. Hier behalf sie sich sehr kümmerlich. Die Mutter wurde um diese Zeit wahnsinnig und aus dem Hause zu einem Arzte hingegeben, von dem sie nach einiger Zeit gesund zu den ihrigen zurückkam.

Er selbst wurde nun 15 Meilen von seinem Wohnorte in eine Schule geschickt, um den Talmud zu studieren. Der Oberrabbiner dieses Orts war ein Verwandter, unter dessen Aufsicht er stand, und da dieser den Schulmeister für Maimon nicht tüchtig genug fand, übernahm er den Unterricht für ihn selbst und zwar nach einer

nicht gewöhnlichen Methode, durch welche Maimon große Fortschritte machte. Allein dieser so rechtschaffene Mann, wie ihn Maimon schildert, starb bald. Der Vater holte ihn nun abermals nach Hause, und zwar schon wieder nach einem andern Wohnorte als dem, den Maimon verlassen hatte, weil die Eltern auch an dem vorigen ihr Fortkommen nicht gefunden hatten.

Die Lage seines Vaters wurde immer mißlicher, und er war endlich genöthiget, sich um eine Lehrstelle zu bewerben, wobei Maimon selbst von ihm mit unterrichtet wurde. Er war damals 9 Jahr alt und hatte es schon so weit im Talmud gebracht, daß er im disputieren seinen Vater in Verlegenheit setzte.

In dieser Zeit wurden Maimon schon Heirathsvorschläge gemacht, und er wurde Bräutigam mit der Bestimmung, binnen zwei Monat die Hochzeit zu vollziehen, ohne daß er übrigens seine Braut und eben so wenig sie ihn gesehen oder gekannt hatte. Unverhofft ging aber während dieser Zeit die Nachricht ein, daß seine Braut an den Blattern gestorben sei.

Seines Vaters Umstände wurden indeß noch

ſchlimmer. Er verließ daher neuerdings mit ſeinem Sohne Maimon ſeinen Wohnſitz, wo er ſeine Frau zurückließ, und legte an dem neuen, wo er ſich niederließ, gemeinſchaftlich mit Maimon, eine eigene Schule an. An dieſem Orte verlobte ſich Maimon abermals mit der Tochter einer Wittwe, welche daſelbſt ein Wirthshaus hatte. Hierauf reiſte er nach Hauſe, wo ſeine Mutter noch wohnte.

Ein anderer reicher Arrendant, Vater einer einzigen Tochter, der Maimon zu ſeinem Schwiegerſohne zu haben wünſchte, ſuchte durch des Vaters mißliche Umſtände ſeinen Zweck zu erreichen. Er borgte ihm manches, und da er wohl erwarten konnte, daß er ihm nicht Zahlung dürfte leiſten können, ſo wartete er die Zahlungszeit ab, wo er denn gegen Maimon's Vater mit dem Antrag hervortrat, daß er ihm nicht allein die Schuld erlaſſen, ſondern ihm auch eine Summe Geldes zuſchießen wolle, wenn er einer Verbindung ſeines Sohnes Maimon mit ſeiner Tochter ſeine Bewilligung nicht verſagen wollte. Maimon's Vater kam dieſer Antrag ſehr gelegen. Er ſchloß den Kontrakt ohne Bedenken ab, welcher zum größten Vortheile für Vater und Sohn ausfiel. Dem Vater wurde die Schuldobligation,

welche sich auf 50 Rthlr. polnisch belief, zurückgehändigt und ihm überdies noch die Summe von 50 Rthlr. ausgezahlt; Maimon hingegen wurde als Universalerbe des reichen Arendanten bestimmt, und so war er der Bräutigam zweier Bräute.

Maimon's neuer Schwiegervater reiste hierauf weiter. Unglücklicher Weise kam er nicht allein an den Ort, wo die andere Schwiegermutter Maimon's wohnte, sondern er trat auch bei ihr ab. Es entwickelte sich, zu beiderseitigem Erstaunen, nun der Betrug, der ihnen gespielt worden. Beide zeigten sich einander ihre Ehecontracte. Maimon's Vater wurde von der ersten Schwiegermutter nun vor Gericht gefordert, fand es aber nicht für gut und nöthig, selbst auf wiederholte Vorladungen, sich einzufinden. Indeß starb während dieser Zeit Maimon's Mutter und mußte an dem Ort, wo die rechtmäßige Schwiegermutter wohnte, zur Grabesstätte gebracht werden, wohin also Vater und Sohn sie begleiteten. Als die Leiche daselbst ankam, wurde, bis zu der Beendigung des Prozesses, Arrest auf selbige gelegt. Hier mußte sich nun der Vater vor Gericht stellen und verlor, wie natürlich, den Prozeß. Maimon wurde abermals Bräutigam seiner ersten

ſten Braut, und reiſte darauf wieder mit ſeinem Vater nach Hauſe.

Hier kam nun der hintergangene Schwiegervater bald nach, forderte die Beſtätigung des Contracts, und als er kein Gehör bekam, ſchwieg er zwar vor der Hand ſtill, ſtand aber des Nachts auf, ließ ſeine Pferde anſpannen, nahm Maimon von dem Tiſche, worauf er ſchlief, packte ihn ganz behende in ſeinen Wagen und fuhr mit ſeiner Beute zum Thore hinaus. Noch zur rechten Zeit aber ward er ertappt und ihm ſeine Beute entriſſen. Kurz nach dieſem Vorfalle wurde Maimon von ſeiner rechtmäßigen Schwiegermutter abgeholt und zum Gemahl deren Tochter gemacht. Maimon entſchuldigt das Benehmen ſeines Vaters mit der großen Noth, in welcher er ſich damals befand. „Dieſe nur kann ihn einigermaßen entſchuldigen," ſagt er. —

Nichts von allem dem, was die Schwiegermutter verſprochen hatte, ging in Erfüllung; ihr Haus, das ſie ihrer Tochter zum Brautſchatze beſtimmt hatte, war mit Schulden belaſtet. Für die 6 Jahre Beköſtigung, die ſie ihrem Schwiegerſohne verſprochen hatte, genoß er kaum ein halbes Jahr, und ſelbſt auch dieſes nur unter

beſtändigem Hader und Zank. Ja ſie wagte es ſogar, im Vertrauen auf ſeine Jugend und Muthloſigkeit, Hand an ihn zu legen. Es ging beinahe keine Mahlzeit vorüber, wobei ſie einander nicht gegenſeitig Schüſſel, Teller, Löffel u. ſ. w. an den Kopf warfen.

Auf einen ganz eigenen Einfall gerieth Maimon, durch welchen er ſich auf eine Zeitlang Ruhe verſchaffte, was ich hier aber übergehen will, da dieſe Ruhe nicht von langer Dauer war und es am Ende doch ſo weit kam, daß Maimon das Haus gänzlich verlaſſen mußte und als Privatlehrer in Condition ging, wo er dann nur zu den großen Feſttagen nach Hauſe kam.

Zur Zeit ſeiner Verheirathung war er eilf Jahre alt, in ſeinem vierzehnten zeugte er einen Sohn. „Mein Leben in Polen," ſagte er, „von „meiner Verheiratung bis zu meiner Auswande„rung, welcher Zeitraum die Blüthe meines Al„ters in ſich begreift, war eine Reihe von man„nigfaltigem Elende, Mangel an allen Mitteln „zur Beförderung meiner Entwickelung und noth„wendig damit verknüpfter unzweckmäßiger Ge„brauch der Kräfte, bei deren Beſchreibung mir „die Feder aus der Hand fällt und deren ſchmerz-

„hafte Zurückerinnerung ich in mir zu erſticken „ſuchte.“

Durch ſeinen unermüdeten Fleiß brachte er es dahin, daß er ſchon in ſeinem eilften Jahre einen vollkommenen Rabbiner abgeben konnte; außerdem beſaß er da ſchon einige zuſammenhängenden Kenntniſſe von der Geſchichte, Aſtronomie und anderen mathematiſchen Wiſſenſchaften; der Mangel an Büchern hinderte ihn jedoch, größere Fortſchritte machen zu können. Fremde Sprachen zu erlernen, hiezu war durchaus keine Gelegenheit für ihn offen, wozu ſeine ſchlechten Umſtände ſich geſellten, da er durch Schulmeiſterſchaft und Correctur der heiligen Schrift u. dgl. ſich und ſeiner Familie den Unterhalt herbeiſchaffen mußte.

Zufälliger Weiſe bemerkte er einige hebräiſche Bücher, die ſehr ſtark waren und deren Bogenzahl man daher nicht bloß mit hebräiſchen Buchſtaben hatte bezeichnen können, ſondern zu dieſem Behufe auch andere Schriftzeichen gebraucht hatte, welche gemeiniglich lateiniſche und deutſche Buchſtaben waren, und ſo vermuthete er, daß die neben einander ſtehenden Schriftzeichen einen und denſelben Buchſtaben bedeuten müßten. Auf dieſe

Art lernte er nach und nach die lateinische und deutsche Schrift kennen. Einige Blätter aus einem alten deutschen Buche, welche ihm in die Hände fielen, leisteten ihm hierbei gute Dienste und er fing auf diese Art zu lesen an.

Das Studium des Talmuds behagte ihm immer weniger in Rücksicht der darin enthaltenen Materie, und da er schon Vieles von einer Wissenschaft, unter dem Namen Kabbala bekannt, gehört hatte; so suchte er Gelegenheit, sich auch in diese einzuweihen, hatte aber Mangel an dergleichen Büchern. Er erfuhr, daß der Unterrabbiner des Orts ein kabbalistischer Adept sei, und machte daher seine Bekanntschaft, nahm in der Synagoge seinen Platz neben ihm, und da er einst merkte, daß der Rabbiner immer nach dem Gebete in einem Buche las, und es alsdann auf der Stelle sorgsam verwahrte; so wurde er sehr begierig zu wissen, was dieses für ein Buch sein möge; — er suchte und fand Gelegenheit, dessen habhaft werden zu können. Da es ein kabbalistisches Buch war, versteckte er sich damit, ließ sich in die Synagoge einschließen und las darin so lange, bis der Schließer des Abends die Synagoge wieder aufmachte, ohne den Tag über weder an Essen noch Trinken gedacht zu haben.

In einigen Tagen war er mit diesem Buche zu Ende. Seine Begierde hingegen wurde dadurch nur noch mehr gereizt. Hierauf schrieb er an diesen Rabbiner, gab ihm seine unwiderstehliche Neigung zu dieser heiligen Wissenschaft zu erkennen, und bat, ihn mit Büchern zu unterstützen. Er erhielt eine günstige Antwort, bekam anfangs die Erlaubniß, diese Bücher in dem Hause des Rabbiners nützen, und am Ende solche auch mit nach seiner Wohnung nehmen zu dürfen. Auf diese Art brachte er es auch in der Kenntniß ihres Inhalts in kurzer Zeit sehr weit.

Nicht lange nachher erfuhr er, daß ein Oberrabbiner in dieser Gegend eine ansehnliche Sammlung deutscher Bücher haben solle; er faßte also den Entschluß, zu ihm zu reisen, und machte diese Reise mitten im Winter zu Fuße. An solche Reisen überhaupt war er schon ziemlich gewöhnt, so ging er einst auch, um ein seltenes hebräisches Buch zu sehen, 30 Meilen weit. Auch hier erreichte er seinen Endzweck, bekam Bücher mit nach Hause, worunter eine alte Optik und Sturms Physik die vorzüglichsten waren, aus denen er viel Nutzen schöpfte. Jetzt erhielt er aufgeklärte Begriffe und sah sich über andere erhaben, die von dergleichen sich nichts träumen ließen. Zwar

versuchte er andern so manches mitzutheilen, die ihn aber theils nicht verstanden, theils nicht verstehen wollten. Auch einige medicinische Bücher erhielt er, was für ihn ein Schatz war. Er studirte solche und fing bald an Gebrauch davon zu machen, besuchte Kranke, verschrieb ihnen Recepte, die er in jenen Büchern gefunden hatte; fing auch selbst an Medicamente zu machen, sah es aber doch bald ein, daß etwas mehr dazu gehören müsse, als was er damals verstand, um practischer Arzt sein zu können.

Er beschreibt nun in seiner Lebensgeschichte seine erste Hofmeisterstelle und eine andere darauf folgende, die, so interessant sie auch immer sind, so wie auch alles dasjenige, in der That sehr Wichtige, was er von verschiedenen Secten u. s. w. vorträgt, hier übergangen werden müssen. Wir wollen ihn nun von der Zeit an, als er den Entschluß faßte, nach Deutschland zu gehen, auftreten lassen, und zur Abwechselung ihn selbst hören; auch ist dieses und das darauf folgende Capitel zu wichtig, und würde durch Auszüge zu viel verlieren.

Zweite Epoche.

„Da meine äußern Umstände immer schlechter wurden, weil ich mich nicht mehr zu meinen gewöhnlichen Geschäften schicken wollte, und mich daher überall außer meiner Sphäre befand; ich auch von der andern Seite meine Lieblingsneigung zum Studium der Wissenschaften in meinem Wohnorte nicht genug befriedigen konnte: so beschloß ich, mich nach Deutschland zu begeben, und da Medicin, und bei dieser Gelegenheit auch andere Wissenschaften zu studiren.“

„Nun war die Frage, wie eine solche weite Reise zu machen sey.“

„Ich wußte zwar, daß einige Kaufleute aus meinem Wohnorte bald nach Königsberg in Preussen reisen würden; aber da ich mit ihnen wenig Bekanntschaft hatte, so konnte ich nicht hoffen, daß sie mich umsonst mitnehmen würden. Nach vielem Ueberlegen gerieth ich endlich auf ein gutes Expediens.“

„Ich hatte einen sehr gelehrten und frommen Mann zum Freunde, der in der Stadt bei der

ganzen Judenschaft in großer Achtung stand; diesem entdeckte ich mein Vorhaben, und zog ihn hierüber zu Rathe."

„Ich stellte ihm meine schlechten Umstände vor: zeigte ihm, daß, da ich einmal meine Neigungen auf die Erkenntniß Gottes und seiner Werke gerichtet habe, ich zu allen gewöhnlichen Geschäften nicht mehr tauglich sey; besonders stellte ich ihm vor, daß ich mich jetzt bloß von meiner Gelehrsamkeit, als Informator in der Bibel und dem Talmud, ernähren müsse, welches nach dem Ausspruche einiger Rabbiner nicht ganz erlaubt seyn sollte. Ich wolle daher die Medicin als eine profane Kunst studiren, wodurch ich nicht nur mir selbst, sondern auch der ganzen Judenschaft in dieser Gegend nutzen würde, weil hier kein ordentlicher Mediciner sey, und diejenigen, die sich dafür ausgeben, die unwissendsten Bartscherer wären, die die Menschen mit ihren Kuren von der Welt schafften."

„Diese Gründe thaten auf einen so frommen Mann eine außerordentliche Wirkung. Er ging zu einem Kaufmann von seiner Bekanntschaft, stellte ihm die Wichtigkeit meines Unternehmens vor, und beredete ihn, daß er mich auf seiner ei-

genen Fuhre mit nach Königsberg nehmen möchte. Dieſer durfte einem ſo göttlichen Manne nichts abſchlagen, und willigte alſo ein.“

„Ich reiſte alſo mit dieſem jüdiſchen Kaufmanne nach Königsberg in Preußen. Als ich da ankam, ging ich zu dem daſigen jüdiſchen Doktor medicinä H . . . eröffnete ihm mein Vorhaben, Medicin zu ſtudiren, und bat ihn um guten Rath und Unterſtützung. Dieſer, deſſen Berufsgeſchäfte ihn verhinderten, ſich mit mir darüber gehörig zu beſprechen, und der ohnedem mich nicht gut verſtehen konnte, verwies mich an einige Studenten, die in ſeinem Hauſe logirten.“

„Dieſe jungen Herren brachen, ſobald ich mich ihnen zeigte, und mein Vorhaben eröffnete, hierüber in ein lautes Gelächter aus; welches ihnen auch gar nicht zu verdenken war. Man ſtelle ſich einen polniſchlithauiſchen Mann von ohngefähr fünf und zwanzig Jahren, mit einem ziemlich ſtarken Barte, in zerriſſener ſchmutziger Kleidung vor, deſſen Sprache aus der hebräiſchen, jüdiſchdeutſchen, polniſchen und ruſſiſchen Sprache mit ihren reſpektive grammatikaliſchen Fehlern zuſammengeſetzt iſt, und der die deutſche Sprache zu verſtehen, und einige Kenntniſſe und Wiſſenſchaf-

ten erlangt zu haben vorgiebt. Was ſollten dieſe jungen Herren dazu denken?“

„Sie fingen alſo an, ihren Spaß mit mir zu treiben, und gaben mir Mendelſohns Phädon, der von ohngefähr auf dem Tiſche lag, zu leſen. Ich las ſehr erbärmlich, (ſowohl wegen meiner eigenen Art die deutſche Sprache leſen zu lernen, als wegen meiner ſchlechten Ausſprache), und jene brachen abermals in ein ſtarkes Gelächter aus, ſagten aber, ich ſolle ihnen das Geleſene explici-ren. Dieß that ich nach meiner Art. Da ſie mich aber nicht verſtanden, ſo verlangten ſie, daß ich das Geleſene ins Hebräiſche überſetzen möchte.“

„Dieſes vollzog ich auf der Stelle. Die Stu-denten, die das Hebräiſche wohl verſtanden, ge-riethen in ein nicht geringes Erſtaunen, da ſie ſahen, daß ich nicht nur den Sinn dieſes berühm-ten Verfaſſers wohl gefaßt hatte, ſondern auch denſelben in hebräiſcher Sprache glücklich aus-drückte; ſie fingen alſo an, ſich für mich zu inte-reſſiren; verſchafften mir einige alte Kleidungs-ſtücke und Unterhaltung während meines Aufent-halts in Königsberg und riethen mir zugleich, daß ich nach Berlin reiſen möchte, wo ich mei-nen Zweck am beſten erreichen würde.“

„Um aber diese Reise meinen Umständen gemäß einzurichten, riethen sie mir ferner, ich möchte von Königsberg bis Stettin zu Schiffe reisen, von wo ich nach Frankfurt an der Oder, und von dort nach Berlin leicht Gelegenheit finden würde.“

„Ich ging also zu Schiffe, und hatte zur Zehrung nichts mehr als geröstetes Brod, einige Heringe, und ein Fläschchen Branntwein. Man sagte mir in Königsberg, daß diese Reise ohngefähr zehn oder höchstens vierzehn Tage dauern könne. Diese Prophezeihung aber traf nicht ein. Die Reise dauerte, wegen kontrairer Winde, fünf Wochen.“

„In welchen Umständen ich mich hier befand, kann man sich leicht vorstellen. Es waren auf dem Schiffe außer mir keine andern Passagirer, als eine alte Frau, die beständig geistliche Lieder zu ihrem Troste sang. Ich kannte so wenig die pommerisch-deutsche Sprache der Schiffsleute, als diese meine jüdisch-polnisch-lithauische Sprache verstanden, bekam die ganze Zeit nichts Warmes zu genießen, und mußte im Raum auf hart beladenen Säcken schlafen. Das Schiff gerieth auch einigemal in Gefahr. Ich, wie natürlich, war den größten Theil der Zeit schiffkrank.“

„Endlich kam ich nach Stettin. Man sagte mir, daß ich von da bis nach Frankfurt eine Reise zu Fuße ganz spielend machen könnte.. Aber wie sollte ein polnischer Jude in den elendesten Umständen, ohne einen Pfennig zum Zehren bei sich zu haben, und sogar ohne die Landessprache zu verstehen, eine Reise, wenn auch nur von wenigen Meilen machen?“

„Doch es mußte einmal geschehn. Ich ging also von Stettin aus, und indem ich meine elende Lage überdachte, setzte ich mich unter eine Linde und fing an bitterlich zu weinen.“

„Bald wurde mir etwas leichter ums Herz: ich faßte Muth und ging weiter. Nachdem ich ein Paar Meilen gemacht hatte, kam ich gegen Abend ganz ermüdet in ein Wirthshaus. Es war eben der Tag vor dem jüdischen Fasttage, der im August fällt. Meine Lage war die traurigste, die sich denken läßt. Schon heute wat ich beinahe vor Hunger und Durst verschmachtet, und sollte nun noch morgen den ganzen Tag fasten. Ich hatte keinen Pfennig zu verzehren und auch keine Sachen von Werth, die ich verkaufen konnte.“

„Nach langem Nachdenken fiel mir endlich ein, daß ich noch einen eisernen Löffel, den ich mit zu

Schiffe genommen, in meinem Mantelsack haben müsse; ich holte ihn, und bat die Wirthinn, daß sie mir dafür ein wenig Brod und Bier geben möchte. Diese weigerte sich zwar anfangs, den Löffel anzunehmen, durch vieles Flehen aber wurde sie doch endlich bewogen, ein Glas sauer Bier dafür zu akkordiren. Ich mußte mich also damit befriedigen, trank mein Glas Bier, und ging nach dem Stalle aufs Stroh, um zu schlafen."

„Am Morgen setzte ich meine Reise fort, indem ich vorher nach einem Orte fragte, wo Juden wohnten, damit ich in die Synagoge gehen, und die Klagelieder über die Zerstörung Jerusalems mit meinen Brüdern singen könnte."

„Dieses geschahe. Nach Endigung des Betens und Singens (ungefähr gegen Mittagszeit) ging ich zu dem jüdischen Schulmeister dieses Orts, und unterredete mich mit ihm; und da dieser merkte, daß ich ein vollkommener Rabbiner war, fing er an, sich für mich zu interessiren, verschaffte mir bei einem Juden ein Abendessen, und gab mir auch ein Empfehlungsschreiben an einen andern Schulmeister im nächsten Orte mit, worin er mich als einen großen Talmudisten und ehrwürdigen Rabiner rekommandirte."

„Ich fand hier auch ziemlich gute Aufnahme, wurde von dem angesehnsten und reichsten Juden dieses Orts zum Sabatessen eingeladen, und ging in die Synagoge, wo man mir die oberste Stelle anwies, und alle einem Rabbiner gewöhnlich zukommende Ehrenbezeugungen erzeigte.“

„Nach Endigung des Gottesdienstes nahm mich der gedachte reiche Jude mit nach Hause, und wies mir am Tische den obersten Platz an, nehmlich zwischen sich und seiner Tochter. Diese war ein junges Mädchen von ohngefähr zwölf Jahren, und aufs schönste ausgeputzt.“

„Ich fing an, als Rabbiner einen sehr gelehrten und erbaulichen Diskurs zu führen, und je weniger Herr und Madam denselben verstanden, desto göttlicher kam er ihnen vor.“

„Auf einmal merkte ich aber zu meinem Leidwesen, daß Mamsell eine saure Miene zu machen, und das Gesicht zu verziehen anfing. Ich wußte mir anfangs dieses nicht zu erklären; wie ich aber darauf meinen Blick auf mich selbst und auf meine elende schmutzige Lumpenkleidung wandte, wurde mir sogleich dieses ganze Geheimniß enträthselt. Die Beunruhigung der Mamsell hatte ihren gu-

ten Grund. Und wie konnte es auch anders ſeyn? Da ich, ſeitdem ich von Königsberg abgereiſt war, ohngefähr ſeit ſieben Wochen, kein friſches Hemde anzuziehen hatte, in den Wirthshäuſern auf dem bloßen Strohe, worauf, wer weiß wie viel arme Reiſende ſchon gelegen hatten, liegen mußte u. ſ. w.“

„Nun wurden mir mit einemmal die Augen aufgethan, ich überſahe mein ganzes Elend in ſeiner ungeheuren Größe. Aber was ſollte ich machen? Wie ſollte ich mir aus dieſer mißlichen Lage heraushelfen? Betrübt und traurig nahm ich bald von dieſen guten Leuten Abſchied, und ſetzte meine Reiſe nach Berlin unter immerwährendem Kampfe mit Mangel und Elend aller Art, fort.“

„Endlich erreichte ich dieſe Stadt. Hier glaubte ich meinem Elende ein Ende zu machen, und alle meine Wünſche zu erreichen, betrog mich aber leider ſehr.“

„Da, wie bekannt, in dieſer Reſidenzſtadt kein Betteljude gelitten wird; ſo hat die hieſige jüdiſche Gemeinde zur Verſorgung ihrer Armen ein Haus am Roſenthaler Thore bauen laſſen, wor-

in die Armen aufgenommen, von den jüdiſchen Aelteſten über ihr Geſuch in Berlin befragt, und nach Befinden entweder, wenn ſie krank ſind, oder einen Dienſt ſuchen, in der Stadt aufgenommen, oder weiter verſchickt werden. Auch ich wurde alſo in dieſes Haus gebracht, das theils mit Kranken, theils aber mit liederlichem Geſindel angefüllet war. Lange Zeit ſahe ich mich vergebens nach einem Menſchen um, mit dem ich mich über meine Angelegenheiten hätte beſprechen können."

„Endlich bemerkte ich einen Menſchen, der nach ſeinem Anzuge zu urtheilen ein Rabbiner ſeyn mußte; ich wandte mich alſo an dieſen, und wie groß war nicht meine Freude, als ich von ihm erfuhr, daß er wirklich ein Rabbiner, und in Berlin ziemlich bekannt ſey. Ich unterhielt mich mit ihm über allerhand Gegenſtände der rabbiniſchen Gelehrſamkeit, und da ich ſehr offenherzig bin, ſo erzählte ich ihm meinen Lebenslauf in Polen, eröffnete ihm mein Vorhaben, in Berlin Medicin zu ſtudieren, zeigte ihm meinen Kommentar über den More Newochim u. ſ. w. Dieſer merkte ſich alles, und ſchien ſich für mich ſehr zu intereſſiren. Aber auf einmal verſchwand er mir aus dem Geſichte."

„Endlich gegen Abend kamen die jüdiſchen Aelteſten. Es wurde ein jeder der Anweſenden vorgerufen und über ſein Geſuch befragt. Die Reihe kam auch an mich, und ich ſagte ganz offenherzig, ich wünſche in Berlin zu bleiben, um daſelbſt Medicin zu ſtudiren.“

„Die Aelteſten ſchlugen mein Geſuch gerade zu ab, gaben mir meinen Zehrpfennig und gingen fort. Die Urſache dieſes Betragens gegen mich beſonders war keine andere als dieſe.“

„Der Rabbiner, von dem ich vorher geſprochen habe, war ein eifriger Orthodox. Nachdem er alſo meine Geſinnungen und mein Vorhaben ausgeforſcht hatte, ging er in die Stadt, benachrichtigte die Aelteſten der Gemeinde von meiner ketzeriſchen Denkungsart, indem ich den More Newochim kommentirt neu herausgeben wolle, und daß mein Vorhaben nicht ſowohl ſey, Medicin zu ſtudiren und als Profeſſion zu treiben, ſondern hauptſächlich mich in Wiſſenſchaften überhaupt zu vertiefen, und meine Erkenntniß zu erweitern.“

„Dieß Letztere ſehen die orthodoxen Juden als etwas, der Religion und den guten Sitten Gefährliches an, beſonders glauben ſie dieſes von

den polniſchen Rabbinern, die durch einen glücklichen Zufall aus der Sklaverei des Aberglaubens befreiet, auf einmal das Licht der Vernunft erblicken, und ſich von jenen Feſſeln losmachen.“

„Dieſes iſt auch zum Theil wahr. Sie ſind mit einem Menſchen zu vergleichen, der nach lange ausgeſtandenem Hunger auf einmal an einen wohlbeſetzten Tiſch kömmt; der alſo mit heftiger Begierde zugreifen, und ſich bis zum Ueberladen ſättigen wird.“

„Die Verweigerung der Erlaubniß, in Berlin zu bleiben, war für mich ein Donnerſchlag. Das letzte Ziel aller meiner Hoffnungen, meiner Wünſche, wurde mir auf einmal, da ich demſelben ſo nahe war, verrückt. Ich fand mich in der Lage des Tantalus, und wußte mir nicht zu helfen.“

„Beſonders ſchmerzte mich das Betragen des Aufſehers dieſes Armenhauſes, der auf Befehl ſeiner Obern auf meine ſchleunige Abreiſe drang, und nicht eher nachließ, als bis er mich vor dem Thore ſahe.“

„Hier warf ich mich auf die Erde nieder, und fing an bitterlich zu weinen.“

„Es war ein Sonntag, viele Menſchen gingen wie gewöhnlich vor dem Thore ſpatzieren. Die mehrſten kehrten ſich an mich winſelnden Wurm nicht; einigen mitleidigen Seelen aber fiel dieſer Anblick ſehr auf; ſie fragten mich nach der Urſache meines Wehklagens; ich antwortete ihnen: aber ſie konnten mich, theils wegen meiner unverſtändlichen Sprache, theils auch wegen häufiger Unterbrechung durch Weinen und Schluchzen nicht verſtehen.“

„Ich war ſo alterirt, daß ich in ein hitziges Fieber gerieth. Die Soldaten, die am Thore die Wache hielten, meldeten dieſes in dem Armenhauſe.“

„Der Aufſeher kam, und holte mich herein. Ich blieb den Tag über da, und freute mich in der Hoffnung recht krank zu werden, und auf dieſe Art einen längern Aufenthalt zu erzwingen; während welcher Zeit ich mehrere Bekanntſchaft zu machen glaubte, wodurch ich Schutz und Erlaubniß in Berlin zu bleiben zu erhalten hoffte.“

„Aber leider wurde ich in meiner Hoffnung getäuſcht. Den folgenden Tag ſtand ich wieder munter auf, ohne etwas Fieberhaftes zu ſpüren; ich mußte alſo fort. Aber wohin? das wußte ich ſelbſt nicht.“

„Ich nahm also den ersten den besten Weg, und überließ mich dem Schicksal.“

„Am Abend kam ich in ein Wirthshaus, wo ich einen armen Fußgänger, der ein Betteljude ex professo war, antraf. Es freuete mich ungemein, einen meiner Mitbrüder anzutreffen, mit dem ich sprechen konnte, und dem diese Gegenden ziemlich bekannt waren.“

„Ich entschloß mich daher mit diesem Gesellschafter im Lande herumzustreichen, um auf diese Art mein Leben zu erhalten, obwohl keine solche heterogene Personen in der Welt anzutreffen sind. Ich war ein gelehrter Rabbiner, jener hingegen ein Idiot. Ich hatte mich bis jetzt auf eine ehrenvolle Art ernährt, jener aber war ein Bettler von Profession. Ich hatte Begriffe von Moralität, Schicklichkeit und Anständigkeit, jener wußte nichts von diesem allem. Letztlich war ich zwar von gesunder, aber doch schwächlicher Leibeskonstitution, jener hingegen war ein stärker wohlbeleibter Kerl, der den besten Soldaten hätte abgeben können.“

„Aller dieser Verschiedenheiten ungeachtet, schloß ich mich, da ich, um mein Leben zu fristen,

in einem fremden Lande herumzuirren gezwungen war, an jenen feſt an. Auf unſrer Wanderſchaft bemühte ich mich, meinem Reiſegefährten Begriffe der Religion und der wahren Moralität beizubringen, und dieſer unterrichtete mich wieder in der Kunſt zu betteln; lehrte mich die darin üblichen Formeln, und empfahl mir beſonders das Fluchen, wenn ich abgewieſen werden ſollte."

„Aber bei aller Mühe, die er ſich hierin gab, wollten doch ſeine Lehren bei mir nicht anſchlagen. Die Bettelformeln hielt ich für abgeſchmackt. Ich dachte, daß, wenn man einmal gezwungen ſey, andre um Hülfe anzuflehen, man ſeine Empfindungen ganz ſimpel ausdrücken müſſe; und was das Fluchen anbetrifft, ſo konnte ich nicht begreifen, warum ein Menſch, der einem andern eine Bitte abſchlägt, den Fluch über ſich ziehn ſollte? und dann glaubte ich auch, daß man dadurch jenen deſto mehr erbittern, und ſeinen Zweck deſto weniger erreichen werde."

„Wenn ich alſo mit meinem Kameraden betteln ging, ſo ſtellte ich mich immer, als bettelte und fluchte ich mit jenem zugleich; in der That aber ſprach ich alsdann nicht ein einziges verſtändliches Wort. Ging ich aber allein, ſo wußte ich gar

nichts zu ſagen; aber an meiner Miene und Stellung konnte man doch ſehen, was mir fehlte.“

„Jener ſchalt mich zuweilen wegen meiner Ungelehrigkeit hierin, und ich ertrug dieſes mit der größten Geduld.“

„Auf dieſe Art irrten wir in einem Bezirke von einigen wenigen Meilen beinahe ein halbes Jahr herum. Endlich entſchloſſen wir uns nach Polen unſere Route zu nehmen.“

„Wir kamen in Poſen an, wo wir in dem jüdiſchen Armenhauſe, deſſen Inhaber ein alter Kleiderflicker war, einkehrten. Hier faßte ich den Entſchluß, meiner Wanderung, möge es auch koſten, was es wolle, ein Ende zu machen.“

„Es war Herbſtzeit, und fing ſchon an ziemlich kalt zu werden; ich war beinahe nackend und barfuß; meine Geſundheit hatte durch dieſe Art Wanderung, wo ich nie etwas ordentliches zu eſſen bekam, mehrentheils mit verſchimmelten Brodbrocken und Waſſer vorlieb nehmen, und des Nachts auf altem Strohe, zuweilen gar auf bloßer Erde liegen mußte, ſehr gelitten. Dazu kam noch, daß die jüdiſchen Heiligen- oder Buß-

tage heranrückten, wo ich, der ich damals ziemlich religiös war, den Gedanken nicht ertragen konnte, daß ich diese Zeit, die andere zu ihrem Seelenheil anwendeten, ganz im Müßiggange zubringen sollte."

„Ich beschloß daher, von da, zum wenigsten für jetzt, nicht weiter zu gehn, und allenfalls, wenn es hoch kommen sollte, mich vor die Synagoge zu legen, und entweder da zu sterben, oder das Mitleiden meiner Brüder zu erregen, und dadurch meinem Leiden ein Ende zu machen."

„Sobald daher mein Kamerad am Morgen aufwachte, sich zum Betteingehn anschickte, und mich gleichfalls dazu aufforderte, antwortete ich ihm, daß ich jetzt nicht mitgehen wolle, und da dieser mich fragte, wie ich doch auf eine andere Art mein Leben zu erhalten dächte, konnte ich nichts mehr antworten, als: Gott wird schon helfen."

„Darauf ging ich nach der Judenschule. Hier fand ich einige junge Schüler, die theils lasen, theils aber auch sich die Abwesenheit ihrers Lehrers zu Nutze machten, und die Zeit mit Spielen zubrachten."

„Auch ich nahm ein Buch zum Lesen. Jene, denen mein seltsamer Anzug auffiel, näherten sich mir, fragten mich, woher ich komme? und was mein Vorhaben sey? Ich beantwortete ihnen diese Fragen in meiner litthauischen Sprache, worüber jene zu lachen, und sich über mich lustig zu machen anfingen."

„Ich kehrte mich wenig daran; und da ich mich erinnerte, daß vor einigen Jahren ein Oberrabbiner aus meiner Gegend zum Oberrabbiner in Posen aufgenommen worden, und dieser einen Bekannten und guten Freund von mir als Schreiber mitgenommen hatte, so fragte ich die Knaben nach diesem Freunde. Zu meinem größten Leidwesen erfuhr ich, daß er nicht mehr in Posen anzutreffen wäre, indem er mit dem Oberrabbiner, der nachher befördert, und zum Oberrabbiner in Hamburg aufgenommen worden, nach diesem Orte gereist sey; daß er aber seinen Sohn, einen Knaben von ohngefähr zwölf Jahren in Posen bei dem jetzigen Oberrabbiner, der ein Schwiegersohn des vorigen sey, zurückgelassen habe."

„Diese Nachricht betrübte mich nicht wenig; doch machte mir der letzte Umstand noch einige Hoffnung."

„Ich fragte daher nach der Wohnung des neuen Oberrabbiners, ging hin, scheute mich aber, da ich fast nackend war, hereinzutreten, und wartete daher, bis ich jemanden in dieß Haus hineingehen sahe. Diesen bat ich, er möchte doch so gut seyn, mir meines Freundes Sohn herauszurufen.“

„Er erkannte mich gleich und bezeugte sein Erstaunen, mich in einem solchen elenden Zustande hier zu sehn. Ich erwiederte hierauf, daß es jetzt nicht die Zeit sei, alle Unglücksfälle zu erzählen, die mich in diesen Zustand versetzt hätten, und daß er nur für jetzt darauf bedacht sein solle, wie er dieses Elend um etwas erleichtern könne.“

„Er versprach es, ging zum Oberrabbiner, und meldete mich als einen großen Gelehrten und frommen Mann, der durch besondere Zufälle in einen sehr elenden Zustand gerathen sei.“

„Der Oberrabbiner, der ein vortrefflicher Mann, ein scharfsinniger Talmudist, und von einem sehr sanften Karakter war, wurde von meinem Elende gerührt, ließ mich zu sich kommen, unterhielt sich mit mir eine geraume Zeit, disputirte mit mir über die wichtigsten Gegenstände aus dem Talmud, und fand mich in allen Fächern der jüdischen Gelehrsamkeit sehr bewandert.“

„Darauf fragte er mich nach meinem Vorhaben, und ich sagte ihm, ich wünschte als Hofmeister in irgend einem Hause anzukommen, für jetzt aber wünschte ich nichts mehr, als die heiligen Tage hier feiern zu können, und zum wenigsten diese kurze Zeit über meine Reisen zu unterbrechen.“

„Der gutmüthige Rabbiner hieß mich, was dieses anbeträfe, unbesorgt seyn, nannte mein Verlangen eine Kleinigkeit und sagte, daß es nicht mehr als billig sei. Er gab mir darauf so viel Geld, als er bei sich hatte, invitirte mich, so lange als ich mich hier aufhalten würde, alle Sabbath bei ihm zu essen, und befahl seinem Knaben, daß er für mich ein anständiges Logis schaffen solle.“

„Dieser kam bald wieder, und führte mich in meine Wohnung.“

„Nun glaubte ich, daß diese Wohnung keine andere, als ein Kämmerchen bei irgend einem armen Manne seyn würde. Ich erstaunte daher nicht wenig, als ich mich im Hause eines der ältesten Juden dieser Stadt sahe, wo man für mich ein sehr properes Stübchen zurecht gemacht hatte, welches die Studierstube dieses Mannes war, der sowohl selbst, wie auch sein Sohn, ein großer Gelehrter war.“

„So bald ich mich ein wenig umgesehn hatte, ging ich zu der Hausfrau, steckte ihr einige Pfennige in die Hände, und bat sie, daß sie mir dafür eine Grützsuppe zum Abendessen zubereiten möchte. Diese fing an über meine Simplicität zu lächeln, und sagte: „nein, mein Herr, wir haben so nicht akkordirt, der Oberrabbiner hat sie uns nicht so empfohlen, daß Sie sich für ihr Geld eine Grützsuppe bei uns machen lassen sollen," und erklärte mir, daß ich nicht bloß in ihrem Hause logiren, sondern auch so lange als ich mich in dieser Stadt aufhalten würde, essen und trinken solle."

„Ich erstaunte über dieses unerwartete Glück, aber noch größer war mein Entzücken, als man mir nach dem Abendessen ein reinliches Bette anwies; ich trauete meinen Augen nicht, und fragte zu verschiedenen Malen: „ist dieses wirklich für mich?"

„Mit Wahrheit kann ich versichern, daß ich nie, sowohl vor dieser Begebenheit als nachher, einen solchen Grad von Glückseligkeit gefühlt habe, als damals, als ich mich zu Bette legte und meine, seit einem halben Jahr strapazirten, ja beinahe zerbrochenen Glieder, in einem weichen Bette ihre vorige Stärke wieder erlangen fühlte."

„Ich ſchlief bis ſpät auf den Tag. Kaum war ich aufgeſtanden, ſo ſchickte der Oberrabbiner nach mir, und ließ mich zu ſich bitten. Als ich erſchien, fragte er mich, wie ich mit meinem Logis zufrieden ſey. Ich konnte keine Worte finden, meine Empfindung hierüber auszudrücken, und rief in einer Extaſe: „Ich habe in einem Bette geſchlafen!“ Der Oberrabbiner freute ſich ungemein darüber, ſchickte darauf nach dem Schulkantor; ſo bald dieſer kam, ſagte er zu ihm: „H . . . gehn Sie zu dem Kaufmann . . ., und nehmen Sie für H. S. auf meine Rechnung Zeuch zu einem Kleide.“

„Darauf wandte er ſich zu mir und fragte mich: was beliebt Ihnen für ein Zeuch? Durchdrungen von der Empfindung der Dankbarkeit und Hochachtung für dieſen vortrefflichen Mann, konnte ich hierauf gar nichts antworten. Ein Thränenſtrom, der mir die Wangen herabfloß, diente ſtatt aller Antwort.“

„Der Oberrabbiner ließ mir auch neue Wäſche machen. In zweien Tagen war alles fertig. Mit reiner Wäſche und einem neuen Kleide ausſtaffirt gieng ich zum Oberrabbiner; ich wollte ihm meine Dankbarkeit bezeugen, konnte aber kaum einige

abgebrochene Worte herausbringen. Für den Oberrabbiner war dieſes ein entzückender Anblick. Er lehnte meinen Dank ab und ſagte: ich ſolle ihm dieſes nicht ſo hoch anſchreiben, indem das, was er für mich gethan habe, nur eine Kleinigkeit und der Rede nicht werth ſey.“

„Nun möchte der Leſer vielleicht glauben, daß dieſer Oberrabbiner ein reicher Mann geweſen ſey, bei dem die Koſten, die er auf mich wandte, wirklich eine Kleinigkeit geweſen wären; aber ich kann verſichern, daß es ſich damit ganz anders verhielt. Der Oberrabbiner hatte nur ein mäßiges Gehalt, und da er ſich bloß mit dem Studium abgab, ſo hatte ſeine Frau die Verwaltung ſeiner Geſchäfte und ſeine Haushaltung zu beſorgen. Er mußte alſo dergleichen Handlungen ohne Wiſſen ſeiner Frau ausüben, und vorgeben, daß ihm andere Leute Geld dazu gegeben. Uebrigens führte er für ſich ein ſehr mäßiges Leben, faſtete täglich, außer am Sabbath, und aß die ganze Woche über kein Fleiſch.“

„Demohngeachtet aber mußte er doch, um ſeine Neigung zum Wohlwollen zu befriedigen, Schulden machen. Die ſtrenge Lebensart, das viele Studiren und Nachtwachen ſchwächten ſeine

Kräfte so sehr, daß er, nachdem er zum Oberrabbiner in Fürth aufgenommen worden, wohin ihm eine große Anzahl Schüler folgte, ohngefähr in dem sechs und dreißigsten Jahre seines Alters starb. Nie kann ich ohne die tiefste Rührung an diesen göttlichen Mann denken."

„Ich hatte noch in meinem vorigen Logis bei dem armen Kleiderflicker einige Kleinigkeiten zurückgelassen, und ging also hin, um diese abzuholen. Der arme Kleiderflicker, seine Frau und mein ehemaliger Bettel-Kamerad, die schon von der glücklichen Veränderung, die mit mir vorgegangen war, gehört hatten, erwarteten mich mit Ungeduld."

„Eine rührende Szene! Der Mann, der vor drei Tagen in dieser armen Hütte ganz entkräftet, halb nackend und barfuß, anlangte, den die armen Bewohner dieses Hauses als einen Auswurf der Natur betrachteten, und dessen Kamerad in dem leinewandnen Kittel mit Spott und Verachtung auf ihn herabsahe, dieser Mann kommt nun (sein Ruf gieng vor ihm) mit einem heitern Gesichte, als ein Oberrabbiner gekleidet, in einer ehrwürdigen Gestalt in eben diese Hütte."

„Sie bezeugten alle ihre Freude und Verwun-

derung über dieſe Transformation. Die arme Frau nahm ihren Säugling auf die Arme, und bat für ihn, mit thränenden Augen, um den Seegen. Mein Kamerad bat mich ſehr rührend um Verzeihung wegen ſeiner rohen Behandlung; er ſagte, er ſchätzte ſich glücklich, einen ſolchen Reiſegefährten gehabt zu haben, würde aber ſich für unglücklich halten, wenn ich ihm ſeine aus Unwiſſenheit begangenen Fehler nicht verzeihen wollte.“

„Ich redete alle ſehr liebreich an, gab dem Kleinen meinen Seegen, und meinem Reiſekameraden alles Baare, das ich in meiner Taſche hatte, und gieng ſehr gerührt zurück.“

„Unterdeſſen hatte das Bezeigen des Oberrabbiners gegen mich, wie auch das meines neuen Wirthes, der ſelbſt ein großer Gelehrter war, und durch häufige Unterredungen und Disputiren mit mir eine hohe Meinung von meinen Talenten und meiner Gelehrſamkeit gefaßt hatte, meinen Ruf in der Stadt ſo ausgebreitet, daß alle Gelehrte dieſer Stadt mich als einen berühmten reiſenden Rabbiner, zu ſehen und mit mir zu disputiren kamen; je näher ſie mich aber kennen lernten, in deſto größerer Achtung wurde ich von ihnen gehalten.“

„Diese Zeit war unstreitig die glücklichste und ehrenvollste Periode in meinem Leben.“

„Die jungen Gelehrten dieser Stadt beschlossen in ihrer Versammlung, mir ein Gehalt auszumachen, wofür ich ihnen Vorlesungen über das berühmte tiefsinnige Werk des Maimonides, More Nevochim, halten sollte. Dieser Vorschlag blieb aber aus der Ursache unausgeführt, weil die Aeltern dieser jungen Leute besorgten, daß ihre Kinder dadurch verführt, und durch Selbstdenken über Religion in ihrem Glauben wankend gemacht werden möchten. Sie gestanden zwar, daß ich bei meiner Neigung zum Nachdenken über Religion dennoch ein frommer Mann und erthodoxer Rabbiner sey; traueten aber ihren Kindern so viel Beurtheilung nicht zu, daß sie diesen Weg einschlagen könnten, ohne von dem einen Extrem zum andern, vom Aberglauben zum Unglauben überzugehn, worin sie auch vielleicht Recht hatten.“

„Nachdem ich ungefähr vier Wochen auf diese Art zugebracht hatte, kam der Mann, bei dem ich logirte, zu mir, und redete mich auf folgende Weise an: Herr S.! erlauben Sie mir, daß ich Ihnen einen Vorschlag thue! Sind Sie bloß zum Selbststudium geneigt, so können Sie hier blei-

ben, ſo lange Sie immer wollen. Wollen Sie ſich aber nicht bloß in ſich konzentriren, und ſind Sie geneigt, mit Ihren Talenten der Welt zu nutzen, ſo iſt hier ein reicher Mann, einer der vornehmſten dieſer Stadt, der einen einzigen Sohn hat, und der nichts ſo ſehr wünſcht, als Sie zum Hofmeiſter zu haben. Dieſer Mann iſt mein Schwager; wenn Sie es alſo nicht ſeinetwegen thun wollen, ſo thun Sie es meinetwegen, und dem Oberrabbiner zu Gefallen, dem die Erziehung meines Schweſterſohnes, der in ſeiner Familie vermählt iſt, am Herzen liegt."

„Mit Freuden nahm ich dieſes Anerbieten an. Ich kam alſo in dieſe Familie unter vortheilhaften Bedingungen als Hofmeiſter, und blieb zwei Jahre in größter Ehre darin. Man that nichts in dieſem Hauſe ohne mein Wiſſen. Man begegnete mir mit der größten Ehrerbietung. Man hielt mich beinahe für ein mehr als menſchliches Weſen."

„So floſſen die Paar Jahre unvermerkt und glücklich für mich hin. Unter der Zeit gingen aber doch einige kleine Begebenheiten mit mir vor, die ich in dieſer Geſchichte nicht übergehen zu dürfen glaube."

„Erſtlich ging die Hochachtung für meine Perſon in dieſem Hauſe ſo weit, daß man mich malgré moi zum Propheten machen wollte. Es ging damit folgendermaßen zu.“

„Mein Schüler war mit der Tochter eines Oberrabbiners, der ein Schwager des Oberrabbiners in Poſen war, verſprochen worden. Die Braut, ein Mädchen von ungefähr zwölf Jahren, wurde, wie gewöhnlich, zu den Pfingſtfeiertagen von ihren Schwiegereltern nach Poſen abgeholt. Bei dieſem Beſuche bemerkte ich, daß dieſes Mädchen von ſehr phlegmatiſchen Temperament, und ziemlich ſchwindſüchtig ſey. Ich entdeckte dieſes dem Bruder meines Hausherrn, und fügte noch mit einer bedeutenden Miene hinzu, ich ſey für das Mädchen ſehr beſorgt, indem ich nicht glaube, daß ihre Geſundheit von langer Dauer ſeyn würde. Nach den Feiertagen wurde das Mädchen zu ihren Aeltern zurückgeſchickt, und vierzehn Tage nachher bekam man einen Brief, worin ihr Tod gemeldet wurde.“

„Nun wurde ich nicht nur in dieſem Hauſe, ſondern in der ganzen Stadt für einen Propheten gehalten, der den Tod dieſes Mädchens vorausgeſagt hätte.“

„Da ich zu nichts weniger als zum Betruge geneigt war, ſuchte ich dieſe abergläubiſchen Menſchen auf andre Gedanken zu bringen, und ſagte, daß ein jeder, der einige Beobachtungen in der Welt gemacht hätte, ebendaſſelbe hätte vorausſagen können; aber es half nichts, ich war einmal Prophet und mußte es bleiben.“

„Zweitens wurden in einem jüdiſchen Hauſe des Freitags Fiſche auf den Sabbath zurecht gemacht. Es kam demjenigen, der einen Karpfen aufſchnitt, vor, als gäbe dieſer einen Laut von ſich. Dieſes ſetzte alle in ein paniſches Schrekken. Man ließ den Rabbiner fragen, was man mit dieſem ſtummen Fiſche, der zu reden gewagt hätte, machen ſolle? Dieſer befahl, in der abergläubiſchen Meinung, als wäre der Karpfen von einem Geiſte beſeſſen, man ſolle ihn in einem Leichentuche aufs herrlichſte begraben.“

„Nun wurde in dem Hauſe, wo ich war, von dieſer ſchauervollen Begebenheit geſprochen. Ich, der ich mich durchs fleißige Studiren des More Newochim ſchon ziemlich von dergleichen abergläubiſchen Meinungen losgemacht hatte, lachte herzlich darüber, und ſagte: wenn man den Karpfen, anſtatt ihn zu begraben, lieber mir zugeſchickt hätte,

so würde ich den Versuch gemacht haben, wie ein solcher begeisterter Karpfen doch schmecken müsse."

„Dieses Bon mot wurde bekannt. Die Gelehrten ereiferten sich schon darüber, schrieen mich für einen Ketzer aus, und suchten mich auf alle Art zu verfolgen."

„Die Achtung, die man aber in dem Hause, worin ich Hofmeister war, für mich hatte, machte alle ihre Bemühungen fruchtlos."

„Da ich mich auf diese Art sicher sahe, und durch den Geist des Fanatismus vielmehr zum fernern Nachdenken angespornt, als abgeschreckt wurde, fing ich an, die Sachen ein wenig weiter zu treiben: verschlief mehrentheils die Gebetzeit, kam selten in die Synagoge, u. dgl. Endlich wurde das Maaß meiner Sünden so voll, daß mich nichts mehr vor der Verfolgung sichern konnte."

„In dem Eingange des Gemeindehauses zu Posen befindet sich, wer weiß seit welcher Zeit, ein Hirschhorn in die Wand eingeschlagen. Von diesem behaupten alle Juden einstimmig, daß derjenige, der dieses Hirschhorn berühre, auf der Stelle sterben müsse, und erzählen eine Menge Beispiele dieser Art."

„Mir wollte dieſes nicht in den Kopf, ich lachte darüber, und da ich einſt mit andern Juden aus dieſer Stadt vor dem Hirſchhorn vorbeiging, ſagte ich zu ihnen: Ihr Narren, die ihr glaubt, daß derjenige, der dieſes Horn berühre, auf der Stelle ſterben müſſe; ſeht, ich wage es, daſſelbe zu berühren.“

„Dieſe erwarteten voll Entſetzen auf der Stelle meinen Tod, da er aber nicht erfolgte, ſo verwandelte ſich ihre Bangigkeit für mich in Haß. Sie betrachteten mich als einen, der das Heiligthum entweiht habe.“

„Dieſer Fanatismus machte bei mir das Verlangen rege, nach Berlin zu reiſen und den Reſt des mir anklebenden Aberglaubens durch Aufklärung zu vernichten. Ich forderte daher von meinem Herrn den Abſchied. Dieſer äußerte zwar den Wunſch, daß ich noch länger in ſeinem Hauſe bleiben möchte, und verſicherte mich ſeines Schuzzes wider alle Verfolgung.“

„Da ich aber einmal meinen Entſchluß gefaßt hatte, wollte ich denſelben nicht ändern; nahm alſo von meinem Herrn und ſeiner ganzen Familie Abſchied, ſetzte mich auf die Frankfurter Poſt, und reiſete nach Berlin.“

Dritte Epoche.

Den zweiten Theil seiner Lebensgeschichte fängt Maimon mit einer sehr wichtigen Abhandlung, über die Erweiterung seiner Erkenntniß und die Entwickelung seines Charakters, an. Den entscheidendsten Einfluß darauf hatten die Schriften des berühmten Rabbi Moses Ben Maimon.

Darauf folgt eine präcise Darstellung von dem Geiste dieser Schriften. Solche interessante Gegenstände dürfen und können nicht aus ihrem Zusammenhange gerissen werden, daher sie auch hier übergangen werden müssen. Den Faden dieser eigentlichen Lebensgeschichte knüpft er im eilften Capitel des zweiten Theils wieder an, von welchem nun meine Auszüge wieder beginnen.

Wir haben ihn bis auf den Postwagen, um nach Berlin zu reisen, begleitet, wir lassen ihn nun ankommen, und da es mit der Post geschah, war er jener Schwierigkeit, wegen des Einlasses in Berlin, nicht ausgesetzt; aber mit dem Bleiben in der Stadt war es um so bedenklicher. Er quartierte sich bei einem Juden ein, der arme Reisende aufnahm, und schon des andern Tages

bekam er eine Visite. Es war der Aufseher über die ankommenden Fremden, welcher ihn streng examinirte. Er gab vor, er suche als Hofmeister eine Condition; es wurde ihm aber von jenem angedeutet, daß er darauf hier nicht bleiben könne und daß er, sobald als möglich, Berlin wieder verlassen müßte. Glücklicher Weise erfuhr Maimon, daß ein polnischer Jude, ein Mann von Talenten, sich Studierens halber in Berlin aufhalte und in den größten Häusern angesehen sey. Er besuchte diesen, der ihn auch sehr freundlich aufnahm. Maimon entdeckte ihm seinen Trieb nach Wissenschaften, und diesen befriedigen zu können, wäre sein eifrigster Wunsch und der Entzweck seines Herkommens. Bei dem zweiten Besuche lernte Maimon bei ihm einige junge Leute aus vornehmen jüdischen Familien kennen, die viel Behagen an ihm fanden und versprachen, ihm die Erlaubniß zu verschaffen, in Berlin bleiben zu können, so lange er wolle. Sie hielten auch treulich Wort.

Nach einem lesenswerthen Aufsatze von Herrn L. Bendavid*) über Salomon Maimon, würde hier mehreres von Maimon Niedergeschriebene manche Abänderung leiden müssen,

*) National-Zeitschrift, 1. Band 1801.

was ich mir aber nicht erlauben darf, da ich ihm selbst bloß folgen muß.

So viel ist gewiß, daß Maimon durch jenen seinen polnischen Freund seine ersten Wohlthäter fand, unter denen Herr D. H . . . die erste Stelle sehr wohl verdient, und unrichtig nennt ihn Maimon als solchen D. P . . . dem es als ein noch besonderes Verdienst angerechnet werden muß, daß er Wohlthaten mit Achtung gegen ihn zu vereinigen wußte. —

Als Maimon nun die Erlaubniß in Berlin bleiben zu dürfen erhalten und demnächst auch einige Unterstützungen hatte, war er bedacht, sein Vorhaben ins Werk zu setzen. Zufälliger Weise fand er Wolf's Metaphysik, die er für einige Groschen kaufte, welche er nur mit vieler Aufmerksamkeit studirte. Die Zweifel, die ihm darin aufstießen, setzte er in hebräischer Sprache auf, und schickte sie Mendelssohn zu, welchen er nur durch seinen Ruf kannte; Mendelssohn wunderte sich über diesen Aufsatz, antwortete, daß jene Zweifel in der That gegründet wären, daß er sich aber nicht sollte abschrecken lassen und in seinem Eifer fortfahren möchte.

Hiedurch aufgemuntert, schrieb er eine metaphysische Disputation in hebräischer Sprache über wichtige Gegenstände, schickte solche ebenfalls an Mendelssohn, worüber dieser noch mehr erstaunte und darauf Maimon zu sich bitten ließ.

Da er noch sehr schüchtern war, so erschrak er nicht wenig, vor Mendelssohn zu erscheinen; dieser empfing ihn aber sehr liebreich, sagte ihm über seine Aufsätze viel schmeichelhaftes und versicherte ihn, daß, wenn er so fortfahren würde, er große Fortschritte machen könnte.

Mendelssohn sorgte auch für seinen Unterhalt, gab ihm Empfehlungen und er erlangte dadurch mehrere Freitische und Bücher aus sehr guten Bibliotheken. Er wurde nun immer mehr als ein denkender Kopf bekannt; studierte den Spinoza, schadete sich aber dadurch in mancher Hinsicht, weil Mendelssohn damit nicht recht zufrieden war, doch ließ er sich davon nicht abhalten. Von der andern Seite schadete er sich aber auch dadurch, daß er mit Menschen darüber sprach, die ihn nicht verstanden.

Er fing an, an allem Guten und Schönen Geschmack zu finden; auch der Trieb nach sinnli-

chen Vergnügungen, den er so lange unterdrückt hatte, forderte seine Rechte.

Es fanden sich Neider ein, die, wie er selbst sagt, es merkten daß sie durch seine Talente verdunkelt würden. Sie suchten daher seine Freunde, auf die sie eifersüchtig waren, von ihm abwendig zu machen; er aber bezeigte diesen Menschen seine Verachtung, und machte sie sich dadurch zu öffentlichen Feinden. Sie hinterbrachten selbst nun Mendelssohn alles, was zu seinem Nachtheile gereichen konnte, und dies soll seine Wirkung nicht verfehlt haben.

Da man an ihm bemerkte, daß er in seinem Studium keinen ordentlichen Plan hatte; so wollte man ihn bereden, Medicin zu studieren, er konnte sich aber aus wichtigen Gründen nicht dazu verstehen.

Hier wachte jene Neigung zur Mahlerkunst von Neuem in ihm auf, man rieth ihm aber davon ab, that ihm hingegen den Vorschlag, die Apothekerkunst zu erlernen, was er sich gefallen ließ, und wozu er auch drei Jahre sich in die Lehre begab. Sein Entzweck dabei war, nicht practisch diese Kunst zu treiben, sondern bloß

theoretisch sie zu erlernen. Dieses war aber der Meinung seiner Freunde und Wohlthäter entgegen, welche wollten, daß dieses ein sogenanntes Brodtstudium für ihn werden sollte. Er stand daher, nach Ablaufe dieser drei Jahre, noch auf demselben Flecke, wo er vorher gestanden hatte, und zog sich dadurch zugleich den Unwillen mehrerer seiner Freunde zu.

Endlich ließ ihn Mendelssohn zu sich rufen und eröffnete ihm den Unwillen seiner Freunde, der überhaupt in drei Punkten sich gegen ihn begründete. Erstens, weil er auf gar keinen Lebensplan bedacht sei und dadurch die Bemühungen seiner Freunde fruchtlos gemacht habe, zweitens, weil er schädliche Meinungen und Systeme auszubreiten suche, und drittens, sich von ihm der Ruf verbreitet habe, daß er eine sehr freie Lebensart führe und den sinnlichen Vergnügungen sehr ergeben sei. —

Maimon suchte sich gegen diese ihm gemachten Vorwürfe ganz offenherzig zu vertheidigen und setzte hinzu, er sehe wohl ein, daß er gezwungen sei, Berlin zu verlassen, nahm auch bei dieser Erklärung zugleich von Mendelssohn Abschied. Hierauf bekam er von Mendelssohn ein

sehr vortheilhaftes Zeugniß über seine Fähigkeiten und Talente. Nun nahm er auch noch von allen seinen Freunden und Wohlthätern einen kurzen Abschied und reiste mit der Post nach Hamburg.

Von seinem hiesigen Wohlthäter, Herrn Samuel Levy empfing er unter andern auch ein Empfehlungsschreiben an einen Kaufmann daselbst; fand auch eine gute Aufnahme bloß aus Rücksicht dieser Empfehlung, seine Talente kamen aber dabei nicht ins Spiel, weil dieser Mann ein Kaufmann und nichts weiter war. Er fand es daher auch nicht für gut, seinen Aufenthalt in Hamburg zu verlängern, und beschloß daher mit einem Schiffe nach Holland zu gehen. Sechs Wochen mußte er wegen ungünstigen schlechten Windes still liegen, wurde sehr krank, und als jener günstiger wurde, langte er nach dreien Tagen in Amsterdam an. Da er dort keine Bekanntschaft hatte, und ihm einfiel, in Grafenhagen einen Hofmeister von Berlin aus zu kennen, so reiste er zu diesem, logirte sich bei einer armen jüdischen Frau ein, machte dort neue Bekanntschaften, suchte jenen Hofmeister auf, wurde durch ihn dessen Principal vorgestellt, und in dessen Familie bekannt; auch fand er bald Verehrer, die aber eben so bald wieder verschwanden und deren Freundschaft sich in

Haß verwandelte, da er ſich verſchiedener ihrer Vorurtheile widerſetzte und dieſe rügte, ſo wie überhaupt über manchen religiöſen Gebrauch ſich dreiſt und offenherzig erklärte. Der Herr jenes Hauſes blieb ihm indeſſen gewogen und behielt ihn ohngefähr noch 9 Monate bei ſich, wo er übrigens ſehr eingezogen und ohne alle Beſchäftigung und vernünftigen Umgang lebte.

Da er in Holland keine, ſeinen Kräften angemeſſene, Beſchäftigung hatte; ſo wurde er hypochondriſch, und da dieſe Krankheit, wie gewöhnlich, in Lebensüberdruß übergeht, ſo kam er auf den Gedanken, ſich zu entleiben, war auch ſchon der Ausführung deſſelben ſehr nahe, doch durch längeres Zögern gelangte er zu einer reiferen Ueberlegung, ſo daß es unterblieb. Dieſe tragi-komiſche Scene verdient nicht minder wegen verſchiedener wichtigen Bemerkungen darüber von ihm, in ſeiner Lebensgeſchichte nachgeleſen zu werden.

Ein an dieſem Orte gehabter ſeltſamer Liebeshandel des Maimon intereſſirt uns hier weniger, ſo originell auch iſt. *)

Er merkte gar bald, daß in Holland für ihn

*) Maimon's Lebensgeſchichte Th. 2. Seite 203.

nichts zu thun sei, indem er unter seiner Bekanntschaft dort nicht sonderlich die Neigung zu Wissenschaften fand; und da er wegen Mangel an Kenntniß der holländischen Sprache keinen Unterricht in irgend einer Wissenschaft geben konnte, so beschloß er, wieder über Hamburg nach Berlin zurückzugehen, fand aber Gelegenheit bis Hannover zu Lande reisen zu können und kam zum zweiten Male in Hamburg an. Hier gerieth er in die allerbedrängtesten Umstände, hatte nichts zu leben, logirte in einem höchst elenden Wirthshause, wußte durchaus nicht, was er anfangen sollte, besonders da er sich für zu aufgeklärt hielt, um nach Polen zurückzugehen; und in Deutschland fortkommen zu können, stellten sich ihm ebenfalls viele Schwierigkeiten in den Weg. Dieses alles führte ihn auf den Gedanken, die christliche Religion anzunehmen, um vielleicht ein besseres Fortkommen dadurch zu erlangen, und eine bessere Gelegenheit, sich bilden zu können. Er beschloß bei einem Geistlichen sich zu melden; doch aus Furcht, er möchte sich mündlich nicht deutlich genug darüber erklären können, setzte er seine Gedanken ebenfalls sehr offen und dreist mit hebräischen Lettern auf, ging zu einem Schulmeister, und ließ diesen Aufsatz mit deutschen Lettern abschreiben; hierauf begab er sich zu einen vorneh-

men Geistlichen, überreichte diesem das Schreiben, welches dieser mit vieler Aufmerksamkeit las und sich darauf mit ihm in ein Gespräch einließ. Da Maimon in diesem Schreiben über Religion überhaupt seine philosophischen Gedanken freimüthig geäußert hatte, die so gestellt waren, daß ihn kein Geistlicher als Geistlicher zur Taufe annehmen konnte; so wurde er auch von ihm abgewiesen. Da nun ein Aufsatz hierüber in seiner Lebensgeschichte in mehr als einer Hinsicht sehr merkwürdig ist, so verweise ich auf selbigen *)

Die Beschwerlichkeiten der Reise, mit schlechter Diät verbunden, zogen ihm jetzt ein kaltes Fieber zu; er lag auf Stroh in einer Dachstube und litt an allem Mangel. Der Wirth, von diesem Elende zum Mitleid gerührt, schickte nach einem jüdischen Arzte, welcher ihn bald wieder herstellte und sich überdies sehr gefällig gegen ihn bewies.

Ein junger Mensch, der Maimon von Berlin aus kannte, erfuhr seine Ankunft, suchte ihn auf, und theilte ihm zugleich die Nachricht mit, daß ein Bekannter, der ihn in Berlin schon

*) 2. Theil, Seite 216.

geſehen hätte, jetzt in Hamburg wohne, welchen er beſuchen ſolle, was er auch that. Dieſem wohlthätigen Manne hatte Maimon viel zu verdanken. Nachdem ihm Maimon ſeine ganze Lage vorgeſtellt und ihn um Rath gebeten hatte, ſagte ihm dieſer würdige Mann, daß ſeine üble Lage davon entſtanden ſei, weil er das Studium der Sprachen vernachläſſiget habe, weswegen er auch ſeine Kenntniſſe und Wiſſenſchaften nicht mittheilen könne, ſprach ihm zugleich Muth zu, indem es noch Zeit ſei, daſſelbe nachzuholen, und ſchlug ihm zu dieſem Zwecke das Gymnaſium zu Altona vor, wo ſein Sohn ſtudierte; verſprach auch, für ſeinen Unterhalt dort Sorge zu tragen. Dieſes nahm Maimon dankbar an, bekam eine Wohnung im Gymnaſium und lebte da einige Jahre ruhig und zufrieden.

Vierte Epoche.

Nachdem er nun glaubte in Sprachen einen guten Grund gelegt zu haben, fing er an, dieſer Unthätigkeit überdrüſſig zu werden und beſchloß, am Ende des erſten Jahres das Gymnaſium zu verlaſſen; der Director Duſch beredete ihn aber, noch ein Jahr zu bleiben, was er ſich, da er ſonſt keinen Mangel hatte, auch gefallen ließ.

Vor

Vor Ablaufe dieſer Zeit ereignete ſich jedoch folgender unangenehme Vorfall daſelbſt. Seine Frau, die er in Polen zurückgelaſſen hatte, ſchickte ihm einen polniſchen Juden nach, um ihn aufzuſuchen, dieſer erreichte ihn nun hier, und ging zu ihm auf das Gymnaſium.

„Seine Geſandtſchaft" erzählt Maimon, „beſtand darin, daß mir meine Frau durch ihn „befehlen ließ, entweder ohne Verzug nach Hauſe „zu kommen, oder ihr durch ihn einen Scheide„brief zu ſchicken."

Maimon kam hier in große Verlegenheit, weil er theils nicht geneigt war, ohne Urſache ſich von ſeiner Frau zu ſcheiden, noch weniger er ſich ſogleich entſchließen konnte, auf der Stelle nach Polen zu gehen. Er ſtellte daher dieſem abgeſandten Polen vor, daß er erſt nach Berlin zu ſeinen Freunden reiſen, und ſich darüber Raths erholen wollte. Dieſer aber hielt dies bloß für eine leere Ausflucht und verklagte Maimon bei dem Oberrabbiner. Er erſchien aber nicht, weil er nicht unter deſſen Gerichtsbarkeit gehörte, und als dieſer ihn dazu nicht zwingen konnte, ſo ließ er ihn bitten, zu ihm zu kommen. Dieſes that Maimon, und nun machte

ihm der Oberrabbiner gelinde Vorwürfe, beſonders darüber, daß er ſich den Bart abgeſchnitten habe u. ſ. w. Er erſchöpfte ſich ganz, um Maimon wieder zu bekehren, doch alles war vergeblich, und jener Pole mußte unverrichteter Sache wieder abgehen. — Das Geſpräch, welches er mit dem Rabbiner bei dieſer Gelegenheit hatte, verdient übrigens in ſeiner Lebensgeſchichte ſelbſt nachgeleſen zu werden. *)

Nun rückte die Zeit heran, in welcher Maimon das Gymnaſium verlaſſen wollte; zu dem Ende ging er zu ſämmtlichen Lehrern, und verlangte examinirt zu ſein, damit er Atteſte ſeiner Progreſſen erhalte.

Der Director Duſch ließ ihn einige Stellen aus lateiniſchen und engliſchen, ſowohl proſaiſchen als poetiſchen Schriften überſetzen, und war damit, eben ſo wie mit ſeinen Fortſchritten in der Philoſophie und Mathematik, ſehr zufrieden. Er wurde als Muſter des Fleißes und der Fähigkeit den andern Gymnaſiaſten vorgeſtellt und erhielt ein ehrenvolles Atteſt, in welchem es unter andern heißt: „Seine Talente überhaupt zur Erlernung

*) 2. Theil Seite 227.

„alles Schönen, Guten und Nützlichen, vorzüg„lich solcher Wissenschaften, welche starke An„strengung der Geisteskräfte, abstraktes und tie„fes Denken erfordern, sind, ich möchte beinah „sagen, außerordentlich. Jedes Wissen, was den „meisten Aufwand von eigner Thätigkeit fordert, „ist ihm das angenehmste, und Beschäftigung „der Denkkräfte scheint sein größtes, wo nicht „einziges Vergnügen zu seyn. — Sein liebstes „Studium ist bisher Philosophie und Mathema„tik gewesen, worin er Fortschritte zu meinem „Erstaunen gemacht hat, u. s. w.“

Er nahm hierauf von den Lehrern und Vorstehern des Gymnasiums Abschied, die ihm einstimmig das Compliment machten, daß er ihrem Gymnasium Ehre gemacht hätte, und so reiste er wieder nach Berlin.

Fünfte Epoche.

Hier besuchte er nun seine alten Freunde und bat diese, da er jetzt einige Sprachkenntnisse sich erworben habe, ihn zu irgend einem seiner Fähigkeit angemessenen Geschäfte zu gebrauchen. Es wurde dazu vorgeschlagen, daß er, durch

Ueberſetzung wiſſenſchaftlicher Bücher in die hebräiſche Sprache, auf die im Dunkel lebenden polniſchen Juden wirken ſolle. Die Druckkoſten hiezu wollten ſeine Freunde übernehmen. Er ging den Vorſchlag ein; man konnte ſich aber nicht einigen, mit welchen Schriften der Anfang gemacht werden ſolle. Die Wahl fiel endlich auf eine Geſchichte der Juden; man gab ihm ein berühmtes franzöſiſches Werk, woraus er etwas zur Probe liefern ſollte, die auch zur Befriedigung aller ausfiel. Selbſt Mendelsſohn legte Hand an dieſes Werk; aber bald darauf wurde auch dieſes wieder verworfen und vorgeſchlagen, daß man mit einer natürlichen Religion und vernünftigen Moral den Anfang machen, und daher Reimarus natürliche Religion überſetzt werden ſollte. Mendelsſohn hielt ſeine Meinung, wie Maimon ſagt, zurück, weil er ſich keinen großen Nutzen davon verſprach; dieſer Meinung war auch Maimon, und er hatte nur auf Verlangen einiger ſeiner Freunde und ſeiner Subſiſtenz wegen dieſes ganze Geſchäft übernehmen wollen. Man rieth ihm in dieſer Hinſicht, nach Deſſau zu gehen, um da ungehindert daran arbeiten zu können. — Nachdem er 14 Tage vergebens daſelbſt auf eine Weiſung ſeiner Freunde gewartet, ſchrieb er nach Berlin, daß, ewnn man ſich in Anſehung des Plans nicht ei-

nigen könne, man die Bestimmung desselben seiner eigenen Wahl überlassen möchte und schlug zugleich vor, daß seiner Meinung nach die mathematischen Wissenschaften am tauglichsten dazu wären, und er daher Willens sei, ein mathematisches Lehrbuch in hebräischer Sprache zu schreiben. Er erhielt hierauf zur Antwort, daß er seinem Plane folgen möchte, und in einer Zeit von einigen Monaten war jenes Lehrbuch vollendet. Er reiste damit nach Berlin, stand aber nicht wenig betroffen da, als er hörte, daß dieses Werk sehr voluminös sei, und besonders wegen der dazu erforderlichen Kupferplatten, zu viel Kosten verursachen würde, er also mit seinem Manuscripte machen könne, was er wolle. — Hierüber beklagte er sich bei Mendelssohn, und dieser fand es natürlich unbillig, daß seine Arbeit unbelohnt bleiben sollte, aber von der andern Seite auch von ihm nicht billig, zu fordern, daß seine Freunde so viel Kosten tragen sollten, und er gab ihm daher den Rath, sein Werk auf Subscription herauszugeben; aber diese kam nicht zu Stande.

Sechste Epoche.

Ueber diesen Vorfall zerfiel er abermals mit seinen Freunden, und beschloß, Berlin wieder zu

verlaſſen und nach Breslau zu gehen. Er nahm dahin zwar Empfehlungsſchreiben mit, aber ehe er noch dort ankam, war er bereits durch Briefe angeſchwärzt und wurde daher kalt aufgenommen; er war auch ſchon entſchloſſen, Breslau ſogleich wieder zu verlaſſen, als er glücklicher Weiſe eine günſtige Bekanntſchaft mit einem berühmten Dichter jüdiſcher Nation machte, der Geſchmack an Maimon fand und ihn reichen Juden dort empfehlen wollte; als dieſer aber dennoch nicht ſo rechten Eingang fand, ſo forſchte er der Urſache nach und fand ſolche in jenen Briefen, in denen es unter andern heißt: „Salomon Maimon ſucht ſchädliche Syſteme zu verbreiten. —“

Maimon geſtand ihm, daß er als ein junger Mann, ohne Erfahrung und Weltkenntniß, die Wahrheiten, die er anerkannt habe, zu verbreiten und andern mitzutheilen ſehr geneigt geweſen wäre, aber klüger geworden, gehe er jetzt mit weit mehr Behutſamkeit hierin zu Werke.

Maimon machte ſich Gelehrten chriſtlicher Religion bekannt, weil er hoffte, durch dieſe auf einige reiche jüdiſche Familien wirken zu können, und da er befürchtete, daß ſeine mangelhafte deutſche Sprache dem Ausdruck ſeiner Gedanken hinderlich ſein möchte, ſo verfertigte er einen Aufſatz, in wel-

chem er seine Gedanken über die wichtigsten Gegenstände der Philosophie aphoristisch vortrug; legte solchen dem Prof. Garve vor, der sich freundschaftlich mit ihm unterhielt, ihm ein gutes Zeugniß gab und ihn mündlich mit Nachdruck an einen reichen Banquier empfahl, der ihm auch sogleich monatlich etwas festsetzte und auch mit andern Juden hierüber sprach. Viele junge Leute jüdischer Nation suchten nun seinen Umgang, unter denen sich einer auszeichnete, welcher seinen Unterricht in Wissenschaften wünschte, worin der Vater dieses jungen Mannes, als ein bemittelter und aufgeklärter Mann, auch willigte; und obgleich derselbe ihm auch anbot, den Unterricht seiner übrigen Kinder, die bereits schon einen Lehrer hatten, mit zu übernehmen, schlug er dennoch dieses aus, um jenen nicht zu verdrängen. Doch auch hier fanden sich nun bald wieder andere Unannehmlichkeiten; denn er wurde durch jenen Unterricht an seinem eigenen Studium gehindert. Da er mit den Kindern auf einem Zimmer wohnte, Mangel an Büchern hatte und immer gestört seine Zeit größten Theils im Müßiggange zubringen mußte; so suchte er daher Gesellschaften auf, in welchen er sich besonders die Abende auf mancherlei Art zu verkürzen suchte, bei Tage aber nahm er zu Tabagien seine Zuflucht.

Er machte nun mehrere Bekanntſchaft in guten Häuſern ſeiner Nation, wo er viele Wohlthaten empfing. Man beredete ihn allgemein, Medicin zu ſtudieren, wogegen er aber großen Widerwillen hatte.

Hier muß ich geſtehen, daß Maimon in ſeiner eigenen Erzählung eine große Lücke läßt, denn einmal ſehe ich nicht ein, wie es ihm an einem Orte, wie Breslau, und bei ſeinen dort ſchon gemachten Bekanntſchaften an Büchern fehlen konnte, ihm, der ſich ſelbſt in Polen aus dieſer Noth zu helfen wußte? — und dann, wenn dem ſo war, gab es keinen andern Ausweg, als ſich in Tabagien herumzutreiben, wie er es ſelbſt nennt? — —

Da er endlich einſah, daß, wenn er ſich dem Willen ſeiner Freunde widerſetzte, er ſchwerlich fernerhin Unterſtützungen zu hoffen haben würde, ſo ließ er ſich zu dem Studium der Medicin bereden. Der Herr Prof. Garve empfahl ihn an andere Profeſſoren, und er hörte auch ſchon wirklich eine Zeitlang mediciniſche Vorleſungen, konnte aber ſeinen Widerwillen gegen dieſe Kunſt nicht überwinden, und gab ſonach dieſe Vorleſungen und den ganzen Plan Arzt zu werden auf.

Seine hebräiſchen Ausarbeitungen vernachläßigte er indeß während dieſer Zeit in Breslau nicht. Er überſetzte Mendelsſohns Morgenſtunden ins hebräiſche, ſchickte einige Bogen als Probe nach Berlin, erhielt aber keine Antwort; auch eine Naturlehre nach Newtonſchen Principien ſchrieb er in hebräiſcher Sprache, was er als Manuſcript aufbewahrte.

Maimon kam wieder in eine mißliche Lage, indem ſein Zögling keines Lehrers mehr bedurfte; auch fielen andere Unterſtützungen nach und nach weg; er übernahm alſo im Nothfalle die Information bei einigen jungen Menſchen in Eulers Algebra, bei andern, in den Anfangsgründen der deutſchen und lateiniſchen Sprache, u. dgl.; aber auch dieſer Nahrungszweig dauerte nicht lange, und er befand ſich bald wieder in kümmerlichen Umſtänden. In dieſer unglücklichen Periode erhielt er einen unvermutheten Beſuch von ſeiner Frau und ſeinem älteſten Sohn aus Polen. Seine Frau verlangte, er ſolle jetzt auf der Stelle mit ihr nach Hauſe gehen, und hörte auf alle ſeine Einwendungen dagegen nicht, ſondern erklärte ihm, daß, wenn er das nicht wolle, ſie von ihm ſich ſcheiden laſſen müßte. Maimon, der ſie wirklich ſchätzte und liebte, mußte von zweien Uebeln

das kleinſte wählen und er ließ ſich daher, wiewohl ſehr ungern, von ſeiner Frau gerichtlich ſcheiden. Er wünſchte ſeinen Sohn bei ſich zu behalten, welcher gute natürliche Talente hatte, aber er konnte ihn hiezu nicht bewegen; ſeine Baarſchaft ging bei der Gelegenheit, als Frau und Sohn nach Polen wieder zurück reiſten, gänzlich darauf. Noch einige Zeit blieb er nachher in Breslau, ſeine Umſtände verſchlimmerten ſich aber immer mehr und mehr, und ſo beſchloß er, nach Berlin wieder zurückzukehren.

Siebente Epoche.

In Berlin fand Maimon, daß ſeine ehemaligen Freunde nichts mehr von ihm wiſſen wollten. Mendelsſohn war ſchon todt, und nun ſtand er ganz hülflos da, nicht wiſſend, was er machen ſollte, bis ſich endlich nach und nach wieder Männer fanden, die ihm einige Unterſtützung reichten, ſo daß er ſich bei einer alten Frau in eine Dachſtube einmiethen konnte. Hier beſchloß er, Kant's Kritik der reinen Vernunft, die er noch nicht geſehen hatte, zu ſtudieren; machte gleich beim Anfange des Studiums dieſes Syſtems Anmerkungen und Erläuterungen über daſſelbe, woraus ſeine erſte Schrift unter dem Ti-

tel: Verſuch über die Transſcendentalphiloſophie, entſtand. Als er dieſes Werk vollendet hatte, zeigte er es Herrn ***, welcher ihm rieth, dieſes Manuſcript gerade zu an Kant ſelbſt zu überſchicken und deſſen Urtheile es zu unterwerfen; verſprach auch, ſelbiges mit einem Schreiben an ihn zu begleiten. Dieſes geſchah, Maimon ſchrieb an Kant und überſchickte ihm ſein Manuſcript; es dauerte aber eine lange Zeit, ehe Antwort zurück kam, endlich erfolgte ſie und fiel für Maimon ſehr erwünſcht aus. Kant ſchrieb an Herrn ***:

„Aber wo denken Sie hin, liebſter Freund! „mir einen großen Pack der ſubtilſten Nach„forſchungen, zum Durchleſen nicht allein, ſon„dern auch zum Durchdenken zu überſchicken; „mir, der ich in meinem 66ſten Jahre noch „mit einer weitläuftigen Arbeit, meinen Plan „zu vollenden (theils in Lieferung des letzten „Theils der Kritik, nehmlich den der Urtheils„Kraft, welcher bald herauskommen ſoll, theils „in Ausarbeitung meines Syſtems der Meta„phyſik der Natur ſowohl als der Sitten jenen „kritiſchen Forderungen gemäß) beladen bin. „Der ich überdem durch viele Briefe, welche „ſpezielle Erklärungen über gewiſſe Punkte ver-

„langen, unaufhörlich in Athem erhalten werde,
„und obendrein von wankender Gesundheit bin.
„Ich war schon halb entschlossen, das Manu-
„skript so fort mit der vorerwähnten so gegrün-
„deten Entschuldigung zurück zu schicken. Al-
„lein ein Blick, den ich darauf warf, gab mir
„bald die Vorzüglichkeit desselben zu erkennen,
„und daß nicht allein niemand von meinen
„Gegnern mich und die Hauptfrage sowohl
„verstanden, sondern daß auch nur Wenige zu
„dergleichen tiefen Untersuchungen so viel Scharf-
„sinn besitzen möchten, als Hr. Maimon und
„dieses bewog mich u. s. w." In einer an-
dern Stelle heißt es: „Herrn Maimon's
„Schrift enthält übrigens so viele scharfsinnige
„Bemerkungen, daß er sie nicht ohne einen für
„ihn vortheilhaften Eindruck immer hätte ins
„Publikum schicken können u. s. w." In dem
Schreiben an Maimon selbst sagte Kant:
„Ew. Wohledelgeboren Verlangen habe ich so
„viel, als für mich thunlich war, zu willfah-
„ren gesucht, und wenn es nicht durch eine
„Beurtheilung Ihrer ganzen Abhandlung hat
„geschehen können, so werden Sie die Ursache
„dieser Unterlassung aus dem Briefe an Hrn.
„H .... vernehmen. Gewiß ist es nicht Ver-
„achtung, die ich gegen keine ernstliche Bestre-

„bung in vernünftigen und die Menſchheit in„tereſſirenden Nachforſchungen, am wenigſten „aber gegen eine ſolche, wie die Ihrige iſt, bei „mir hege, die in der That kein gemeines Ta„lent zu tiefſinnigen Wiſſenſchaften verräth.“

Maimon war, als dieſer Brief ankam, in Potsdam, wo er ſich auf der Lederfabrikrik des Herrn Itzig einige Zeit aufhielt, reiſte aber, nach dem er die Ankunft des Briefes und ein ſo ſchmeichelhaftes Urtheil im ſelbigen gehört hatte, nach Berlin, und beſchäftigte ſich mit der Herausgabe dieſes Werks. Er widmete es als geborner Pole, dem Könige von Polen und brachte ein Exemplar dem polniſchen Reſidenten; es wurde aber nicht abgeſchickt. —

Ein Exemplar überſendete er an die Expedition der allgemeinen Literatur-Zeitung, und da in geraumer Zeit keine Anzeige darüber erfolgte, ſchrieb er ſelbſt dahin, und erhielt zur Antwort: „Er wiſſe ſelbſt, wie gering die Anzahl derjeni„gen ſei, die geſchickt dazu wären, philoſophiſche „Werke richtig zu faſſen und zu beurtheilen: „drei der ſpekulativſten Denker hätten die Recen„ſion ſeines Werkes abgelehnt, weil ſie nicht ver„mögend wären, mit ihm in die Tiefen ſeiner

„Unterſuchungen einzudringen. Der Antrag ſei „einem vierten geſchehen, von dem ſie eine ihre „Wünſche befriedigende Antwort zu erhalten hoff„ten. Aber auch dieſer Vierte bliebe noch bis „jetzt zurück.“

Auch für das Journal für Aufklärung fing er an zu arbeiten, ſein erſter Aufſatz war: über Wahrheit, in einem Briefe an ſeinen Freund Herrn Samuel Levy in Berlin, und ſo folgten dann mehrere Aufſätze unter dem Titel: Bako und Kant; ein anderer, über Weltſeele und ein Aufſatz über den Plan ſeiner Transzendentalphiloſophie. Auch in einer hebräiſchen Monatsſchrift unter dem Namen: Geſellſchaft der Forſcher der hebräiſchen Sprache, lieferte er Aufſätze, ſo wie auf Anſuchen dieſer Geſellſchaft, einen Kommentar des berühmten Werks des Maimonides: More Newochim. Die Vorrede dazu kann als eine kurze Geſchichte der Philoſophie betrachtet werden.

Sein zweites Werk war ein philoſophiſches Wörterbuch, wovon aber nur das erſte Stück erſchienen iſt. Mehrere Aufſätze von ihm ſind in die deutſche Monatsſchrift eingerückt. Eben ſo lieferte er nicht nur Aufſätze zu dem von Moritz

erschienenen Journal für die Erfahrungsseelenkunde, sondern verband sich auch mit Moritz zur Herausgabe desselben, und verfertigte zu den darin abgedruckten Aufsätzen Erklärungen und Anmerkungen. *)

Achte und letzte Epoche.

Durch diese seine Lebensgeschichte, welche 1792 erschien, wurde Maimon auch dem größern Publiko bekannt; denn bis dahin wußte der größte Theil nur sehr wenig von ihm, und selbst das Wenige nur vom Hörensagen, weil alle seine andern Schriften, die bis zur Herausgabe seiner Lebensgeschichte, und auch nachher von ihm noch erschienen sind, und deren wir zu erwähnen noch Gelegenheit nehmen werden, nicht für den größeren Theil der lesenden Welt geschrieben waren.

Von allen Seiten und aus allen Ständen,

*) Mit dieser Epoche schließt sich die Autographie Maimon's außer daß er zum Schluß-Capitel einen lustigen Ball giebt, an dem wir aber nicht Theil nehmen wollen. Vielleicht hatte Maimon besser gethan, keine solche Feste zu geben, weil man sich bei dergleichen Gelegenheit nur Feinde zu machen pflegt; doch, wie mir scheint, hat er sich bloß passiv — dabei verhalten — Irren ist menschlich.

möchte man sagen, drängten sich Menschen nunmehr zu ihm; und so verschieden diese selbst waren, eben so verschiedene, hier nicht zu erörternde Ursachen und Bewegungsgründe mögen wohl Statt gefunden haben, warum dieser oder jener seine persönliche Bekanntschaft wünschte.

Im Ganzen genommen, enthält diese Epoche, welche zugleich die letzte seines Lebens ist, die wenigsten Dinge von Wichtigkeit zu seiner eigentlichen Lebensgeschichte, sondern ist gleichsam als eine Pause zwischen den Unruhen seines Lebens und dem Augenblick seines Todes zu betrachten. Seine Lage blieb immer wie sie war, das heißt, im Ganzen genommen, schlecht; seine, nach Erscheinung seiner Lebensgeschichte noch herausgekommenen Schriften fanden nur ein kleines Publikum, daher mußte er Verleger suchen, und wenn er sie fand, so war das Honorar so geringe, daß er, besonders bei seiner Oekonomie ohne alle Rechnung, Noth hätte leiden müssen, zumal da so manche Unterstützungen theils gänzlich aufhörten, theils weniger wurden. Maimon wäre bestimmt, da er nun schon an eine bessere Lebensart gewöhnt war, in Berlin abermals in sehr bedrängte Umstände versetzt worden, und, wie mich dünkt, auch wieder genöthigt gewesen, Berlin verlassen zu müssen,

müſſen, wenn er nicht das Glück gehabt hätte, zur rechten Zeit noch einen großmüthigen Erretter in dem anerkannt verdienſtvollen Grafen von K... zu finden. Nicht durch ſeine Lebensgeſchichte wurde er dieſem wahrhaft großen und edlen Mann bekannt, wie man faſt allgemein glaubte, ſondern Maimon's andere Schriften waren es, wie ich dies vom letztern ſelbſt weiß, die ihm dieſen großen und edlen Wohlthäter ſchafften, und worüber auch an ſeinem Orte etwas mehr geſagt werden ſoll. Hier iſt es ſchon hinlänglich, zu wiſſen, daß Maimon das Glück hatte, in das Haus dieſes biedern Mannes aufgenommen zu werden, nach einiger Zeit aber mit ihm ſich auf deſſen Güter begab, wo er leider nur allzuſchnell ſein Leben beſchloß.

Eine gute Zunge wird nicht mit starkschmeckenden Speisen verwöhnt, sondern durch eine Mischung von allerhand kleiner Zuthaten, worin man doch ein jedes schmecken kann, so klein und so sehr es auch mit dem Uebrigen vermischt sey. —

David Hume Grundregel des Geschmacks.

Die ganz eigene Art zu leben, zu denken und zu handeln hatte unsern Philosophen so manchem Ungemache ausgesetzt. Seine Lage zwang ihn, die Plane, die andere für ihn erdacht hatten, so unzweckmäßig sie nicht selten waren, dennoch zu ergreifen, so wie zum Beispiel der Plan war, die Apothekerkunst zu erlernen; welche, obschon ich sie sehr achte, dennoch nicht einem Maimon angemessen war; und wer ihn genau gekannt hat, dem muß es, wie mir, unerklärbar scheinen, wie er dabei 3 Jahre lang hat aushalten können. Indeß hatte er doch gewöhnlich seine eigenen Punkte, nach welchen er zielte. — Er betrachtete und befolgte nicht selten solche ihm vor-

gezeichneten Plane, bloß als ein Mittel um zu seinem Endzwecke zu gelangen.

Sehr rührend war es, ihn von so mancher Intrigue, so mancher Bosheit, so mancher groben Beleidigung erzählen zu hören, die er nur zu oft hatte erdulden müssen, und dieses von Menschen, denen man es am wenigsten hätte zutrauen sollen. Fragte man ihn, warum er dies und jenes in seiner Lebensgeschichte nicht gerügt hätte, so war seine Antwort: „ich habe sehr viel darum „nicht erwähnt, weil ich mich hüten wollte, meine „Galle zu empören; Sie sehen ja," setzte er hinzu, „wie wenig ohnedies der Ton behagt, in „welchem ich rede, gewisse Dinge sind auch von „der Art, die am besten gerügt sind, wenn sie nicht „erwähnt werden.

Die Zeit, als er von Breslau wieder nach Berlin kam, und der er in seiner Lebensgeschichte*) erwähnt, war eben die, wo er so manches erdulden mußte; man wollte fast allgemein nichts von ihm wissen, als wenn er, Gott weiß was, verbrochen hätte.

Mit Rührung und Theilnahme hörte ich aus dieser Zeit von ihm folgendes erzählen: „ich kam

*) 6. Cap. Seite 254.

„damals zum Herrn ***, auf deſſen Rath und „That ich ſehr rechnete. Als ich gemeldet war, „kam Herr *** heraus und machte mir, ehe „ich noch zu Worte kommen konnte, bittere Vor„würfe, daß ich von Breslau weggegangen ſey. „Als ich ihm darüber etwas ſagen wollte, ſo fiel „er aufgebracht mir ins Wort: — Euch Leu„ten iſt nicht zu helfen, Ihr wollt nicht hören, „— wollt nur immer Eurem eigenen Kopfe fol„gen — ging hinein und ließ mich ſtehen.“ —

Zu eben dieſer Zeit, als Maimon ſich faſt von allen ſeinen jüdiſchen Wohlthätern verlaſſen ſah, und in einen ſehr traurigen Zuſtand gerieth, ging er einſt zu Herrn ***, dem er bekannt war; traf dort Herrn *** aus F... Man unterhielt ſich eine lange Zeit. Der Herr *** fragte ihn endlich, was er nun machen wollte, da ihn ſeine Nation verlaſſen hätte? „Ich weiß es „ſelbſt nicht,“ ſagte Maimon, „und ich bin „ſchon auf den Gedanken gekommen, um meinen „Trieb, mich einſt der Welt noch nützlich zu ma„chen, befriedigen zu können, meine Religion zu „ändern und ein Chriſt zu werden.“ Er ſprach über dieſen Punkt mit *** etwa ſo, wie mit jenem Prediger in Hamburg. Herr *** ſoll ihm aber geantwortet haben: „Ja freilich kön-

„nen Sie als Christ eben so gut ein Spinozist „seyn. — Was dies für ein Donnerschlag für „mich war, fühle ich jetzt noch bei der Erzäh„lung," setzte Maimon hinzu. — Beim Weggehen gab ihm ein jeder einen Zehrpfennig. Nach dieser Zeit ist Herr *** ihm noch oft begegnet, er grüßte ihn freundschaftlich, bat ihn auch öfter zu sich, aber doch ging er nur sehr selten zu ihm. In der damaligen Lage nicht verhungert zu seyn, sagt Maimon, verdanke er dem Herrn Ben-David, dieser machte ihn vortheilhaft bekannt, half ihm aus der dringendsten Verlegenheit, weckte andere zur Nachahmung, besuchte ihn oft und sah seine Arbeit, denn in jener Zeit und Lage schrieb er seinen Versuch über die Transcendentalphilosophie.

Dieses Werk erschien 1790 und war das erste, was er schrieb; einzelne Aufsätze von ihm waren jedoch diesem schon vorausgegangen, so steht *) in der Berliner Monatsschrift einer seiner Aufsätze mit der Ueberschrift: Probe Rabbinischer Philosophie, eine Nachahmung der Idee Moses Mendelssohns unter dem Titel: Probe Rabbinischer Weisheit. **)

---

*) 1789, Seite 171.

**) Siehe Engel's Philosoph für die Welt und im 2 Theil der Lebensgeschichte Maimon's, Seite 252.

Mit dieſer ſeiner erſten Schrift, ob ſolche gleich den Beifall großer Männer erhielt, war er ſelbſt nicht ganz zufrieden, weil, wie er ſagte, keine rechte Ordnung darin herrſchte; er habe dieß zu ſpät eingeſehen und ſich bemühet, durch hinzugefügte Bemerkungen und Erläuterungen eine Verbeſſerung zu bewirken; ſo viel Arbeit ihm dieß auch gekoſtet hätte, ſo ſey es ihm dennoch nicht nach Wunſche gelungen, das Ganze in eine gehörige Harmonie zu bringen, er würde, wenn es ſeine Umſtände erlaubt hätten, das Ganze umgeworfen, und ein anderes daraus geformt haben. Ob er ſich gleich vornahm, darüber bei einer ſchicklichen Gelegenheit etwas zu ſagen, ſo weiß ich mich doch nicht zu erinnern, ob dieß irgendwo geſchehen ſei.

Es hatte ihm einer ſeiner Recenſenten einſt den Vorwurf gemacht, daß ihm noch in ſeinen Schriften der Rabbinismus ſehr anhinge. „Dieſes geſtehe ich ſelbſt," erwiederte er damals, „aber es hat gar keinen Einfluß auf „mein Urtheil, höchſtens nur auf die Art und „Weiſe, wie ich etwas unterſuche. Das Urtheil „muß richtig ſeyn, die Art zu urtheilen ſei immerhin auch, welche ſie wolle. „Er geſtand es ſelbſt ein, daß ihm überhaupt noch ſo manches

von alten Zeiten her eigen sei, und erzählte mir bei dieser Gelegenheit, von einem Manne gehört zu haben, welcher früher eine lange Zeit Capuziner gewesen und seine Schnupftabacksdose damals stets in der Kutte hinten einquartiert hielt, daß derselbe noch lange Zeit nachher, als er sich anders gekleidet und an die Seitentaschen noch nicht gewöhnt hatte, hinter sich nach der Dose griff, und wenn er sehr zerstreut war, nach genommener Prise, selbige hinter sich wegwarf.

Das Maimon noch vieles aus seinen frühern Jahren anhing, haben die, die mit ihm umgegangen sind, oft zu bemerken Gelegenheit gehabt. Ich rechne hieher das heftige Aufbrausen, selbst bei höchst unbedeutenden Dingen. Bei dergleichen Gelegenheiten sprach er ganz jüdisch-polnisch, wenn er auch mit Nichtjuden in dieser Art zusammen gerieth, so daß der, dem zum erstenmal von dem Philosophen Maimon dies widerfuhr, ganz betroffen da stand.

Eben so geschah es oft, wenn er allein oder auch selbst wenn er in Gesellschaft war, daß ihm irgend eine jüdische Melodie, die in der langen Nacht oder an einem andern festlichen Tage gesungen wird, einfiel, er solche alsdann sammt

dem Texte für ſich zu ſingen anfing. Ob er ſchon viele Jahre als Nichtjude gelebt hatte, ſo konnte er von dergleichen Melodien doch ſehr gerührt werden. So kam er z. B. bisweilen zu dem Maler Seeliger, einem getauften Juden, der ihm aus Scherz auf der Geige eine Melodie dieſer Art, — ein Adagio, welches Abends, zu Anfang der langen Nacht, mit Feierlichkeit geſungen wird, — vorſpielte. Hier konnte er ſich, wovon ich Augenzeuge war, der Thränen nicht enthalten, und wahrſcheinlich erinnerte er ſich bei dieſer Gelegenheit im ganzen Umfange ſeiner alten Lage, in welcher er vielleicht bei ſeiner vormaligen Denkart glücklicher war, als jetzt. — Wiewohl er auch nicht die mindeſte Fähigkeit zum Singen hatte, ſo ſchätzte er das Talent des Geſangs doch ſehr, mehr aber noch die Muſik. Er bedauerte in dieſer Hinſicht ungemein, daß er nicht Gelegenheit gehabt hatte, ein Inſtrument ſpielen zu lernen: und um dies einigermaßen zu erſetzen, kaufte er ſich eine Leyer, worauf er mehrere Stücke ſpielen konnte. Er ward aber dieſes Zeitvertreibes bald überdrüſſig. Doch wurde er hierin von Lichtenberg an Originalität übertroffen, wenn dieſer von ſich ſagt: „ich verſtehe von Muſik „wenig, ſpiele gar kein Inſtrument, außer daß „ich gut pfeifen kann. Hiervon habe ich ſchon

„mehr Nutzen gezogen, als viele andere von „ihren Arien auf der Flöte, auf dem Klavier „u. s. w.“ *)

Eben so hatte Maimon die Gewohnheit von dem talmudistischen Studium übrig, daß er nicht selten im Gespräch die dabei üblichen Gestikulationen, nicht nur mit den Händen, sondern mit dem ganzen Körper machte. Dieses geschah fast immer, wenn er nicht aufmerksam genug auf sich war. Denn er vergaß nicht selten in Gesellschaften, daß er in Gesellschaft sei; dachte in dieser über irgend etwas nach, und machte dabei die nehmlichen Bewegungen, welche man noch heutigen Tages in der Synagoge sehen kann. So hat er auch z. B. Euler's mathematische Werke und mehrere andere Schriften, (die mit der größten Aufmerksamkeit gelesen werden müssen) mit talmudistischem Singsang und Bewegung des Körpers studiert.

Kam er mit Juden zusammen, die im Talmud Bescheid wußten, so war er unerschöpflich mit den witzigsten Stellen aus demselben; er setzte seine eigenen Einfälle aus älteren Zeiten, mit dem Scharfsinne neuerer Zeiten ausgeschmückt,

*) Dessen vermischten Schriften, 1. Band, Seite 10.

hinzu, und es ist wahrlich zu bedauern, daß sie verloren gegangen sind. —

Noch kann man auch zu dem, was ihm aus alten Zeiten eigen war, seine Nachlässigkeit im Anzuge und in seiner Lebensart überhaupt rechnen. Nicht die mindeste Ordnung herrschte in seinem Zimmer und unter den darin befindlichen Sachen. So z. B. ging Maimon beständig und bei allen möglichen Gelegenheiten in Stiefeln, auf welchen oft die Spuren von schlechter Witterung noch viele Tage nachher sichtbar waren; auch hüllte er sich beständig in seinen Ueberrock, wie jene Philosophen in ihre Mäntel, und hatte sogar bedauert, sich deutsch gekleidet zu sehen, was er auf Zureden einiger seiner Bekannten gethan hatte.

Einst besuchte ich ihn und er bot mir sogleich eine Pfeife Taback an; als ich auf dieses Anerbieten entgegnete, daß es damit noch Zeit habe; so versetzte er: „ja die wird auch noch da„zu erfordert werden! Sie sehen, wie ich erst „eine Pfeife suchen muß, dann Taback, und, „wenn ich recht glücklich bin, finde ich endlich „das Feuerzeug auf einer Stelle zusammen.“ Ich schrieb diese Unordnung seiner Aufwärterinn zu, er aber gestand mir mit der ihm eigenen Offenherzigkeit, daß ich jener zu viel thue, die

Schuld liege einzig an ihm. „Wir sind Antagonisten, fuhr er fort, ich wirke ihr immer entgegen. Ich kann durchaus keine reinlich aufgeräumte Stube leiden, und dieses hat mir zu Amsterdam, wo auf Reinlichkeit und Ordnung in der Hinsicht viel gehalten wird, in meiner Wohnung viel Verdruß verursacht.“

Er wollte mir gewisser Ursachen wegen einen Brief, den er von einem berühmten Gelehrten bekommen hatte, zeigen, und ich erstaunte, als er einen alten Kasten ohne Deckel unter seinem Bette hervorzog und nun erst durch Staub, Federn und Stroh sich durcharbeiten mußte, um zu seinen Papieren zu gelangen. Hier fand sich unter andern auch ein Danksagungsschreiben Friedrich Wilhelms des 2ten für ein Demselben auf Zureden des Herrn Samuel Levy von Maimon übersandtes und von ihm verfaßtes Philosophisches Wörterbuch.

Eben so fand man bei ihm auf seinem Arbeitstische halbe, oft ganze Bogen Papier, worauf verschiedene Ideen und sehr abstrakte Dinge notirt waren, zugleich las man auch auf demselben Bogen: — 2 Hemden, 2 Schnupftücher u. s. w. Indeß könnte man ihn hier mit einer Neu-

rung Huarts entschuldigen: „diejenigen Stu„dierenden, deren Bücher allezeit sehr richtig „gestellt sind, in deren Stube es allezeit or„dentlich und aufgeräumt aussieht, so, daß je„des seinen eigenen Nagel hat, haben eine ge„wisse Art der Einbildungskraft, welche dem Ver„stande und dem Gedächtnisse ganz zuwider ist. „Ein gleiches Genie haben alle die, welche sich „putzen und schniegeln, alle Fäserchen sorgfältig von „dem Kleide ablösen und über jede Falte unwil„lig werden können. — *)

Um sich diese Unordnungen in seinem Zimmer lebhaft zu denken, muß ich noch eines sonderbaren Einfalls von ihm erwähnen. Er kam einst auf den Gedanken, sich Vögel anzuschaffen, und gab diesen in seinem Zimmer völlige Freiheit; er machte unter diesen eben keine Wahl, nur die recht schönfarbigen waren ihm die liebsten. Unglücklicher Weise kaufte er einst einen ziemlich großen Vogel, welcher bald das Lustspiel in ein Trauerspiel umwandelte, indem er bei seiner Zuhausekunft ein Schlachtfeld von Vögeln fand. Außer dem großen Vogel, lagen alle todt da. — Er öffnete das Fenster und jagte nun

*) Prüfung der Köpfe. Von Lessing übersetzt. Seite 148.

auch den Mörder fort. Ehe sich dieses ereignete, kaufte er zu jener Sammlung einen Vogel sammt dem Bauer und trug ihn so ungenirt nach Hause. Auf dem Wege, als er seinen Rekruten noch einmal besehen wollte, entdeckte er, daß die Thüre offen war und er nichts als den leeren Bauer hatte, er schenkte daher diesen auch einem Soldaten, der ihm auf der Straße begegnete — „der hat mich gewiß für toll gehalten," setzte er hinzu, als er mir dieses erzählte.

Auch Belline, (ein Lieblingshund, den er sich angeschafft hatte und mit diesem Namen beehrte), trug sein Schärflein hinlänglich dazu bei, die schon herrschende Unordnung in seiner Wohnung zu vermehren; besonders gilt dies von der ersten Zeit, wo er diesen abrichtete und noch nicht mit sich ausführte, sondern ihm bisweilen auf mehrere Tage Proviant heimbrachte, welcher alsdann in allen Winkeln anzutreffen war. In seinen Taschen sah es zu jener Zeit ganz so aus, wie Buttler des Hudibres Hosen schildert, und hätte Buttler nicht vor Maimon's Zeit geschrieben, so hätte man glauben sollen, er habe dieses Thema aus Maimons Tasche genommen. — Uebrigens hatte dieser Liebling Belline volle Freiheit, seine Bedürfnisse nach Belieben ver-

richten zu dürfen. Bei dieser Gelegenheit erinnere ich mich, von ihm gehört zu haben, daß es einen höchst widrigen Eindruck auf ihn mache, wenn er höre, daß gewisse Menschen ihre Hunde mit dem Namen eines Helden oder berühmten Gelehrten belegten.

Obgleich ihm aber aus alten Zeiten noch so manches eigen war; ja selbst so manche Art und Weise seines Benehmens aus seiner Jugendzeit ihm lieb war, so gab es doch für ihn, seiner eigenen Erzählung nach, keine schrecklichere Lage als die, in welche er öfters durch einen Traum versetzt ward. Es träumte ihn nehmlich oft, als befände er sich wieder in Polen und sei auf einmal aller seiner Schriften und Bücher beraubt, und ich glaube, daß der in einem Esel verwandelte Lucius in keiner schrecklichern Lage gewesen sein mag. — „In die„ser Angst," sagte Maimon, „werde ich durch „lauten Ausbruch gewöhnlich aufgeschreckt, und „die Freude, daß es nur ein Traum war, ist „für mich alsdann unbeschreiblich groß."

Eine ähnliche, für ihn schreckliche Lage war folgende. Es gab Tage, wo es ihm nicht möglich war, auch nur eine gesunde Idee hervorzubringen, es kam ihm dann so vor, als wäre auch

durchaus nichts mehr zu thun übrig. „Meine „Angst," sagte er, „gränzt alsdann an Ver„zweiflung, und ob mir gleich dies schon oft wi„derfahren ist, und ich dadurch belehrt seyn sollte, „daß es Täuschung sei; so ist meine Angst und „Verzweiflung dennoch immer dieselbe, so oft „mir dies von neuem wiederfährt. In solcher „Stimmung sieht es in meinem Gehirn, wie es mir „dann scheint, so aus, als wenn alles daraus „ausgelöscht wäre." — Während einer Extase dieser Art muß Maimon demnach eine deutliche Vorstellung der aristotelischen tabula rasa gehabt haben, nur die Vorstellung selbst davon abgerechnet. —

Um sich das Schreckliche einer solchen Lage noch lebhafter zu denken, muß man Maimon von Seiten seiner Ehrlichkeit gekannt haben, *)

*) Diese Ehrlichkeit war übertrieben, könnte man sagen. So schrieb er es nie auf, wenn er von jemand etwas zu fordern hatte. Er traute Menschen, die er kaum dem Namen nach kannte, und ob er gleich öfters betrogen wurde, so schimpfte er nur, daß den Menschen das Dein und Mein nicht heiliger sei. So vertauschte er einst seine Uhr gegen eine, die er nicht gesehen hatte, welche man ihm nachher brachte, und unendlich schlechter als die Seinige war. Mit vieler Mühe half sein Freund Veina ihm aber doch zu seiner Uhr wieder. — Eben so gab er einst einem Manne seine Uhr mit, der sie zu reparieren verste-

und wissen, daß er mit seinen Verlegern auf einem solchen Fuße stand, daß sie ihm, auf bloße Plane, die er ihnen eingereicht hatte, Geld in Voraus gaben; was ihm in seiner Lage sehr willkommen seyn mußte.

Maimon hatte nie eine festgesetzte Zeit, die er eigentlich seine Arbeitsstunden nennen konnte. Größten Theils aber arbeitete er in den Morgenstunden, die sich aber bei ihm auch eben nicht allzufrüh anfingen, und selbst hierin hatte er eben so wenig etwas Gesetzmäßiges; denn er stand bald sehr früh, bald aber auch spät auf. Gewöhnlich arbeitete er an einem sehr unbequemen Pulte stehend, welchen er sich dadurch bequemer machte, daß er unter jeden Fuß desselben einen Folianten legte.

Wenn er anfing zu schreiben, dann hatte er das, was er schrieb, längst im Kopfe ausgearbeitet, und er schrieb daher immer auf ganz ungebrochene Bogen ohne Raum für eine Abänderung übrig zu lassen. Zuerst entwerfen, dann ins Reine schrei-

---

ben wollte, wo es aber etwas schwerer hielt, solche wieder zu bekommen, indem er weder den Namen noch die Wohnung des Mannes wußte.

ſchreiben, war bei ihm nicht Gebrauch, ſondern er ſchrieb es gleich ſo hin, wie es bleiben ſollte. — „Ich habe mit großem Nutzen dieſe Gewohn„heit, erſt ein Concept zu machen, abgeſchafft“ ſagte er, „man iſt bei weitem nicht ſo aufmerk„ſam auf ſeine Arbeit, weil man weiß, daß man „es noch einmal ſchreibt, — man vernachläſſigt „ſo manchen Gedanken, ſchreibt ihn nicht hin, „weil man glaubt, es würde einem ſchon beim „Abſchreiben wieder einfallen, was doch oft nicht „geſchieht.“

Er konnte auch zu wiederholten Malen von ganz heterogenen Dingen während ſeiner Arbeit unterbrochen werden, ohne deshalb verhindert zu werden ſich ſofort wieder an ſeinen Pult zu ſtellen und weiter zu ſchreiben; doch geſtand er ein, daß er überzeugt ſey, er würde denſelben Gedanken, wenn er nicht unterbrochen worden wäre, ganz anders ausgedrückt haben, wenn gleich der Gedanke derſelbe ſey.

Es ſchien ihm ein Problem, wie Menſchen Kopfarbeit geſetzmäßig arbeiten könnten; beſonders merkwürdig waren ihm die Menſchen, welche Nachmittags, und wohl gar gleich nach dem Eſſen arbeiteten, oder ein Collegium geſetzmäßig leſen.

Selbst des Abends konnte er nicht arbeiten, und wenn er auch zu Hause war; dann pflegte er nur zu lesen, aber in seiner Lektüre beobachtete er ebenfalls nicht den mindesten Plan, und man kann wohl sagen, er las im strengsten Sinne alles. Obgleich Denken sein Element war, so las er doch auch sehr viel und, wie mir scheint, las er bisweilen bloß, um eine Abspannung von abstrakten Begriffen dadurch zu bewirken. Er nahm, wo er zu einem Bekannten hin kam, ohne alle Auswahl Bücher mit, und die Probe, ob er dies oder jenes Buch lesen sollte, wenn er den Verfasser nicht kannte, war, daß er in diesem Buche irgend eine Seite aufschlug, und diese bestimmte ihn nun es zu lesen oder nicht. *)

Auf diese Art gab auch Maimon's Bibliothek das schönste Quodlibet ab. Er kaufte ohne alle Auswahl Bücher, sobald seine Casse es nur einigermaßen erlaubte, gerieth aber nicht selten, wenn er ein neues Buch, bloß weil ihm der Titel desselben etwas versprach, gekauft und er sich getäuscht hatte, in die größte Hitze. „Es ist ab-

*) So machte es beinahe Büsson. Er las einst eine lange Zeit nichts anders als die Ueberschriften der Capitel in den Büchern, und wählte sich diejenigen Bücher zur Lektüre, die ihm daraus am interessantesten schienen.

„scheulich," sagte er einst, „ein ganzes Publi„kum so zu betrügen! — Ich habe mir aber bei „solcher Gelegenheit eine neue Rache ersonnen," fuhr er dann fort, „nehmlich diese: kaufe ich ein „solches Buch, wo ich vom Titel betrogen wurde, „so widerlege ich den K..., und so machte ich „es schon mit H....'s Naturrecht." — Doch wie könnte wohl ein philosophischer Kopf auf eine so unausführbare Idee kommen, denn wo wollte er die dazu erforderliche Zeit hernehmen? —

Die Geschichte eines dicken Mannes von M. hatte bei Maimon großen Widerwillen erregt. „Der Verfasser," sagte er, „hätte sich durch diese „Schrift überlebt; und er wisse gar nicht, was „M. dabei beabsichtet habe — etwa die Moral „lächerlich zu machen? — was doch die weisesten „Männer von jeher für heilig gehalten haben. „M. wird doch nicht etwa glauben, daß „sein dicker Mann Voltaires Candide in irgend „etwas gleicht? —" Maimon wollte erst in einem Aufsatze über die Moral hierüber etwas sagen, hielt es nachher aber der Mühe nicht werth. Ich habe dieses Buch nie gelesen und weiß daher nicht, in wie fern Maimon's Urtheil gegründet war. —

Im Ganzen genommen, arbeitete Maimon

höchstens drei Stunden des Tages anhaltend, und fing gleich beim Caffee an: denn ehe ihm dieser gebracht wurde, konnte er nichts unternehmen. Bei seiner Arbeit blieb er in seinem eben nicht sehr eleganten Negligé. Was er einmal hingeschrieben hatte, las er nicht noch einmal durch, sondern brachte es, wenn er so viel hatte, daß es einige gedruckte Bogen gab, sogleich zum Drucke und dachte dann an diese Bogen nicht eher, als bis man ihm die Correctur davon zuschickte, und während dieser Zeit arbeitete er auf den folgenden Bogen los.

Seine Correctur besorgte er selbst, bisweilen sogar gleich in der Buchdruckerei, meistentheils aber wurden ihm die Correctur-Bogen entweder da, wo er an table d'hôte speiste, hingebracht, wo er solche gleich bei Tische mit der Bleifeder corrigirte, oder sie wurden ihm nach Tische auf das Caffeehaus geschickt, wo er sie ebenfalls gleich berichtigte. Er erzählte mir, er habe sich einst dieser unangenehmen Arbeit entledigen, und von andern seine Correcturen besorgen lassen wollen, man habe ihm aber oft die auffallendsten Fehler, selbst sehr lächerliche Dinge, die der Setzer hinsetzte, stehen lassen. So hatte der Setzer z. B., wo er etwas über Optik sagte, anstatt focus ima-

ginarius, faeces imaginatae hingesetzt, weil es der Corrector hatte stehen lassen. —

Die Witterung hatte, in Rücksicht seiner Arbeiten, sehr vielen Einfluß auf ihn. So konnte er bei trüber Witterung, an regnigten und stürmischen Tagen nicht nur nichts arbeiten, sondern er vermochte selbst nicht zu Hause auszuhalten *) und man kann im strengsten Sinne sagen, er trieb sich dann überall herum; denn lange an einem Orte zu bleiben, war überhaupt seine Sache nicht, am wenigsten bei unfreundlicher Witterung. Daher kam es auch, daß er viele öffentliche Häuser aufsuchte, des Morgens in ein Weinhaus ging, da blieb, wenn er eine ihm behagliche Gesellschaft fand, ehe jedoch der Mittag kam, noch in ein zweites ging, um ein Glas Wein zu trinken; — auch bisweilen in ein drittes. Dann ging er zu Tische, von da auf ein Caffeehaus, und auch hier richtete sich sein Aufenthalt nach den Leuten, die er vorfand; von hier aus begab er sich in eine gute bürgerliche Gesellschaft, trank dort ein Glas

*) Vom Marquis d'Argens erzählt man ebenfalls, daß das Wetter großen Einfluß auf seine Laune hatte. Trübes Wetter war ihm äußerst unangenehm, und wollte man ihn in gute Laune setzen; so mußte man erst von schönem Wetter sprechen.

fremdes Bier und gewöhnlich blieb er dann bis Abends 10 Uhr daselbst, ging zum Beschlusse wohl noch in einen Laden, wo er noch einige Gläser elenden Punsch trank.

Diese Lebensart hatte man ihm sehr übel genommen, und ich mag und kann sie nicht entschuldigen, nur war es falsch, wenn man glaubte, daß er in dergleichen Gesellschaften verdorben worden sei; er hatte zu viel Eigenes, als daß er weder von der besten Gesellschaft gebildet, noch von der schlechtesten verbildet werden konnte. Er lebte überall zu viel in sich und zu wenig außer sich, und er liebte solche öffentliche Gesellschaften nur, weil da kein Zwang statt findet: denn, im ganzen genommen, war er sehr schüchtern; hier konnte er nun unbemerkt leben und größten Theils mehr einen Beobachter als activen Gesellschafter abgeben. Den Geschmack an solchen öffentlichen Gesellschaften scheint Maimon aus Breslau mitgebracht zu haben.

Angenehm war es ihm, wenn er einen oder den andern auftreiben konnte, der diese Ronde mit ihm machte, und solchen fand er meistentheils. Um ihn zu beobachten, war dies in der That die beste Gelegenheit: er war hier nicht selten sehr

unterhaltend und lehrreich, so sonderbar dieses auch manchem scheinen mag. Man begleitete ihn alsdann gewöhnlich nach seiner Wohnung, die ziemlich weit von einem solchen Orte entfernt war, und man mag es auch immerhin wissen, daß er bei solchen Gelegenheiten bisweilen ein Glas zu viel hatte. Er konnte überhaupt nicht viel vertragen, denn zum magister convivii war er verdorben; und dazu kam noch, daß man ihn gern hörte und er in solchen Situationen auch gern sprach, was dann nicht selten vielleicht bei ihm zu einem kleinen Rausche mehr beitrug als das Trinken selbst.

Oft hatte, ohne so unterhaltend und lehrreich zu sein, sein Begleiter auch ein Glas zu viel geleert, wo nun auf dem Wege bis zu seiner Behausung, gewöhnlich über Künste oder Künstler gestritten ward, oder irgend ein Stoff aus den schönen Wissenschaften der Gegenstand der Unterhaltung war; so entstand dann ein lebhafter Streit zwischen Maimon und seinem Gesellschafter, der die Straßen hindurch sehr laut fortgesetzt ward. Der schon oben erwähnte Ton, welchen Maimon bei solchen heftigen Debatten annahm, machte nicht selten bei den Vorübergehenden, oder sonst bei einem unsichtbaren Beobach-

ter, einen eigenen Effect, und wie ein Vogel an ſeiner Stimme, war Maimon bei ſolcher Gelegenheit gewiß zu erkennen.

Einſt begleitete ihn ſehr ſpät unter dieſen Umſtänden ein Künſtler; ſie ſetzten ihren Disput laut fort; der Künſtler ſagte: hier iſt die Hauptſache Harmonie. Maimon erwiederte ſehr heftig in dem früher ſchon erwähnten polniſchen Tone: J, Sie reden dummes Zeug! was heißt Harmonie! Harmonie? — Harmonie! Harmonie! rief eine dritte Stimme dem Philoſophen entgegen, will der Jude wohl bei nachtſchlafender Zeit ins T... Namen das Maul halten? — Dieſer dritte Philoſoph war — eine Schildwache.

So oft ſchlechte Witterung anhaltend war, ſo oft wurde Maimon anhaltend in ſeiner Thätigkeit unterbrochen; und ſo ſetzte er dann die oben beſchriebene, in mancher Rückſicht für ihn nachtheilige Lebensart, oder wie er es ſelbſt ſcherzhaft zu nennen pflegte, Tagesordnung fort. Seine ökonomiſchen Umſtände litten dabei ſehr, aber vorzüglich zu bedauern war ſeine Geſundheit und der Verluſt ſeiner Renommée. Ueberhaupt ſchien er im erſten Falle nicht zu wiſſen, was für eine Einnahme zu ſolchen Ausgaben

gehört, und so ein guter Mathematiker er auch war, so hatte er in seinen ökonomischen Umständen weder an Plus noch an Minus gedacht, und zehrte sich folglich nicht selten ganz auf, woran er nicht eher dachte, als bis es schon geschehen war. Er schien in solchen Fällen mit kategorischer Gewißheit vorauszusetzen, daß es ihm nie fehlen könne.

Es läßt sich leicht denken, was für einen Begriff die Menschen, welche ihn in solchen Perioden kennen lernten, von dem Philosophen Maimon bekamen. Was man hier und da, — und es versteht sich von selbst, sehr übertrieben — zu Maimon's Nachtheil erzählen hört, muß durchaus in eine solche Periode gesetzt werden. „Man „müßte wenig Kenntniß der Welt haben, wenn „man nicht wüßte, daß schon etliche wenige Züge „von Singularität und Abweichung von den gewöhnlichen Formen des sittlichen Betragens „hinlänglich sind, den vortrefflichsten Mann in „ein falsches Licht zu stellen," sagt Wieland. In seiner Lage that er das öffentlich, was andre speculative Köpfe bei verschlossenen Thüren bisweilen zu thun pflegen. Was er beim Zuhausegehen sprach, und ihm vielleicht nicht angemessen war, könnte man auch wohl in mancher nach

Hause wankenden Kutsche hören. Billigdenkende können nur die Form tadeln, aber auch die nicht einmal; und billig setze ich hier jenen seinen scharfen Beurtheilern entgegen, daß man Maimon's Lage, ja ihn selbst gekannt haben muß, um ihn gehörig beurtheilen zu können: denn wir können, oder sollten nicht andere Dinge messen, wenn wir für uns selbst kein Maaß haben. —

Es gab aber auch noch eine Zeit, wo Maimon zwar nicht ganz derselben, aber doch einer ähnlichen Lebensart ergeben war. Es war nehmlich jene, wenn er ein ganzes Werk vollendet und ehe er ein anderes zu bearbeiten angefangen hatte, und auch diese Sitte scheint sich noch aus der Zeit seines talmudistischen Studiums bei ihm erhalten zu haben. Denn da ist es üblich, wenn man mit einer Mesachte fertig ist, eine Fete zu geben, und bei solcher Gelegenheit erlaubt sogar das Gesetz, gesetzwidrig in manchen Stücken zu handeln, z. B. an Tagen, wo die Fleischspeisen verboten sind, selbige zu essen; so wurde auch bei solchen Gelegenheiten von denjenigen Wein getrunken, welche sonst in dieser Zeit keinen zu sich genommen hätten. — Doch die Länge einer oben angeführten Pause war bei Maimon ebenfalls unbestimmt, und richtete sich nach verschiedenen Verhältnissen.

Privatgesellschaften hatte er nur einige, die er aber auch nur selten besuchte. Er hatte wider alle die Häuser und Gesellschaften, welche er besuchen konnte, wichtige Argumente, warum er sie nicht besuchte. Ihm war das mindeste steife Benehmen unerträglich, und er konnte oder wollte sich durchaus nicht dem mindesten Zwange unterwerfen; auch war es ihm unausstehlich, die gewöhnlichen Tisch- und andere dergleichen Gespräche mit anhören zu müssen, und er bemerkte auf der Stelle, worin der Fehler dieses oder jenes schiefen Urtheils lag. Selbst auch bei gewöhnlichen Gesprächen und Unterhaltungen verlangte er, daß man nach dem Gesetze der Vernunft dabei verfahren sollte, nicht aber nach dunkeln Begriffen. Er pflegte hierüber zu sagen: „ich werfe in „dergleichen Unterhaltungen Fußangeln, nehmlich, ich dringe auf eine hinreichende Definition „über die Sachen, die man abhandelt.“ Nirgends verleugnete Maimon seinen Charakter, und einen, seiner Natur nach, fremden Charakter zu affectiren, war ihm durchaus nicht möglich. Nicht selten sagte er auf eine ganz ungekünstelte, natürliche Art seine Meinung; diese mußte oft Menschen, die ihn nicht faßten, paradox scheinen. Man suchte aber Fehler in ihm, machte Miene, ihn zu belehren oder gar zu hofmeistern, — oder,

was ihn am meiſten kränkte — man wollte ihn bemitleiden, als habe er für dies oder jenes kein Gefühl. Er gerieth alsdann, — es mochte auch ſeyn, wo es wollte, in die ihm eigene Hitze. Recht gut wußte er, daß dieſe ſeine Hitze und das damit verbundene aufbrauſende Weſen nicht behagen konnten, und er entfernte ſich daher lieber von der Geſellſchaft, um Gelegenheiten zu vermeiden, welche zu ſolchen Aufwallungen führen konnten. Maimon darf ſich nicht ſchämen, ſo gehandelt zu haben, denn ſein ganzes Temperament umzuſchaffen, ſchien ihm entweder unmöglich oder, was mir wahrſcheinlicher iſt, um dieſen Preis der Mühe nicht werth.

Unter den wenigen Häuſern, die er beſuchte, war vorzüglich das des Herrn Samuel Levy. Dieſer würdige Mann war nehmlich einer ſeiner vorzüglichſten und erſten Wohlthäter. *) Auch hatte er aus dieſem Hauſe eine anſehnliche monatliche Unterſtützung, und genoß Wohlthaten im ſtrengſten Sinne. Er ſpeiſte gewöhnlich, obgleich ihm dieſer Tiſch immer frei ſtand, nur Sonnabend Mittag daſelbſt. Madame Levy ſchätzte er ſehr hoch und achtete ſie als eine ſehr kluge Frau,

*) Maimon's Lebensgeſchichte Thl. 2. Seite 164.

auch suchte man sich hier, nach seinem eigenen Geständnisse, in ihn zu schicken. In dieser Hinsicht sagte er selbst, daß es ihn wundere, wenn Mad. Levy so manches in seinem Benehmen nicht übel aufgenommen hätte.

So behauptete er einst in ihrer Gegenwart, es wäre ein Mißbrauch, der sich von den Franzosen herschriebe, zu glauben, daß man den Frauenzimmern Hochachtung schuldig sei, — sie verdienen in mancher Hinsicht eher unser Mitleiden. Bei einer andern Gelegenheit, wo Maimon einst ebenfalls in Gegenwart der Mad. Levy etwas gelinder vom andern Geschlechte sprach, rief ihm Mad. Levy zu: „sparen Sie Ihre Mühe, Herr Maimon, wie Sie gegen unser Geschlecht denken, ist schon bekannt!"

Maimon gehörte also nicht zu jener Art Philosophen, die sich einst in Rom an allen Tafeln der Vornehmen, weil es damals Modethorheit war, täglich solche an der Tafel zu haben, anschmarotzten und beständig von Tugend und Menschenliebe sprachen mit Uneigennützigkeiten groß thaten, die sie nicht übten; eine Empfindlichkeit affectirten, die nicht in ihrem Herzen war; eine Mäßigkeit besitzen wollten, welcher ihr Eifer,

die Einladungen der vermeinten Beſchützer der Philoſophie anzunehmen, beſtändig widerſprach; und auf eine niederträchtige Art die Laſter und Unanſtändigkeiten dieſer Vornehmen lobten, welche ſie zu unterrichten vorgaben, und die ſie durch ihre ſchändlichen Schmeicheleien und ihren ſehr verächtlichen Beifall noch mehr verderbten. *) Maimon, könnte man ſagen, übertrieb es vielmehr von der entgegengeſetzten Seite. Ich war ſelbſt verſchiedene Mal mit ihm in Geſellſchaften, wo man es am beſten Weine nicht fehlen ließ, und wo Maimon demohngeachtet unſerm Wirthe, der Paradoxien behaupten wollte, die Wahrheit ſehr derb ſagte, mit den, bei ſolchen Gelegenheit ihm eigenthümlichen Ausdrücken, z. B.: „Sie reden Unſinn, abgeſchmacktes, tolles Zeug! — Sie wiſſen nicht, was ſie reden und wollen nicht hören was man Ihnen ſagt.“ Mir fiel dabei gewöhnlich der ehrliche Juſt aus Leſſings Minna ein, der bei jedem, ihm friſch eingeſchenkten Gläschen dabei blieb: Herr Wirth, er iſt doch ein Grobian! — und bis auf den letzten Tropfen in der Flaſche dabei zu bleiben verſprach.

---

*) Caſtilhon's Betrachtungen über die phyſiſchen und moraliſchen Urſachen der Verſchiedenheit des Genius ꝛc. Seite 91.

Als Maimon einſt eine Zeitlang nicht zu Herrn Levy zu Tiſche kam, wurde er, als er wieder erſchien, um die Urſache gefragt. „Ra„then Sie es einmal,“ erwiederte er. Es wurden wichtige Hinderniſſe angegeben. „Ich ſehe „wohl,“ verſetzte Maimon endlich, „Sie ſind „weit davon entfernt, es zu errathen, und ich „will es nur ſagen: Ich habe mir einen Hund „angeſchafft, und das Geſchöpf allein zu laſſen, „thut mir weh! —“ Um den Spaß fortzuſetzen, erwiederte Jemand: wer weiß, was für ein Geſchöpf Sie zu Hauſe haben mögen. „Nein!“ ſagte Maimon, „um jedes andere Geſchöpf „würde ich mich nicht ſo geniren.“ Er brachte in der Folge, nachdem man ihm die Erlaubniß dazu gegeben hatte, auch ſeinen Hund mit, den man ihm aber einſ[illegible]glaufen ließ. Maimon argwöhnte, als habe man dies mit Bedacht gethan und nahm es ſehr übel, kam auch nun eine Zeitlang nicht wieder.

So gerieth er einſt eben daſelbſt mit Herrn ••• über Moral im Allgemeinen in Streit; Herr ••• wurde ſehr heftig und fuhr Maimon mit folgenden Worten an: „mit Ihnen wird man „nicht fertig, dies iſt mir ſchon bekannt, genug „die Herren verſtehen mich!“ Was gehen mich

„die Herren an," ſagte Maimon, „ich ver„lange, Sie ſollen ſich auch mir verſtändlich „machen."

Eben ſo gerieth er einſt mit einem Künſtler über Religion in Streit. Dieſer ſprang auf und ſagte: „ich will nie wieder mit Ihnen ſtreiten, „Sie ſind ein Ketzer!" Nicht lange nachher lächelte ihn dieſer wieder an. Als er weg ging, konnte man darüber nicht einig werden, ob das Benehmen Ernſt oder Spaß geweſen ſei; doch Maimon ſtimmte für Ernſt und fand Anhänger. — „So giebt es mehrere Menſchen," bemerkte Maimon, als er mir dieſes erzählte, „die es darauf anlegen, ſich ſo zu benehmen, daß „man aus ihrem Charakter gar nicht klug wer„den ſoll, ſie vergeſſen aber, daß eben dies ihren „Charakter beſtimmt."

Maimon, der ſelten mit Appetit gegeſſen hatte, wurde einſt von Mad. Levy an der Tafel genöthigt, daß er doch eſſen möchte. Maimon entgegnete, daß es ihm an Appetit fehle, Mad. Levy ſagte hierauf: Sie kommen zu uns nur immer dann, wenn Sie keinen Appetit haben! „Sie ſehen daraus," erwiederte er, „daß „ich um etwas anders, als um des Eſſens willen „kom-

„komme. — Um uns Schmeicheleien zu ſagen,“ verſetzte Mad. Levy.

Als Herr Levy ihm einſt ſagte: Herr *** hat ſich über Ihren Aufſatz, die populäre Philoſophie betreffend, nicht gar zu günſtig für Sie ausgelaſſen, antwortete Maimon: dieſen Herrn *** habe ich wahrlich nicht darunter verſtanden. Er iſt bloß populär, aber auch nichts weiter.

Im December 1794 ſagte Herr L . . . zu Maimon, daß er ihm die monatliche anſehnliche Unterſtützung nicht mehr geben könnte. Ohngeachtet Herr Levy dieſes öfter aus Scherz ſchon geſagt hatte, ſo glaube ich, wo ich nicht irre, daß es diesmal wirklich Ernſt war. Maimon wurde dadurch in keine kleine Verlegenheit verſetzt, weil ihm dieſe Unterſtützung zu ſeinem nothdürftigen Unterhalt unentbehrlich war. Zum Glück hatte er damals eben ein Werk in Arbeit, wofür er vom Verleger zum voraus jeden Monat 8 Rthlr. bekam. — „Ich muß mich nun ſchon „bequemen, von dieſen 8 Rthlr. zu leben,“ ſagte er.

Unter ſeine vorzüglichen Wohlthäter in den erſten Zeiten, gehörte der Baurath Itzig; be-

sonders edel zeigte er sich gegen Maimon, als dieser, seiner Gesundheit halber, nach dem Freienwalder Bade gehen wollte. Maimon konnte sein damaliges Betragen nicht genug loben, — und wenn man einst wahren Wohlthätern, aus der jüdischen Nation, Monumente errichten wollte, so ist unter den Verstorbenen sowohl als unter den noch Lebenden keiner zu finden, der es mehr verdiente, als dieser so würdige Mann. — — Der Baurath Itzig schickte ihn einst nach Dessau, wo er ihm eine gute Condition bei dem Herrn M. S . . . verschafft hatte. Der Mann schien mit Maimon auch zufrieden zu sein; schrieb indessen heimlich an den Baurath Itzig, Maimon wäre doch ein gar zu großer Ketzer. Es dauerte daher diese Condition auch nicht lange.

Auch M. Mendelssohn gehörte zu seinen Wohlthätern und stand ihm im Anfange besonders mit seinen Rathschlägen bei. Maimon sprach auch jederzeit mit der Hochachtung von ihm, die ihm gebührt; es thät ihm daher sehr leid, daß ihm ein Recensent über seine Lebensgeschichte vorgeworfen hatte, daß er von M. Mendelssohn mit nicht mehr Achtung spreche.

Durch M. Mendelssohn wurde Maimon an mehrere Familien empfohlen; unter diesen Empfehlungen war ihm die an den Hofjuwelier, Herrn Ephraim Veitel, ebenfalls ein Mann, der sich um Hülfsbedürftige ohne Unterschied der Religion sehr verdient gemacht, und wofür er auch noch nach seinem Tode gesorgt hat, — sehr vortheilhaft. Er unterrichtete die Söhne desselben in More Newochim, und bekam dafür monatlich einen gewissen und ansehnlichen Gehalt. Maimon sagte, ich bekomme das Geld nicht, weil ich unterrichte, sondern man läßt mich unterrichten, weil man mir das Geld auf eine anständige Art geben will. M. Mendelssohn's Empfehlung hat übrigens das Meiste gethan.

M. Mendelssohn verlangte die Sachen zu sehen, die er etwa vor alten Zeiten, als er noch in Polen war, gemacht hatte, aber Maimon hat sie ihm nicht gezeigt, weil er diese Arbeiten nicht für wichtig genug hielt.

Der Neid, der durch das Lob, welches Mendelssohn Maimon gab, erweckt wurde, unterließ es nicht Versuche zu machen, ihn in einem gehässigen Lichte darzustellen; besonders legte es ein anderer polnischer Gelehrter, der damals

ebenfalls bei Mendelssohn Zutritt hatte, darauf an. Diesen pflegte Mendelssohn mit Stellen aus dem Talmud abzufertigen, und zeigte ihm einst bei einer solchen Gelegenheit eine Stelle im Talmud, wo es heißt: „Richte deinen Nächsten nicht eher, als bis du in seiner Lage gewesen „bist! —" Zu wünschen wäre, daß mehrere, die über so manche Handlung Maimons urtheilen, dieses weisen Spruches eingedenk wären.

„Alles, was die dogmatische Philosophie seit Leibnitz und Wolff nur immer geleistet hat und noch leisten wird, hat Mendelssohn in seinen Morgenstunden aufgestellt, und es thut mir weh, daß man dieses nicht genug einsieht, sagte bei einer schicklichen Gelegenheit einst Maimon."

Maimon kam einmal mit M. Mendelssohn auf die populäre Schreibart zu sprechen: „Ich bin der Meinung," sagte Maimon, „daß „die Menschen, wenigstens der größte Theil davon, welche die populäre Schreibart so sehr loben, auch diese nicht verstehen." „Da haben „Sie recht," erwiederte M. Mendelssohn, „man muß aber so schreiben, daß die, welche es „nicht verstehen, es wenigstens zu verstehen glau-

„den. —" „Dieſes war auch wirklich der Fall „bei M. Mendelsſohn's Schriften," ſagte Maimon.

Der Tod M. Mendelsſohn's ging ihm ſehr nahe, und ſehr oft erwähnte er deſſen. „Ich „weiß wohl," ſagte er einſt bei ſolcher Gelegenheit, „daß Mendelsſohn immer etwas wider „mich würde gehabt haben, ſo z. B. wider die „Art, wie ich mit den Gelehrten rede, ſo auch „wider den Ton, deſſen ich mich gegen das Pu„blikum bediene, aber im Ganzen genommen, „wäre er doch immer mein Freund geweſen; auch „geſtehe ich, daß meine Hochachtung für ihn und „ſeine Weltklugheit, welche keiner ihm gleich be„ſitzt, es dahin gebracht haben würden, daß ich „manches abgeändert hätte. Aber auf weſſen „Zureden ſoll ich jetzt meinen Ton z. B. abän„dern? — die mir jetzt zureden, ſind es gerade, „die dieſen Ton verdienen."

Der Herr Stadt-Rath Friedländer verdient hier unter ſeinen erſten Freunden und Wohlthätern eine Stelle, obgleich er in den letzten Zeiten gegen Maimon gleichgültiger wurde. Wahrſcheinlich hatte Maimon dieß ſeinen Eigenheiten zuzuſchreiben; und in Wahrheit, wenn man

so manches Benehmen Maimon's genau erwägt, so hat es oft den Anschein, als hätte er die heilige Pflicht der Dankbarkeit mehrmals verletzt; ganz so war, dem Anscheine nach, sein Benehmen gegen den seligen Herrn Hofrath Herz. Dieses bisweilen sehr auffallende Benehmen lag nicht in seinem Herzen, nicht Undankbarkeit war die Quelle, wovon ich vollkommen überzeugt bin.

Auch der Doktor der Philosophie, Herr Saul Ascher, war einer von denjenigen, welcher unserm Maimon ohne Geräusch mit Rath und That beistand. Maimon schätzte ihn sehr in Rücksicht seines Talentes und Fleißes, er besuchte ihn auch öfter, und hatte die Erlaubniß, seiner guten Bibliothek sich bedienen zu dürfen, welche er auch nicht unbenutzt ließ; auch wurde, was nur wenige wissen, Maimon zum Schriftsteller durch ihn aufgemuntert.

Maimon, der ein Feind alles desjenigen war, was nur im mindesten der Pedanterie sich näherte, wollte auch durchaus, sowohl in schriftlicher als mündlicher Unterhaltung, nicht Complimenten-Sprache dulden, nur fürchte ich, daß er hierin selbst pedantisch war, und es damit zu weit trieb; ob ich gleich einem Maimon gern zugestehen muß,

daß er dieſes wohl ſelbſt eingeſehen haben mag. Er kehrte ſich aber demohngeachtet nicht daran, und wollte auch hierin ſeinen eigenen Weg gehen.

Er gerieth aber ganz außer ſich, und ſeine Wuth war unbegränzt, wenn man von einem wirklich großen Manne entehrend ſprach, — wenn man in deſſen Schriften Paradoxen und Widerſprüche finden wollte, welche ſich doch nur darin gründen, daß man die Wörter, ſo wie ſie da ſtehen, nehmen will. „Eben ſolche Stellen," ſagte er, „verdienen die größte Aufmerkſamkeit; „wie iſt es möglich, nicht vorauszuſetzen, daß „auch der große Mann dies oder jenes nicht „eingeſehen haben würde. Die Beleidigungen „ſind oft von der Art," bemerkte er, „daß ſie „auch nicht einmal verdienen gerügt zu werden."

So ſagte irgendwo ein Gelehrter, daß es ſchade ſei, daß Maimonides dem heiligen Ariſtoteles alles glaubte. „Wie iſt es möglich," rief Maimon bei dieſer Stelle, „das große „Verdienſt eines Ariſtoteles ſo zu verkennen, dem „wir faſt alles ſchuldig ſind! Man beweiſe doch," ſetzte er hinzu, „was ſeit des Ariſtoteles Orga„non ſchöneres, beſſeres und wahres geſagt wor„den iſt? — Ariſtoteles war es ja, der Alle Logik

„und Philoſophieren lehrte.“ Manche Beſchuldigungen waren von der Art, daß er es der Mühe wohl werth hielt, ihrer öffentlich zu erwähnen.

Viele dergleichen Aeußerungen finden ſich in einer Schrift, unter dem Titel: Bacon von Verulam neues Organon von G. W. Bartholdy überſetzt und mit Anmerkungen von S. Maimon begleitet. Daſelbſt zeigt er, wie ungerecht man in einer Geſchichte der Philoſophie für Liebhaber den Scharfſinn großer Männer antaſtet, wenn es dort heißt, Ariſtoteles widerſpräche ſich geradezu, indem er ſagt: „im leeren Raum findet keine „Bewegung Statt,“ und dann wieder behauptet: „ohne leeren Raum findet keine Bewegung Statt.“ Maimon bewies, daß dies, anſtatt des vermeinten Widerſpruches, vielmehr etwas ſehr ſcharfſinniges ſei. Dies bewog ihn auch zu dem originellen Einfalle, den Ariſtoteles nach dem Verfaſſer der Geſchichte der Philoſophie für Liebhaber zuerſt als wahnſinnig, und bald darauf als Philoſophen mit dem ihm eigenen Scharfſinne darzuſtellen. *)

*) Man ſehe hierüber ſeine Anmerkungen zur Ueberſetzung von Pembertons Anfangsgründen der Newtoniſchen Philoſophie.

„Unter Geſchichte der Philoſophie überhaupt“ ſagte er einſt, „ſcheint man das gar nicht zu ver„ſtehen, was darunter verſtanden werden ſollte; „ſo wie die Geſchichte der Philoſophie jetzt iſt, *) „kann ſie, meiner Meinung nach, zu nichts füh„ren. Wenn z. B. geſagt wird, daß Thales be„hauptet hat, die Welt ſei urſprünglich aus Waſ„ſer entſtanden; ſo iſt dieß offenbar zu nichts „zu gebrauchen, wenn man es wenigſtens nicht „wahrſcheinlich machen kann, was Thales darun„ter verſtanden habe. Es kommt nicht ſowohl „darauf an, in einer Geſchichte der Philoſophie „aufzuſtellen, was die Alten geſagt, ſondern was „ſie gedacht haben, und man muß die Männer, „bei denen man Scharfſinn vorausſetzen kann, „keinen Unſinn geradezu ſagen laſſen.“

„So mag man immerhin, die von mir ins „Deutſche gebrachten Categorien des Ariſtoteles „für keine Ueberſetzung, ſondern für eine Dar„ſtellung nach Ariſtoteles gelten laſſen. Man „mag auch immerhin ſagen, daß ich meine eigenen „Gedanken bei der Erklärung untergeſchoben habe;

Seite 196. wo er dieſen vermeinten Widerſpruch gegen Kraft, mit voller Kraft widerlegt.

*) Es war etwa 1791.

„was mich betrifft, so will ich in zweifelhaften „Fällen lieber dem Aristoteles meine eigene Ge„danken unterlegen, als gar keine darin finden.“

Ein sehr vortheilhaftes Licht muß folgender Zug über den Charakter Maimon's verbreiten. Er sprach nehmlich von Männern, mit denen er in gelehrte Streitigkeiten gerathen ist, dennoch mit größter Achtung, und war streng im Unterschiede der Person von der Sache. — Bekanntlich gerieth er mit Reinhold in gelehrten Streit, und in ihrem Briefwechsel gingen sie sich mitunter hart an. — In diesem Briefwechsel, welcher auch gedruckt ist,*) wird man weder den großen Geist noch die Originalität Maimon's verkennen; zur letztern rechne ich die Zeichen der Tonleiter, womit er die Briefe bezeichnet, — und doch sprach Maimon mit größter Achtung von Reinhold, ja er ging mit der Idee um, eine Reise zu ihm zu machen, um ihn persönlich kennen zu lernen. In der neuen allgemeinen deutschen Bibliothek 8ter Band des 2ten Stücks 6tes Heft, macht ein Recensent über Maimons Abhandlung: über die Progressen der Philosophie u. s. w. einen Ausfall auf Reinhold, nennt

*) Streifereien im Gebiete der Philosophie von S. Maimon.

Univ. Bibl. Mün...

eine Abhandlung von demſelben eine nichtsſagende Abhandlung. Dies rügt Maimon in einer Beleuchtung dieſer Recenſion, indem er ſagt: „ich „kenne keine nichtsſagende Abhandlung von Rein„hold. Die Uneinigkeit zwiſchen uns in Anſe„hung gewiſſer Principien ſoll mich nicht hin„dern, dieſem ſcharfſinnigen Philoſophen Gerech„tigkeit widerfahren zu laſſen.“ *) In ſeinem Zimmer fand man auch Reinholds Bildniß in Kupfer geſtochen zur Seite Kant's. **)

Maimon war außer ſich, wenn er auf die Ungerechtigkeit zu reden kam, mit der man gegen ältere ſcharfſinnige Männer verfährt. „Es iſt „nicht auszuhalten,“ ſagte er, „wenn man die „Art beobachtet, wie man dergleichen Männer zu „widerlegen ſucht; man weiß gar nicht, was dazu

*) Verſuch einer neuen Logik von S. Maimon.

**) So finden ſich unter den von ihm im Journal zur Erfahrungsſeelenkunde gemachten Anmerkungen einige, wider Aufſätze, deren Verfaſſer ſeine Freunde waren, und die er übrigens ſchätzte. Begegnete er bisweilen dem Verfaſſer eines ſolchen Aufſatzes, dann nahm er keinen Anſtand, ihm zu ſagen: im künftigen Stücke widerlege ich Ihren Aufſatz; und irre ich nicht, ſo hat er ſelbſt einige Aufſätze von Moritz durch ſeine Bemerkungen widerlegt.

„gehört, jemanden zu widerlegen. — Eine ähnliche Aeußerung findet sich von ihm in seiner Lebensgeschichte, M. Mendelssohn's Morgenstunden betreffend. *)

Eben so ungünstig sprach er über Recension und Recensenten im Allgemeinen. Es sei ungerecht, wenn ein Mann sich die größte Mühe etwas zu schreiben gegeben und Sachen von allen Seiten beleuchtet und durchdacht habe, und der Recensent aus dem ganzen Werke einige Stellen ausheb, sie von einer beliebigen Seite darstelle und darüber, — ja oft über Stellen, die er gar nicht einmal verstehe, seine Glossen mache. Mehreres über diesen Gegenstand findet sich in der Zueignung vor seinem Versuche einer neuen Logik, oder Theorie des Denkens nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus, welches seiner Originalität wegen hier eine Stelle verdient, und man wird seine Gesinnung gegen Recensionen am besten daraus ersehen.

---

*) Theil 2. S. 158 bis 186.

Den Hochgelahrten Herren Recenſenten von Profeſſion. *)

Meine hochgelahrten Herren!

„Ich glaube, daß wenn ich mein Buch Ihnen dedizire, ich nicht übler daran bin, als wenn ich es Sr. Majeſtät dem Kaiſer von Marocco dedizirt hätte. Dieſer wird es hoffentlich nicht leſen; Sie, meine Herren, werden es zwar Amtshalber leſen, aber — Sie werden, überhäufter Berufsgeſchäfte wegen, es nicht ſo leſen können, wie es geleſen werden muß. Beides iſt für mein Buch gleichviel. Doch wollte ich nicht ermangeln, Ihnen die Hochachtung zu bezeigen, die Ihrem ſchriftſtelleriſchen Range und ihren Verdienſten um die gelehrte Republik zukommt; und ſollte auch die Art, wie ich es thue, nicht der Würde der Sache gemäß ſeyn, ſo werden Sie meinen guten Willen für die That ſelbſt annehmen."

---

*) „Ich hoffe, daß die andern Herren Recenſenten, die keine Recenſenten von Profeſſion ſind, es mir nicht übel nehmen werden, wenn ich ſie von der Ehre dieſer Zueignung ausſchließe. Ich habe meine guten Urſachen dazu."

„Ihnen, meine Herren, über die Art, wie Sie mein Buch rezenſiren ſollen, Regeln vorzuſchreiben, würde eben ſo unſchicklich ſeyn, als das Verfahren desjenigen Pedanten, der ſich unterſtand, einem berühmten Feldherrn, (ich weiß nicht mehr welchem) Vorleſungen über die Kriegskunſt zu halten. Doch da Ihr Amt Sie verpflichtet, mein Buch zu tadeln, und Niemand ſeine Schwächen beſſer wiſſen kann, als ich ſelbſt, ſo kann ich Ihnen einige Winke hierüber geben, die Ihre Arbeit um vieles erleichtern werden."

„Erſtlich können Sie im Allgemeinen vorausſetzen, daß mein Buch nichts Neues und Gutes zugleich enthalten kann, und daß das Neue darin nicht gut, und das Gute nicht neu ſeyn muß. Meine Theorie des Denkens iſt entweder in den unſterblichen Schriften eines Leibnitz, eines Kant ſchon enthalten, oder muß, im entgegengeſetzten Falle, nichts taugen; ein Dilemma, das olim von Sr. Mahomedaniſchen Majeſtät gebraucht worden iſt, um die Bibliothek zu Alexandrien zum Scheiterhaufen zu verdammen."

„Zweitens, da ich meinen Styl und Vortrag ſelbſt tadle, ſo können Sie getroſt die

Schuld, warum Sie mein Buch nicht verstehen, darauf schieben. Ich darf doch nicht so unverschämt seyn, einen andern Grund davon anzugeben, und Ihnen eine gewisse Anekdote zu Gemüthe zu führen." *)

„Drittens, wenn Sie anders zu den Puristen gehören, die für die reine Lehre in der Philosophie besorgt sind (sollte sie auch so rein seyn, daß sie am Ende gar nichts enthält) so werden Sie mit Recht meine Verwebung der allgemeinen mit der transzendentalen Logik tadeln."

„Viertens, werden Sie in der äußern Form meines Systems Lücken, und in der Eintheilung desselben in Abschnitte und Paragraphen kein Fundamentum divisionis finden. Nun

*) „Ein polnischer Edelmann kam einst nach Warschau, und da er nichts besseres zu verrichten hatte, ging er die Straßen auf und ab spazieren. Er sahe allerhand Lebensmittel zum Verkauf ausgestellt; ihn hungert, er greift nach der Tasche; aber da war es wüst und leer! Nun fing er an auf diese Residenzstadt los zu schimpfen: co to za miasto, sagte er, niemam zaco pirogi kupicz! (Was zum H. ist dies für eine Stadt! Man hat nicht einmal, wofür man Semmel kaufen kann!)"

könnte ich sie zwar auf eine Stelle im Tristram Schandy *) verweisen, aber dies würde zu unbescheiden seyn."

„Fünftens. Die Lücken und Mängel, die ich in der kritischen Philosophie entdeckt, und in meiner Theorie des Denkens ausgefüllt und verbessert zu haben glaube, werden Sie, wenn Sie anders als eifrige Anhänger dieser Philosophie, dieselbe im Gedächtniß eingeprägt haben, für Mißverständnisse erklären; sind Sie aber geschworne Feinde davon, so werden Sie behaupten, daß Sie diese Mängel schon längst bemerkt, und als unumstößliche Beweise Ihres eigenen Systems aufgestellt haben."

„Sechstens. Ueber meinen Grundsatz der Bestimmbarkeit als Kriterium des reellen Denkens a priori und den darauf gegründeten Unterschied zwischen reellem, formellem und willkührlichem Denken, werden Sie, ich weiß selbst nicht was, anzumerken haben."

„Siebentes. Wider einzelne Erklärungen und Bestimmungen werden Sie häufig Gelegenheit haben

*) Das 12. Capitel 3. Theil Seite 57. deutsche Uebersetzung.

haben zu bemerken, daß sie wider den Sprachgebrauch sind, sollte ich auch darthun können, daß die zu erklärenden Ausdrücke, wenn ihnen nicht die Bedeutung beigelegt wird, die ich ihnen beilege, gar keine Bedeutung haben können. Was hilfts! es ist doch immer Kontrebande, und kann den einheimischen Fabriken und Manufakturen schaden. Niemanden kommt es zu, den Werth einer Münze, sie mag von noch so geringem Gehalt und Gewicht seyn, herabzusetzen, wenn sie nur den Stempel der Republik oder des sie zur Zeit beherrschenden Tyrannen führt. Sie werden aber am besten thun, wenn Sie sonst gegen die Sachen selbst nichts einzuwenden haben, dergleichen Erklärungen aus ihrem Zusammenhange reißen, und so in ihrer Blöße, als Mißgeburten in einem Naturalienkabinet, dem Leser vor Augen stellen. Dies frappirt, und verfehlt gewiß seine Wirkung nicht.

Achtens. Besonders müssen Sie die grammatischen Schreib- und Druckfehler mit einer triumphirenden Miene rügen. Dies ist ein Opfer, das Ihnen der Verfasser, dem an Sachen mehr als an Worten gelegen ist, gern darbringt; ungefähr so wie der Ziegenbock,

den die Juden am Versöhnungsfest sonst dem Teufel darzubringen pflegten, damit er sich nicht an etwas Besseres vergreifen, und sie nachher in Ruhe und Frieden ihrem Jehova opfern lassen möchte.

Dieser Winke, meine Herrn! können Sie sich als eines Leitfadens zu einer sonst mühseligen Arbeit bedienen; einer Arbeit, die ohnedem, (da Ihre Zunft immer zahlreicher wird,) ihren Mann nicht ernährt.

Sie dürfen auch nicht befürchten, daß Sie dem Verfasser mit einer solchen Recension viel Schaden zufügen werden. Mit der Philosophie ist ohnedem in der Welt kein Glück zu machen. Für Leser, die Ihnen auf Ihr Wort glauben, habe ich mein Buch nicht geschrieben. Der denkende Leser aber kann sich nach einer Recension dieser Art nicht richten. Denn obschon Sie, meine Herrn, Ihre Reise um die Welt incognito machen, sich, zum Schutz vor bösem Wetter, in eine Löwenhaut einhüllen, und anstatt daß andere große Herrn incognito reisen um weniger zu scheinen, bei ihnen gerade der umgekehrte Fall ist, daß sie nämlich mehr scheinen wollen als sie wirklich sind, so giebt es doch gewisse Kriterien, woran man sehen kann,

was hinter der Haut steckt. Der Autor spielt mit Ihnen Blindekuh; Sie verbinden ihm die Augen; nicht selten weiß er Sie aber doch zu finden. Doch werde ich Sie, meine Herrn, hoffentlich mit einer Antikritik verschonen, weil eine Antikritik eine Kritik voraussetzt. — Und sollte auch zur Hebung einiger Mißverständnisse, eine Antikritik nöthig seyn, so werde ich doch gewiß damit Ihren Journalen nicht beschwerlich fallen.

Da übrigens, wie ich überzeugt bin, bei Ihnen die Bescheidenheit die größte Autortugend ist, (ob zwar ich nicht einsehen kann, warum sie nicht eben so gut Recensententugend seyn soll) so hoffe ich, wird ihnen schon diese Dedikation, sollten Sie auch weiter nichts lesen wollen, Stoff genug zum Recensiren darbieten. Sie werden also am besten thun, wenn Sie gleich nach Lesung derselben, sich über die Recension hermachen. Ich bin

Meiner Hochgelahrten Herren

ergebenster Diener,

der Verfasser.

Bei dieser Gelegenheit erinnere ich mich, von Maimon folgendes gehört zu haben: Hr. ***

war ihm auf der Straße begegnet und hatte zu ihm gesagt: Man habe ihm eins seiner Werke zu recensiren aufgetragen, und er fände Stellen darin, worüber er nicht einig wäre, ob er sie verstände oder nicht; er wollte ihm also seine Recension erst zuschicken und er sollte sehen, ob er überall Recht habe. Maimon wollte ihn nicht verstehen und sagte, „wie kann das gehen, da ich glaube „überall Recht zu haben?" — Wir wollen uns schon vertragen, sagte jener, es versteht sich aber, es bleibt unter uns. — „Ist das nicht traurig, sagte „Maimon, aber so geht es!"

Man hatte ihm oft gesagt, daß er sich mit seinen derben Aeußerungen gegen gelehrte Männer Schaden thue, ja es erzählte ihm einst jemand, daß *** in Gesellschaft geäußert habe: Maimon sollte sich seines eigenen Vortheils halber besser gegen große Männer benehmen, worauf er antwortete: „ich weiß, meine Sachen sind „von der Art, daß sie darunter nicht leiden; was „meine Person betrifft, kann jedermann sagen „was er will." — Hätte Maimon sich daran je kehren wollen, was Zimmermann in seinem Werke über die Erfahrung sagt, „ohne Politik „kömmt selbst das Verdienst sehr selten zum „Zwecke, weil man lieber dem falschen Verdienste

„Gnade erzeigt, als dem wahren Gerechtigkeit;“ so würde er eine ganz andere Rolle haben ſpielen können, aber er kannte keine Schleichwege, oder wollte ſie vielmehr nicht kennen.

„Bei den Alten hielt man manches gar nicht „für unbeſcheiden, was man jetzt dafür hält,“ ſagte Maimon, „wie würde man heute zu Tage „über Unbeſcheidenheit ſchreien, wenn jetzt ein „Dichter in ſolchem Tone ſpräche, wie der unbe„ſcheidene Horaz! — Bei den Alten würde es „hingegen unbeſcheiden geheißen haben, ſich bloß „darum nach einer Wiſſenſchaft zu nennen, weil „man ſolche ſtudierte oder ſich damit vorzüglich „beſchäftigte. Man mußte, um ſich Mathematiker „u. ſ. w. nennen zu dürfen, darin auch etwas „hervorgebracht, wenigſtens etwas geleiſtet „haben.“

Man irrt ſich wahrlich ſehr, wenn man, wie es allgemein geſchieht, behauptet, Maimon habe das nicht gekannt, was man Beſcheidenheit oder Schicklichkeit nennt. Er kannte beides recht gut, er wollte es nur ſehr oft nicht anerkennen und ſagte mir einſt: „ich kenne Menſchen, die aus „lauter Beſcheidenheit nicht nur unbeſcheiden, „ſondern unerträglich werden.“

„Hören Sie!“ sagte er einst gleichfalls zu mir bei solcher Gelegenheit: „wenn zwei so eben „beschriebene Bescheidene in meiner Gegenwart „zusammenstoßen, so glaube ich kein Erdbeben „könnte mich mehr erschüttern, und ich sehe für „einen oder den andern, wenn er den Triumph „der Bescheidenheit davon tragen wollte, keinen „andern Ausweg, als aus Bescheidenheit in eine „bescheidene Ohnmacht zu fallen.“

Bei einer Gelegenheit, wo er eine Correctur auf dem Caffeehause machte, sagte er mir: „ich „habe mich über so manches hinweggesetzt, wobei „ich mich recht wohl befinde, so z. B. mag man„cher glauben, ich mache darum meine Correctur „öffentlich, um damit zu prahlen; — ein anderer „wieder wird glauben, ich habe kein Gefühl für „Schicklichkeit und Unschicklichkeit, und Gott „weiß, was man noch mehr sagen mag, aber an „alles dieses kehre ich mich nicht.“ So las er auch sogar in Gesellschaft bisweilen wohl etwas laut, denn Bücher trug er beständig bei sich.

Zu noch mehrerem Beweise, daß er von Bescheidenheit einen ganz eigenen Begriff hatte, und das durchaus nicht unbescheiden nannte, was man gewöhnlich dafür hält, kann folgendes dienen.

Hatte er etwas zu seiner eigenen Zufriedenheit verfertiget, so nahm er, wie jene Sophisten, nicht den mindesten Anstand, wenn die Rede darauf kam, diese seine eigene Arbeit anzupreisen. So erzählte er einst: „ich bin aufgefordert worden „einen Commentar über More Newochim zu ma„chen. Von dieser schweren Arbeit habe ich we„nig gehabt, dies achte ich zwar nicht, nur fürchte „ich einen Schatz tief in die Erde vergraben zu „haben.“ Maimon schien in diesen Stücken wie Rousseau zu denken, der irgendwo sagt: „der „einzige Ruhm, welcher je mein Herz gerührt „hat, ist die Ehre, die ich von der Nachwelt er„warte; sie wird mir sie erzeigen, weil sie mir „gebührt und die Nachwelt immer gerecht ist.“ — „Es sind,“ sagte ferner Maimon bei jener Gelegenheit, „in der Correctur, die *** über„nommen hat, viel Fehler gemacht, sogar Ab„schnitte unter einander gebracht worden.“

Eben so gehört eine Ankündigung von 1793 als Beleg hieher, wo Maimon eine Biographie von Moritz herauszugeben willens war. Der Herr Buchhändler M . . r sagte in derselben: „Die Erscheinung der Biographie eines im vie„lem Betrachte so originellen Mannes von einem „so philosophischen Kopfe, als Herr S. Mai-

„mon ist, bearbeitet, kann dem lesenden Publi„kum wohl nicht anders, als sehr willkommen „seyn, u. s. w.“ Maimon brachte einst am table d'hôte eine Anzahl dieser Ankündigungen zum Vorschein und theilte sie aus. Auch dieser Verstoß Maimons gegen die gewöhnliche Bescheidenheit mag noch von der Sitte herrühren, die bei den Talmudisten üblich ist, die keinen Anstand nehmen, ihre eigenen witzigen Einfälle und ihre Gelehrsamkeit anzupreisen, und wie mich dünkt, findet sich im Talmud eine Stelle, in der es heißt: daß es erlaubt sey, auf Orten, wo man unbekannt ist, oder als Weiser nicht erkannt wird, geradezu sagen zu dürfen, man sei ein Weiser.*)

Fast in allen seinen Schriften, besonders in seiner Lebensgeschichte, vermißt man die gewöhnliche Bescheidenheit, weil er solche durchaus, wie schon gesagt, nicht anerkennen wollte, und er sündigte gewöhnlich mit Bedacht dagegen.

---

*) Von Büffon ist dieser hohe Grad von Selbstschätzung nicht unbekannt; er empfahl seinen vertrauten Freunden vor allen Dingen das Lesen der Werke der großten Genies, deren er aber nur fünf zählte; „diese,“ sagte er, „sind New„ton, Bako, Leibnitz, Montesquieu und Ich.“

Er erzählte mir, daß bei Gelegenheit, als er ein Collegium in den Zeitungen angekündigt hatte, sein Wohlthäter S. Levy ihm sagte: Sie haben diese Ankündigung nicht höflich genug abgefaßt, wer mit dem Publikum spricht, muß höflicher seyn; zeigen sie mir ein andermal erst so etwas. Maimon setzte hinzu: Herr S. Levy verhält sich gegen mich, wie ich mich gegen das Publikum verhalte; — wir meinen es beide gut. Maimon's Plan bei diesem Collegium, das er ankündigte und nicht zu Stande brachte, war etwas ganz anders als bei den gewöhnlichen Vorlesungen. Sein Collegium sollte mehr ein Disputatorium seyn, wie es bei den Alten Sitte war; man sollte ihm Einwürfe während seines Vortrages machen können, die er beantwortet haben würde. *)

Bei dieser Gelegenheit sagte er mir: „wir „klagen oft über Dinge, daß sie so und nicht „anders sind, und es ist uns bisweilen doch „recht, daß es so und nicht anders ist. So klage „ich bisweilen, daß es mir nicht besser geht, und

*) Moses Mendelssohn's Morgenstunden sind auf solche Weise entstanden, wie es der Verewigte, in seinem Vorbericht zu diesem unvergleichlichen Werke, selbst berichtet.

„bin bei mir überzeugt, daß ich keine andere „Rolle zu spielen Lust habe. So könnte ich dar„über reden, daß mein angekündigtes Collegium „nicht zu Stande gekommen ist, und bin eigent„lich froh, daß es nicht geschah; denn ich hatte „ohnedies keine Lust dazu. Ich habe es mehr „auf Zureden anderer gethan.“ — Ich glaube, der Erfolg dieses Collegiums würde auch nicht der beste gewesen seyn, und es gehörte dieser ihm gemachte Vorschlag zu so manchen andern, zwar gutgemeinten aber nicht gut überlegten. Denn man erinnere sich, was ich von seiner Art zu disputiren und seiner Hitze dabei gesagt habe.

Es gab wirklich Zeiten, wo er sehr übel gestimmt war, und hier war nun das Beste, ihn sich allein zu überlassen. Am schlimmsten kamen alsdann solche weg, die, nicht selten durch ganz unschickliche Mittel, seine Laune bessern wollten. Er klagte mir über einen seiner Bekannten, daß dieser die Gewohnheit habe, wenn er ihn in einer solchen mißlichen Laune fände, ihn beständig anzugaffen, als wenn er, Gott weiß was beobachten wollte. „Was wird dieser Mensch heraus„bringen,“ sagte er, „als daß ich übel gestimmt „bin. —“

Bei dieser Gelegenheit sprach ich mit ihm

über die Art, wie man gewöhnlich tröſtet, und fragte ihn, ob er es gut hieße, daß man denen, die man tröſten will, anfänglich Gerechtigkeit widerfahren laſſe u. ſ. w. „Ja! erwiederte er, bei „dem größten Theile wirkt dieſer Troſt am beſten, „die Menſchen ſind ſchwach und man ſchmeichelt „dadurch ihrer Eigenliebe; denn auch ihr Trauern beſteht nicht ſelten aus Intereſſe und Eigenliebe.“ — Eben daſſelbe hatte Demonax gegen den Herodes Atticus, bei ſeiner Verzweiflung über den Tod einer ſeiner Lieblinge, wie auch über den Tod ſeines Sohnes, geäußert.*)

Wenn ich ihn bisweilen bei ſehr übler Laune fand und Urſache zu glauben hatte, daß ſich ſeine üble Laune in ſeiner gegenwärtig üblen Lage gründete, welches 1793 wirklich auch der Fall war, da glaubte ich ihn damit zu tröſten, daß ich ihm ſagte: Sie werden ſehen, es wird noch die Zeit kommen, wo es mit Ihren häuslichen Umſtänden ſowohl, als mit allen andern weit beſſer ausſehen wird; man wird Sie mehr ſchätzen, und ich bin ganz überzeugt, Sie werden einſt noch eine Ihnen angemeſſene Rolle ſpielen können; es mag dauern, ſo lange es will. „Was Sie ſagen,“

*) Lucians Schriften von Wieland überſetzt Th. 5. S. 244.

gab er mir zur Antwort, „macht mich traurig „und ſchlägt mich ganz nieder. Wenn ich denke, „daß meine Lage erſt in den letzten Jahren mei„nes Lebens beſſer und gut würde, wo ich als„dann nicht mehr die Kräfte hätte, etwas leiſten „zu können, und wenn ich alsdann einen Blick „zurückwürfe, wie viele Jahre ich in Druck und „Elend zugebracht habe und jetzt, da es mir nun „beſſer ginge, abtreten müßte; ſo kann mich dies „nicht tröſten, wohl aber trauriger noch ma„chen.“ —

Er klagte bei ſolcher Laune nicht ſelten über Undank der Menſchen, beſann ſich aber gar bald wieder und nahm ſeine Klage mit den Worten zurück: „laß gut ſeyn! Die Menſchen ſind nun „einmal ſo und nicht anders, und werden nie „anders ſeyn!“

Es wurde Maimon ſo manches wieder erzählt, was hier oder dort zu ſeinem Nachtheile geſagt wurde, dabei pflegte er aber ganz ruhig zu bleiben. Herr X . . . kam einſt zu dem verſtorbenen F . . . hin. Was leſen Sie da? fragte X . . . Maimon's Lebensgeſchichte, war die Antwort. Was leſen Sie an dieſem Zeuge, ſagte Herr X . . ., es iſt auf der Bierbank geſchrie-

ben; — es wird aber in Kabinettern geleſen, will Herr F... darauf geantwortet haben, wie Maimon es mir erzählte. — Aber Herr F... vergaß, ſagte Maimon, „daß er dies zu ſagen nicht „nöthig gehabt hätte, denn eben dies iſt es, was „die Aeußerung des Herrn X... hervorbrachte.“

„Es giebt gewiſſe Menſchen,“ bemerkte Maimon bei einer Gelegenheit, „die ihre ganze „Lebenszeit hindurch, wenn ſie auch Methuſa„lems Alter erreichen ſollten, nichts ſind, noch „etwas werden können; ſie ſchleichen ſich dennoch in „große Häuſer und Geſellſchaften ein, ſuchen mit „plumpem Spaße und ſchalem Witze ſich den „Namen angenehmer Geſellſchafter zu erwerben, „und finden ihre gute Rechnung dabei. — Dieſen „Menſchen iſt nichts ſo wichtig, nichts ſo erhaben, „nichts ſo heilig, worüber ſie nicht ihren Witz „auslaſſen, der nicht ſelten, anſtatt daß er aus „einem guten Kopfe kommen ſollte, vielmehr aus „ihrem böſen Herzen quillt, wo Neid, Mißgunſt „und Schadenfreude die Triebfedern ſind. Sie „raiſonniren und ſpotten über Dinge, wovon ſie „nicht nur nicht den mindeſten Begriff, ſondern auch „nicht einmal die mindeſte Fähigkeit haben, einen „ſolchen Begriff faſſen zu können; ſie lachen über „alle noch ſo wichtige Dinge, warum? — weil „es ihnen wichtig iſt, lachen zu machen.“

„So verächtlich dieſe Menſchen auch ſeyn „ſollten, ſo wiſſen ſie ſich doch ein gewiſſes „Air zu geben und Anſehn zu erſchleichen. Gar „ſehr zu Hülfe kömmt ihnen, wenn ſie, Gott „weiß, auf was für eine Art, ſich irgendwo ein „Titelchen erſchlichen, erkauft, oder gar — ſelbſt „gegeben haben; ſie wiſſen ſchon aus Erfahrung „wie gern man Schmeichelei hört, und üben ſolche „um deſto glücklicher aus, worüber man, wenn „man nicht alles Gefühl für Scham verloren „hat, erröthen muß. Es empört ſich alles in „mir, und ich ſchaudre zurück, etwas mehr über „ſolche Menſchen zu ſagen. Aber ihnen, die ſich „von ſolchen Menſchen blenden, hintergehen und „betrügen laſſen, wofür ſie dann nicht ſelten „heimlich oder auch wohl öffentlich von ebenden„ſelben verlacht werden, — ihnen, die ſo geblen„det ſind, will ich mein Mitleid ſchenken, ob ſie „es gleich nicht verdienen, denn nur der wird ge„blendet und getäuſcht, der es ſein will.“ So charakteriſirte Maimon einen Mann, der ſich damals in Berlin aufhielt und ſich in die erſten Häuſer der Nation, wie es Maimon nannte, eingeſchlichen hatte. Ich ſelbſt habe dieſen Mann kennen zu lernen nie Gelegenheit gehabt, und ich muß es daher denjenigen überlaſſen, die dieſe Gelegenheit gehabt haben, ob Mai-

mon's Gemälde getroffen oder auch nur ähnlich ist. —

Als etwas ganz originelles kann folgender Entwurf zu einer Gesellschaft, den ich noch, von seiner eigenen Hand geschrieben, besitze, angesehen werden, und der bei der ersten Zusammenkunft, (die auch zugleich die letzte war,) von einem Mitgliede aus dieser Gesellschaft, wie nachstehend, vorgelesen wurde:

„Nichts kann für den Menschen, zur Er„weiterung seiner Erkenntniß, Verbesserung sei„nes moralischen Charakters und Beförderung „seiner Glückseligkeit so wichtig seyn, als die „Erkenntniß seiner selbst.

„Die Erkenntniß aller Dinge außer den „Menschen kann nicht unmittelbar, sondern ver„mittelst des Erkenntnißvermögens, das sich selbst „zugleich als ein Ding außer sich betrachtet, wel„ches seine besondern Bestimmungen und Eigen„schaften hat, erlangt werden. Das Licht der „Wahrheit muß erst durch dieses Medium gehen, „und seine Form annehmen, ehe es zu uns ge„langen kann. Die reine Philosophie, welche „die allgemeinen Formen oder Wirkungsarten

„des Erkenntnißvermögens, die in Beziehung auf „erkennbare Dinge allgemeine Geſetze ſind, zum „Gegenſtand hat, muß daher eines Jeden beſon„derer Erkenntniß, als nothwendige Bedingung, „vorhergehen. Woraus erhellet, wie wichtig die „Erkenntniß unſers Erkenntnißvermögens ſelbſt „zur Erkenntniß der Dinge außer uns iſt.“

„Die Moral, wenn ſie nicht bloß eine idea„liſche Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, welche bloß den „Menſchen als ein mit freiem Willen begabtes „vernünftiges Weſen, von Empfindungen, Nei„gungen und Leidenſchaften abſtrahirt, zum Ge„genſtand zu haben beſtimmt iſt, kann nicht an„ders, als auf wahre Menſchenkenntniß gegrün„det ſeyn.“

„Und worauf beruht die menſchliche Glück„ſeligkeit? — Gewiß nicht auf den Gegenſtänden „außer dem Menſchen, weil ſie keine Eigenſchaft „der Gegenſtände, ſondern bloß ein Verhältniß „derſelben zu dem Menſchen iſt. Eben dieſelben „Gegenſtände, die den einen Menſchen glücklich „machen, machen einen andern unglücklich. Auch „ſind die Gegenſtände außer uns größtentheils „durch Natur und Zufall beſtimmt, und von un„ſerm freien Willen unabhängig. Anſtatt alſo, „daß wir ſtreben die Dinge außer uns, die von

„un-

„unſerm freien Willen unabhängig ſind, mit uns „in Verhältniß zu bringen, laßt uns vielmehr „ſtreben uns ſelbſt in dieſes zur Glückſeligkeit „erforderliche Verhältniß zu bringen, und unſre „Glückſeligkeit in Erkenntniß und Vervollkomm„nung unſrer ſelbſt zu ſuchen.“

„Nicht die Erkenntniß unſers Verhältniſſes „zu allen Dingen außer uns, ſondern hauptſäch„lich die Erkenntniß unſrer ſittlichen oder geſell„ſchaftlichen Verhältniſſe, iſt zu unſerer Glückſe„ligkeit unentbehrlich. Der Menſch im iſolirten „Zuſtande hat ſehr wenige Bedürfniſſe, die er „ſehr leicht befriedigen kann, ſeine Erkenntniß „braucht alſo nur dieſen proportionirt zu ſeyn. „Im geſellſchaftlichen Zuſtande werden dieſe Be„dürfniſſe und mit ihnen die Arten der Glückſe„ligkeit und Unglückſeligkeit vervielfältiget. Jeder „gebildete Menſch, der auf ſich ſelbſt aufmerkſam „ſeyn will, wird finden, daß ſein Vergnügen ſo„wohl als ſein Mißvergnügen nicht in Befriedi„gung oder Nichtbefriedigung eines phyſiſchen „Bedürfniſſes, ſondern in ſolchen ſittlichen Ver„hältniſſen oder Mißverhältniſſen gegründet iſt. „Neid, Eiferſucht, gekränkte Ehre u. dgl. wirken „auf den gebildeten Menſchen weit ſtärker als „alle phyſiſchen Uebel. Die Erkenntniß der

„menſchlichen Empfindungen, Neigungen und „Leidenſchaften, unter allen möglichen Modifica„tionen, die ſie in verſchiedenen geſellſchaftlichen „Verhältniſſen annehmen, der Mittel ſie zu beför„dern, zu verhindern und zweckmäßig einzurich„ten, welches alles unter dem Namen Menſchen„kenntniß begriffen wird, iſt alſo zur Glückſelig„keit des gebildeten Menſchen unentbehrlich.“

„Da nun unſre Geſellſchaft, der vorläufigen „Verabredung ihrer erſten Stifter gemäß, bei ei„ner vernünftigen Unterhaltung, Beförderung „der Menſchenkenntniß zum Zwecke haben „ſoll, ſo erlauben Sie mir, meine Herren, einige „Vorſchläge zur zweckmäßigen Einrichtung unſe„rer Geſellſchaft zu thun.

1) „Unſere Unterhaltung während unſerer Zuſam„menkunft ſoll theils eine fortgeſetzte, theils „eine unterbrochene Unterhaltung ſeyn. In „jener ſollen entweder eigene, von unſern Mit„gliedern ſelbſt verfertigte, die Menſchenkennt„niß betreffende Aufſätze, oder in Mangel der„ſelben, die beſten Schriften dieſer Art unun„terbrochen vorgeleſen werden. Die zweite Un„terhaltung, die auf jene folgen ſoll, kann der „freien Wirkſamkeit der Einbildungskraft eines

„jeden überlaſſen werden, wo dieſe, nach einer „zufälligen Ideenaſſociation von einem Gegen„ſtand auf den andern geräth, Mittelideen „überſpringt, und allerhand ſeltſame Touren „macht.“

2) „Die Vorleſungen dürfen durch keine Fragen, „Bemerkungen und witzige Einfälle unterbro„chen werden. Es ſoll aber einem jeden Mit„gliede freiſtehen, ſeine Bemerkungen über den „vorgeleſenen Aufſatz ſchriftlich aufzuſetzen, und „in einer künftigen Verſammlung vorzuleſen. „Sollte zwiſchen dem Verfaſſer eines Aufſatzes „und demjenigen, der es beurtheilt, eine Strei„tigkeit über irgend einen Punkt entſtehen, ſo „muß jenem freiſtehen, ſich in einem abermali„gen ſchriftlichen Aufſatze zu rechtfertigen, und „die Meinung ſeines Gegners zu widerlegen, „und damit muß ſich die Streitigkeit endigen; „eben ſo wie jedes Buch einer Kritik, und „dieſe Kritik einer Antikritik unterworfen iſt, „und weiter kann die Sache nicht getrieben „werden.“

3) „Auſſer dieſen Vorleſungen, ſoll monatlich „von dem Vorſteher der Geſellſchaft, den man „durch Mehrheit der Stimmen wählen wird,

„eine dem Zwecke der Gesellschaft angemessene „Preisfrage aufgegeben werden. Die Ein„sendung der Preisschriften soll nach akademi„scher Ordnung geschehen; derjenige Aufsatz, der „den Preis erhält, soll auf Kosten der Gesell„schaft gedruckt, und der Debit davon dem „Verfasser zukommen. Der beste Aufsatz nach „diesem, soll den Accessit erhalten und gleich„falls mitgedruckt werden. Die Entscheidung „über die Preisfrage soll dem Vorsteher nebst „zwei durch Mehrheit der Stimmen gewählten „Assessoren überlassen werden. Die Preisfrage „soll in der Zeitung bekannt gemacht, und „selbst Nichtmitglieder der Gesellschaft sollen „zur Erhaltung des Preises aufgemuntert „werden."

4) „Soll die zweite Unterhaltung nicht bloß für „uns angenehm, sondern zugleich lehrreich seyn, „so müssen wir zu diesem Behuf einen Ge„schwindschreiber wählen, der das ganze Ge„spräch, der Ordnung nach, mit Beifügung „des Namens einer jeden sprechenden Person, „aufsetzt. Dieses soll nachher vorgelesen, „und psychologisch erklärt werden. Fällt diese „Erklärung verschieden aus, und kann sie nicht „aus unbezweifelten Gründen entschieden wer-

„den, so ist die Erklärung des Sprechenden „gültiger, als die Erklärung eines jeden andern „über sein Gespräch.

S. Maimon."

So eigen und originell diese ganze Idee ist, besonders bei den so ohne alle Auswahl aufgenommenen Mitgliedern, so war doch die Art, wie sich die Sache endigte, noch weit sonderbarer. — Es wurde nehmlich bei einem Caffetier, wo ohnehin der größte Theil dieser Gesellschaft schon verkehrte, eine Stube dazu genommen, um Bequemlichkeiten aller Art zusammen zu treffen. Die erste Zusammenkunft ward mit einem guten Abendbrote eröffnet. — Sinnliche Genüsse, mit edlen Zwecken in Vereinigung gebracht, unterstützen sich wechselweise, sagt irgendwo ein Schriftsteller. — Vor dem Abendessen aber wurde ein Buch vorgelesen, welches Herr F . . . mitbrachte und auch selbst vorlas, ohne das mindeste Talent zu haben, welches erforderlich ist, dem Vorgelesenen durch den Vortrag mehr Anmuth zu geben. Eben so war das erste Buch selbst beschaffen; es war: Beweis, daß der Dr. Barth an dem Erdbeben zu Calabrien schuld sey. — Es traf hier ganz ein, was Garve über solche Gesellschaft sagt, nehmlich: „Aus Vorlesern und

„Zuhörern wird nie eine eigentliche Gesellschaft.
„Ist das Vorgelesene lang, so macht es ohnfehl-
„bar lange Weile, denn selten ist auch der, wel-
„cher gut zu schreiben weiß, ein guter Vorleser.
„Wenige haben die Gabe ununterbrochen auf-
„merksam zuzuhören, — und unter einer Anzahl
„von Zuhörern sind immer einige, die weniger
„Interesse an dem Inhalt nehmen, oder ihn we-
„niger verstehen.“ — Maimon eiferte gleich gegen dieses Buch, daß es nicht zu diesem Behufe gehörte, wurde aber überstimmt. Unter die Talente, die Herr F . . . zum Vorlesen nicht hatte,*) gehörte auch noch, daß er öfters eine Prise nehmen mußte; damit jedoch dadurch nicht eine gar zu lange Pause entstehen möchte, setzte er seine schwere goldene Dose auf den Tisch hin; auf eine bewundernswürdige Art wurde sie aber auf einmal unsichtbar; man hielt diesen Vorfall anfänglich für Scherz, aber es wurde bald Ernst, und die ganze gelehrte Gesellschaft unterwarf sich der Visitation. Herr F . . . visitirte selbst, aber es ward nirgends etwas gefunden, und alle Hoff-

*) Ich sage dieß nicht etwa, um den Herrn F . . . auch nur im mindesten zu verunglimpfen; denn obgleich er gegenwärtig schon in die Ewigkeit gegangen ist, so halte ich es um so mehr für Pflicht zu erwähnen, daß er übrigens ein gebildeter Mann und nicht ganz ohne Kenntnisse war.

nung dazu aufgegeben; indessen sollte doch das zu dieser Feierlichkeit bestimmte Abendessen darunter nicht leiden. Man setzte sich zu Tische; kein Fremder außer dem Wirthe und dessen Leuten waren den Abend über in den Versammlungs-Saal gekommen; wie zerstreut daher die ganze Gesellschaft an dieser Tafel saß, kann man sich bei einem solchen Vorfalle leicht denken. Bei dem zweiten oder dritten Gerichte rief auf einmal der Wirth, welcher ab- und zuging, sehn Sie! sehn Sie! und zeigte auf einen Winkel unter einer Kommode, man sah hin und sah, was denn? — die goldne Dose stehen! Sie war da, — aber wie kam sie dahin? — Meines Wissens ist diese Frage nicht beantwortet; außer einigen Muthmaßungen herrscht hier ein Dunkel. Herr F . . ., froh über den Fund seiner verloren gegebenen Dose, gab eine ziemliche Portion Wein zum Besten, es wurde getrunken, und mancher wurde betrunken. — Nach diesem Vorfalle ging einer nach dem andern aus der Gesellschaft. Einige Zusammenkünfte wurden noch gehalten, aber der Mitglieder wurden immer weniger, bis endlich alles aufgehoben wurde. Das wichtigste, was davon übrig blieb, mag wohl der vorstehende Entwurf von Maimon seyn.

Maimon wurde beredet, der Gesellschaft

der Freunde beizutreten.*) Er wurde aufgenommen, und man gab ihm gar bald eine Ehrenstelle; aber es dauerte nicht lange, so faßte Maimon Widerwillen dagegen, er konnte die Steifheit, mit welcher man sich damals daselbst benahm, nicht dulden; hielt das öftere Zusammenkommen für unnöthig und überflüssig, weil man weder etwas vorzutragen, noch abzumachen hätte; es wurde ihm daher gar bald alle Arbeit für die Gesellschaft gleichgültig. Indeß als man einst die schon einmal entworfenen und schon eine Zeitlang eingeführten Gesetze abändern wollte, da war er sehr aufgebracht. „Die Menschen überhaupt," sagte er, „scheinen es gar nicht einzusehen, was dies „sagen will, die schon einmal geübten Gesetze „abzuschaffen. Gesetze sind nur darum Gesetze, „weil sie nie abgeschafft werden müssen, sonst ist „es bloß Puppenspiel. Und man erkennt daran „die Weisheit des Gesetzgebers, wenn er die Ge„setze so entwirft, daß sie nie abgeändert werden „können und auf alle Zeiten passen."

So circulirte einst zum Unterschreiben ein Aufsatz von E . . . über die Auswahl der Mit-

*) Ueber die Tendenz dieser Gesellschaft giebt eine vollständige Auskunft die kleine Schrift: Plan zur Errichtung einer wohlthätigen Gesellschaft der Freunde. Berlin 1792.

glieder der Gesellschaft. Maimon, dem alles gleichgültig war, unterschrieb in Gottes Namen, ohne es gelesen zu haben. — Ein andermal cirkulirte etwas, was die Mehrheit der Stimmen entscheiden sollte u. s. w., die Mitglieder wurden ersucht, bloß Ja, oder Nein hinzusetzen, dies Ja, oder Nein war in Linien eingeschlossen. Als es an Maimon gebracht wurde, und wie schon gesagt, ihm alles gleichgültig war, und er keinen zureichenden Grund hatte, warum er ja oder nein sagen sollte, so schrieb er zwischen beide Linien folgende Worte hin: „Was mich betrifft, finde „ich mich ganz in der Lage, wie Buridan's Esel."

Eben so gleichgültig war er in Rücksicht des monatlichen Beitrags, blieb am Ende den monatlichen Beitrag von 8 Groschen an 11 Monate schuldig, und wurde vermöge der Statuten excludirt. Dieses ging auch sehr natürlich zu; denn da er, wie schon bemerkt ist, nicht Anstand nahm, öffentlich was und wie er über Sachen dachte zu äußern, so hatte er wohl in dieser Gesellschaft der Freunde damals eine Gesellschaft Feinde. *)

*) Die Gesellschaft war damals erst im Entstehen und konnte den Grad von Vollkommenheit nicht haben, den Maimon verlangte, und den sie gegenwärtig wirklich hat; daher würde er jetzt auch wohl ganz anders darüber denken und urtheilen.

Maimon hatte von den Menſchen überhaupt eben nicht eine allzuvortheilhafte Meinung, und man könnte faſt ſagen, er hielt die Menſchen für ſchlechter als ſie ſind. „Wenn man gleich,“ ſagte er einſt, „bei dem Umgange mit Menſchen „ſo viel unangenehmes erfährt, ſo iſt dieſer Um„gang doch unentbehrlich, etwa ſo, wie mit ei„nem böſen Weibe, das man ſchon einmal hat;“ — Indeß war es ihm dennoch auch ſehr lieb, mit Menſchen von allen Ständen, allen Klaſſen und Arten umzugehen, und je mannichfaltigere Geſellſchaften er auffinden konnte, je lieber war es ihm, von welchem Stande ſie auch immer geweſen ſeyn mögen. — Leibnitz unterhielt ſich ebenfalls gern mit allerhand Arten von Menſchen, als: Hofmännern, Handwerksleuten, Bauern, Soldaten. *) Auch bei Spinoza war dies der Fall, und wie von Muſaeus hinlänglich bekannt iſt, nützte dieſer dergleichen Umgang ſehr vortheilhaft.

So wie Maimon in allem originell war, ſo auch in der Wahl derer, mit denen er umging; es waren darunter Menſchen, die ſo wenig zu ihm paßten, als ein Zwerg zu einem Rieſen.

*) Leben des Herrn von Leibnitz nach Fontenelle.

Menschen, die jeder Andere für langweilig, — ja für unausstehlich würde gehalten haben, sah man sehr oft um und mit ihm, und man möchte sagen, daß er sie aufsuchte und geflissentlich an sich zog.

Ein gewisser P. G . . ., der die Mahlerkunst trieb und Unterricht im Zeichnen gab, gehört hieher; dieser Mann gehörte zu einem sehr ehrlichen Schlage Menschen, bei denen die Gutmüthigkeit prädominirt, und das Herz ersetzen muß, was am Kopfe fehlt. — Dieser Mann, von einem sehr schlichten, nicht einmal geraden Verstande war Jahrelang der Schatten Maimon's, und es ist wahrlich ein psychologisches Problem, daß er an Maimon so viel Geschmack fand, und mit ganzer Seele an ihm hing. Mit Aufopferung seiner Zeit, so wie manches andern Gutes nützte er jede Gelegenheit, um mit und um Maimon seyn zu können; weder die größte Kälte, noch Hitze, — weder stürmisches Wetter, noch die üble Laune Maimon's, welche letztere er nicht selten ertragen mußte, noch die auffallendsten Beweise, die er erhielt, daß er sogar bisweilen Maimon lästig schien, waren nicht im Stande, ihn von diesem Umgange abzuhalten. Was aber für diesen, sonst in der That braven

Mann das allerſchlimmſte geweſen, war folgender Umſtand. Er ſtudirte Maimon's Schriften, und ohne die mindeſte Fähigkeit, ohne alle Vorkenntniſſe ſogar, glaubte er, ſolche zu verſtehen. Maimon hatte es ihm beſcheiden und unbeſcheiden, (man merke dies wohl, und laſſe Maimon in Frieden ruhn, wenn man des Schickſals dieſes Künſtlers erwähnt!) je nachdem er bei Laune war, oft genug unterſagt und gerügt, aber vergebens; er faßte von dem, was er von Maimon las, und auch von ihm hörte, ſo manches auf, was er nicht fähig war zu verdauen*) trug es nicht nur ſo verworren in ſeinem ſchwachen Kopfe, ſondern wollte es ſelbſt Andern mittheilen, copirte in ſeinem Vortrage ſowohl, als auch im Streite, wohl gar Maimon's Art; ſchimpfte und tobte, daß man Maimon nicht verſtände; und ſpäterhin, als Maimon ſchon todt war, wollte er auch deſſen Lebensart nachahmen, beſonders die oben erwähnte, welche unſer Philoſoph bei ſtürmiſchem Wetter zu führen pflegte, worin er nicht ganz unglücklich geweſen ſeyn ſoll. Natürlicher Weiſe wurde er dadurch noch etwas mehr als — lächerlich; verlor die Luſt zu ſeinem eigenthümlichen Geſchäft, was ihn nothdürftig erhalten haben

*) Daſſelbe Schickſal theilten mehrere —

würde, und so starb er in seinen besten Jahren sehr elend. — Wer ihn gekannt hat, und ihn hier erkennt, der wird ihm sein Mitleiden nicht versagen und damit einstimmen: er hätte wegen seines guten Charakters und seines vortrefflichen Herzens ein besseres Schicksal und Ende verdient.

„Die Menschen taugen alle nichts," pflegte Maimon bei übler Laune zu sagen, „und die „am wenigsten, die diese Wahrheit von sich selbst „nicht einsehen wollen; in dem Grade der Bos„heit und der Intrigue, die den Menschen eigen „ist, braucht man nicht zu fürchten, sie nach einem „übertriebenen Maßstabe zu nehmen; alles — „alles läßt sich von ihnen erwarten, aber nur „allzuoft übertreibt man die sogenannte Tugend „der Menschen, weil man sich selbst dabei ge„geschmeichelt fühlt. —" So dachte Maimon von Menschen im Allgemeinen, doch floh er sie nicht, sondern suchte sie vielmehr auf. Rousseau sagt von sich, weil ich die Menschen liebe, fliehe ich sie. Maimon hätte sagen können, weil ich die Menschen hasse, suche ich sie. —

Ich weiß nicht, ob diese Aeußerung über die Menschen auf Maimon's eigener Erfahrung sich gründete, oder ob sie ihm durch eine Bemer-

kung Spinoza's eigen geworden ist. Dieser sagt: „In sofern die Menschen durch Zorn, „Neid, oder sonst einen Affect des Hasses sich „einander verfolgen, in sofern werden sie auch „von einander getrennt und sind sich entgegen; „und deswegen sind sie um so mehr zu fürchten, „da sie mächtiger, verschlagener und listiger sind, „als die übrigen Thiere; und weil die Menschen „gemeinlich diesen Affecten von Natur unter„worfen sind, so sind sie von Natur Feinde. „Denn der ist mein größter Feind, den ich am „meisten fürchten und vor welchem ich mich am „meisten hüten muß.“ *)

Grobe Schmeicheleien konnte Maimon durchaus nicht dulden. Was man ihm von der Art so gerade ins Gesicht sagte, pflegte er auf der Stelle, je nachdem der Mann war, zu rügen So sagte ihm einst jemand: Sie sind ganz Kopf! und Sie sind ganz Schwanz, antwortete er. (Es war dieser Schmeichler ein Jude, und in der jüdisch plattdeutschen Sprache heißt Schwanz so viel, als Narr, Thor.) ꝛc. Etwas ähnliches sagt Lichtenberg in seinen vermischten Schriften:

*) Spinoza's zwei Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes ꝛc. von Ewald. Seite 23.

„Die Augen eines Frauenzimmers sind bei mir „ein so wesentliches Stück, ich sehe so oft dar„nach, denke mir so vielerlei dabei, daß, wenn „ich nur ein bloßer Kopf wäre, die Mädchen „meinetwegen nichts als Auge seyn könnten.“

„So lange ich manchen Menschen für etwas „mehr, als einen Altags-Menschen halte,“ sagte Maimon, „kann ich mich bisweilen über ihn „ärgern; entdecke ich aber, daß er zum großen „Haufen gehört, dann ist mir von ihm alles „recht und gut, weil er selbst mir gleichgültig „wird.“

Wer Maimon in allen seinen Handlungen beobachtet hat, dem ist es gewiß so vorgekommen, als handelte er ohne allen Plan, und doch eiferte er sehr gegen Menschen, die ohne Plan in die Welt hinein lebten. „Ich verlange von jedem „Menschen, der nur gesunde Vernunft hat,“ sagte er, „daß er sich einen Plan entwerfe, wo„nach er handelt.“ Mir scheint es, als wäre es bei Maimon Plan gewesen, ohne Plan zu leben.

Den bescheidenen Wißbegierigen belehrte er sehr gern, und wurde nicht überdrüssig, wenn er

ihn nicht gleich faßte, es öfter zu wiederholen; wer es aber aufs Streiten anlegte, den pflegte er mit sehr derben Worten abzufertigen. Wenn man ihm einigen Gelehrtenstolz zur Last legen will, so war es gewiß nicht der, welcher es nicht erlaubt, sich Andern mitzutheilen, und der aus allem, was er weiß, und nicht weiß, ein Geheimniß macht. Eher aber könnte man Maimon die andere Art des Gelehrtenstolzes beimessen, der bei jeder Gelegenheit alles zu belehren sucht, sich selbst aber geltend zu machen, dabei mit beabsichtet; und vielleicht kam daher sein durchfallendes Benehmen, wenn man ihn bestreiten wollte, weil jene Leidenschaft dabei in Collision kam; — doch sage ich nur: vielleicht.

Originalität konnte er an einem Menschen, es mochte auch sein, worin es wollte, sehr wohl leiden. „Unter den alten Schriftstellern," sagte er, „findet man weit mehr Originelles als jetzt „unter den neuern." Er schätzte daher Shakespears Stücke, besonders des Origenellen wegen. „Es ist höchst unrecht," bemerkte er, „wenn „man aus diesen Stücken etwas ausläßt, oder „sie gar moderniſirt, man muß die Denkungsart „der Alten treu darstellen; es ist eben sehr wichtig zu sehen, wie der Geist der Menschen in „jenem

„jenem Zeitalter war.“ Im Macbeth machte, aus eben dieser Ursache, der Hexentanz eine ganz eigene Wirkung auf ihn, und selten hat er dies Stück versäumt, so wie er überhaupt alle alten Stücke weit lieber sah, als die neuen.

Maimon sagte einst, „ich bin bisweilen zu „nachlässig, manchen Menschen erst lange zu un„tersuchen, fasse, ohne weiter einen Grund zu „haben, irgend eine Meinung von ihm, und „richte mein Betragen danach ein, als wenn er „wirklich das wäre, wofür ich ihn halte; doch „sind dies Menschen, an denen mir nicht viel „liegt und bei denen es mir einerlei ist, ob ich „mich geirrt habe oder nicht. —“ Als er noch wenig Zutrauen zu sich selbst hatte, hielt er alle Menschen, die er kennen lernte, für mehr als sie wirklich waren, so wie aber sein Zutrauen zu sich selbst stieg, hielt er sie wieder für weniger, als sie wirklich waren. Ersteres machte ihn zu schüchtern, und das letztere zu dreist in seinem Urtheile, wie mich dünkt. —

Weniger noch konnte er die Classe von Menschen leiden, die aus Eigendünkel sich für sehr klug hal ten, jeden andern zu übersehen glauben und die Lebensart, die sie gewählt haben, für die beste halten.

„Solche Menſchen glauben, daß ſie das, was ſie „behaupten, nicht nöthig haben erſt lange mit „Gründen zu belegen, aber auch mit dieſer Art „Menſchen kann ich," ſagte er, „wenn ich will, „gut fertig werden." Er hatte für ſie einen ſehr ſchicklichen hebräiſchen Namen: Chacam beeinaf Die wörtliche Ueberſetzung heißt: Klug in ſeinen Augen, alſo: ſich klug wähnen, iſt Eigendünkel!

Einen gewiſſen N. ſchilderte er ſo: „Dieſer „Mann rief mich einſt mit einer bedeutenden Miene „heran, und es ſchien mir, als bilde er ſich ein, „wie glücklich er mich mache. — Er ſagte mir „nehmlich, er wäre Willens, auf einige Wochen „zu verreiſen, und wolle mich mitnehmen; ver„ſteht ſich auf meine Koſten, ſetzte er hinzu. „Ich ſchlug es aber aus, und fand es beſſer auf „meine Koſten hier zu bleiben."

Mit eben ſo bedeutender Miene trug er Maimon an, für Geld von ſeinem guten Mallaga ihm etwas abzulaſſen; „ich verſicherte ihm aber, ſagte Maimon, „daß mir auch der beſte Wein „auf meinem Zimmer ohne Geſellſchaft nicht „ſchmecke, und daß minder beſſerer, in Geſellſchaft „getrunken, mir mehr behage; denn mehr als der „Wein, iſt mir die Unterhaltung beim Wein."

„Es wäre äußerst wichtig," sagte Malmon bei Gelegenheit, als er ein Vorstehendes erzählte, „wenn man ordentliche Classificationen „von der Verschiedenheit der Menschen, in allem ihrem Thun und Lassen, hätte; denn," setzte er hinzu, „so groß auch die Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier ist, so ist „doch die Verschiedenheit zwischen Mensch und „Mensch noch weit größer. Nimmt man aber „fuhr er dann fort, auf alles das Rücksicht, „wodurch diese Verschiedenheit unter den Menschen hervorgebracht wird, so darf man sich „nicht wundern, wohl aber darüber, wie noch so „viel Harmonie unter den Menschen Statt finden kann, — wie sie noch einander sich gleichen. —" Etwas ähnliches sagt Voltaire: — „Wohl wahr, daß die meisten Menschen einander „gleichen, wo nicht an Talenten, wenigstens an „Lastern, wiewohl, wenn man alles erwägt, — „zwischen Pythagoras und einem von schlechtem Weine trunkenen Schweizer aus den kleinen Kantons, ein großer Unterschied bleibt." *)

Noch stärker äußert denselben Gedanken Marquis d'Argens in folgender Stelle: „Ich be-

*) Vermischte Schriften, 19. Band, Seite 449.

„trachte mit Erstaunen den mannichfaltigen Un„terschied, welcher sich zwischen einem und dem „andern Menschen findet. Ich untersuche den „Geist, die Wissenschaft nnd das Durchdringende „von Cartesius, ich wende nachher meine Augen „auf einen Landmann, der niemals die Felder „und das Dorf verlassen, und der stets seiner „Arbeit ergeben, sich bloß mit Ackern, Essen und „Trinken beschäftiget. Ich finde mehrere Ent„fernung seiner Seele von der Seele des Phi„losophen, als von der Seele eines Hundes „u. s. w. *)

Maimon hatte eine ausgebreitete Bekanntschaft, kam aber, seiner eigenen Erzählung nach, nicht selten in Verlegenheit, wenn er von einem oder dem andern sehr freundschaftlich angeredet wurde, und er sich durchaus nicht besinnen konnte, woher die Bekanntschaft entsprang. Er suchte es im Gespräche selbst herauszubringen, aber oft wollte ihm dies nicht glücken, und so ließ er es dabei. „Ich habe heute," pflegte er zu sagen, „wieder einen guten Bekannten gesprochen, auf „den ich mich nicht besinnen kann, wie, woher „und warum ich ihn kenne. —" Er pflegte aber

*) Jüdische Briefe, Theil 1. Brief 33.

dergleichen Personen so glücklich zu bezeichnen und ihr Gespräch so zu charakterisiren, daß man ihm oft auf die Spur helfen konnte.

Besuche nahm er sehr ungern an, denn wenn er zu Hause war, wollte er gewöhnlich arbeiten, und wenn er das nicht wollte, so war er nicht gerne zu Hause; wurde er aber durch einen Besuch gestört, so pflegte er seinen Gast zu überreden, mit ihm ins Freie zu gehen. Wohin, war ihm unter diesen Umständen ganz gleich, und er ließ sich gewöhnlich führen, wohin jener wollte. Wenn mancher den Wunsch, ihn besuchen zu dürfen, äußerte und sagte, er wünsche ihn über verschiedenes zu sprechen, so pflegte er nicht selten einen solchen auf das Caffeehaus, oder auf den Abend in eine der bürgerlichen Gesellschaften, deren er verschiedene besuchte, hin zu bescheiden. Ausnahmen fanden jedoch hierbei Statt. Er nahm auch zu Hause Besuche an, und besuchte auch wieder. Menschen, die er genauer zu kennen wünschte und mit denen er gerne umging, zeichnete er dadurch aus, daß er sie zu verschiedenen Tageszeiten, bald des Morgens früh, bald Nachmittags, bald auch spät Abends in ihren Wohnungen besuchte. Den größten Theil seiner Bekannten hatte er daran gewöhnt, beim Begegnen bloß mit einem freund-

lichen Kopfnicken zu begrüßen; den Hut zu ziehen, war ihm unausstehlich. „Denn," sagte er, „ich weiß nicht wovon die Sitte, beim Compli„ment den Hut zu ziehen, herzuleiten. —" Aber noch weit unausstehlicher war ihm die Gewohnheit, sich mit kaltem Blute zu embrassiren, wie es Höflichkeitshalber oft geschieht. Und dabei stieß er mit Rousseau auf eine Meinung: „Ich habe „diejenigen," sagt dieser Schriftsteller irgendwo, „oft für halb verrückt gehalten, welche jedem ih„rer zahlreichen Freunde mit einer Inbrunst um „den Hals fallen können, als wenn sie ihr Mäd„chen umarmten; ich habe sogar diesen Enthu„siasten nie recht getrauet, und sie mir so viel „als möglich vom Leibe gehalten."

Er klagte aber auch bisweilen über die Zudringlichkeit verschiedener Menschen, die ihn ordentlich, wie er sagte, verfolgten, um seine Bekanntschaft zu haben, und denen er doch vom ersten Augenblick an, da er sie sah, gezeigt zu haben glaubte, daß sie ihm nicht behagten. Ein gewisser *** gehörte besonders zu ihnen, dieser suchte Maimon oft auf und bat ihn, mit ihm zu gehen. Bald gab er vor es wolle ihn eine Dame kennen lernen; ein andermal war es ein polnischer Graf, um dessen willen er

ihn aufsuchte; — bald sollte er mit ihm zu einem Gendarmen-Offizier gehen, bald in eine Weinstube, wo der Wirth auch ein Gelehrter sey. Von diesem letztern hatte er so viel vortheilhaftes gesagt, — daß Maimon auch einst wirklich mit ihm hinging. Als sie hineintraten, stellte ihn der *** dem Wirthe mit folgenden Worten vor: „hier habe ich die Ehre, Ihnen den „großen Poeten Maimon vorzustellen.“ Schon auf dem Wege trug es sich zu, daß ein Gendarmen-Offizier, der von ihm gekannt war, gerieten kam. Er hielt ihn an und stellte Maimon auf öffentlicher Straße selbigem vor. Maimon machte die Bemerkung, daß *** dabei einen doppelten Endzweck hatte: „dem Offizier zu zeigen, daß er „mit mir umgehe, mir aber zu beweisen, wie be„kannt er mit jenem sey.“ Man muß das Subjekt kennen, um diese Schilderung treffend zu finden.

Hieher gehört noch ein Mensch, der damals Lehrer in einem ansehnlichen Hause war und der ebenfalls Maimon überall auf- und heimsuchte, seinen Umgang wünschte, den Maimon aber von dem ersten Augenblicke an nicht ertragen konnte, wie denn auch die Folge gelehrt hat, daß er sich in ihm nicht betrog. — Maimon hatte

ihm nun einmal den Ort gewiesen, wo er ihn des Abends bei einem Glase Bier treffen könnte, und dieser ermangelte daher nicht dort öfter ihn heimzusuchen. Nicht selten kamen verschiedene solche Subjecte zusammen, und da gab es dann so manche lustige Scene.

Der erwähnte Lehrer brachte einst ein Buch mit, um ein darin befindliches Lobgedicht auf die Gottheit, als ein Meisterstück, vorzulesen; als er damit zu Ende war und aus Maimon's ruhigem Zuhören nichts anders, als das größte Lob erwartete, gerieth dieser arme Mensch um so mehr in ein nicht geringes Erstaunen, als Maimon in seinem auffahrenden Ton: Unsinn! dummes, verworrenes und tolles Zeug ist es! ausrief. — Etwas ruhiger erklärte hierauf Maimon, daß die Gottheit eigentlich gar kein Gegenstand des Dichters sey! — die damals von ihm dabei angeführten Gründe will ich hier nicht erörtern. — Der arme Betroffene und von der übrigen Gesellschaft Ausgelachte, legte sich nun auf's Streiten, unter andern äußerte er: „Sie werden es „doch wohl gestehen, daß David in seinen Ge„sängen zu bewundern sey? —" „Ja wohl!" erwiederte Maimon, „aber man muß sich ihn „als ein Kind vorstellen, welches anfängt, seine

„Empfindungen zu äußern; sonst finde ich nichts „Bewundernswürdiges darin. Im Homer und „Ossian, da finde ich bewunderungswürdige und „erhabene Bilder.“

Maimon wurde einst von einem Menschen in seinem Hause heimgesucht; er wollte die Ehre haben, redete ihn dieser an, Herrn Maimon kennen zu lernen. Er habe 6 Jahre in Königsberg studiert; die letzte Zeit auch Kant gehört und sei seinetwegen nach Berlin gekommen. „Lassen Sie „uns ein wenig philosophiren,“ sagte er endlich zu Maimon; dieser versicherte aber, daß dies nicht so ginge, er hätte gegenwärtig weder Zeit noch Lust und er erbäte sich daher auf ein andermal die Ehre. „Ja, es wird schon gehn!“ versetzte jener; „sagen Sie mir, was halten Sie von „dem mathematischen Beweise vom unendlich „Großen und Kleinen?“ Maimon blieb dabei, er habe keine Lust und bestellte ihn auf den Abend in jene Bürger-Gesellschaft. Dieser ermangelte auch nicht, dort zu erscheinen. Maimon wurde aber bald zum Mitleid über ihn gestimmt, indem er einen Kandidaten des Tollhauses in ihm fand. Er kam auch noch außer diesem Abend verschiedene Male wieder hin und gewährte einst folgende sehr lustige Scene: Ein,

selten nüchterner, französischer Sprachmeister kam mit voller Ladung an eben diesen Ort und ließ seine Wuth über die Engländer aus. Der Tollhaus-Kandidat nahm die Partie der letztern, und nun begann ein Streit zwischen dem einen, der nicht recht Deutsch, und dem andern, der nicht recht Französisch konnte; beide verstanden nicht nur einander nicht, sondern auch sehr oft sich selbst nicht und eben so wenig die ganze Materie, worüber sie stritten, und doch dauerte dieser Streit über eine Stunde, und das allertollste hierbei war noch, daß beide gegenseitig Anhänger in der Gesellschaft fanden. — Maimon bewunderte den Geist des Franzosen, rechnete aber das Spirituöse sehr weislich ab. — Nach diesem Vorfalle kam jener Königsberger nicht wieder. Er kam, niemand weiß, woher; er ging, und niemand weiß wohin; man hat ihn seit der Zeit nirgends wieder gesehen, noch etwas von ihm gehört.

Es war sehr lustig mit anzuhören, wenn ein ganz Fremder, der Maimon gar nicht kannte, mit ihm irgendwo in einen Streit gerieth; denn Maimon war es bei dergleichen Gelegenheiten ganz gleich, ob er schon jemand kannte, oder ihn zum ersten Male sah. So behauptete Maimon

einſt auf einem Caffeehauſe, wo ſich ein kleiner Zirkel um ihn her zu verſammeln pflegte, daß die Franzoſen gar keine eigentlichen Philoſophen gehabt hätten! — „Alſo waren Voltaire und „Rouſſeau keine Philoſophen," entgegnete ihm hierauf jemand! „Wenn Sie das," ſagte Maimon, „als Schlußfolge zu dem, was ich geſagt „habe, hinzuſetzen, haben Sie ganz recht; denn „beide waren alles andere weit eher als Philo„ſophen." Sein Gegner, aufgebracht, erwiderte: „ſagen Sie mir doch, was iſt denn ein Phila„ſoph? —" Eine Demüthigung, die Maimon wohl verdient hat, denn eben ſo laconiſch beleidigend fragte einſt im Diſputiren Maimon einen Prediger: „was iſt denn eine Predigt, und was „heißt denn predigen? —" Maimon, ganz gelaſſen gab auf jene Frage ſeine Definition. Der Gegner machte nun einen ziemlichen Sprung und kam darauf hinaus, daß wir nichts a priori hätten. Maimon entgegnete: „und doch wäre „ich geneigt zu behaupten, daß wir das, was wir „haben, entweder a priori oder gar nicht haben. Das iſt ſonderbar! ſagte der Gegner, ich glaube, wir würden hier gewiß kein engliſches Bier trinken, hätte es a priori erfunden werden müſſen. „Da haben Sie recht," verſetzte Maimon und brach ab. Dieſe Gelaſſen-

heit Maimon's hatte hier ihren guten Grund.

Eben so wurde er nicht selten von durchreisenden Landsleuten heimgesucht. Maimon pflegte sich gern mit ihnen zu unterhalten, wenn sie besonders nicht ganz roh waren. Ich möchte über diesen Punkt das von Maimon sagen, was er von Moses Mendelssohn in Rücksicht des Umganges mit den neuankommenden gelehrten polnischen Juden sagt, *) denn wahrlich, dies war auch so ganz der Fall bei ihm; nur freilich nicht so sehr bei ihm zu bewundern, als bei Mendelssohn. — Nicht selten hatten solche Menschen ganz eigene Anliegen bei Maimon. So sagte ihm einst ein solcher roher Landsmann: er möchte ihn doch Philosophie lehren, damit er sich auf seiner Reise dadurch etwas verdienen könne. Maimon erzählte mir dies als einen Beweis, was diese Art Menschen für einen Begriff von der Philosophie haben müßten.

Ein anderer, der aber wenigstens einen hellen Kopf hatte, besuchte ihn einst, als er von London zurückkam, und sich hin und zurück durch-

*) Lebensgeschichte Theil 2. Seite 170.

gebettelt hatte. Er sprach etwas Englisch, Französisch, Latein und Polnisch. Dieser hatte Maimon für sich eingenommen und gebeten, daß er ihm ein gutes Zeugniß mitgeben sollte, was Maimon auch wirklich that. Er wollte damals nach Paris gehen, kam einige Jahre nachher wieder zu Maimon und dankte ihm sehr für sein Attest, weil es ihm überall sehr viel Nutzen gebracht habe. Er bat Maimon, da es nicht mehr rein aussah, es wieder neu zu schreiben und zugleich darin zu bemerken, daß er viele Länder bereist habe. Auch dieses that Maimon. Dieser ewige Jude lief noch eine lange Zeit nachher herum und wußte sehr scharfsinnig die Menschen herauszusuchen, bei denen er auf das Zeugniß eines Maimon etwas erwarten durfte. — Dieser Mann war wirklich nicht uninteressant und voll von witzigen Einfällen, die zwar nicht alle seine eigenen waren, welchen er aber einen originellen Anstrich zu geben, und sie eben so gut anzubringen wußte. Er hielt sich eine kurze Zeit auf einer Durchreise in Frankfurt an der Oder auf, und nachdem er erst bei den dortigen Juden genug erhalten hatte, machte er sich den dort Studierenden jüdischer Nation bekannt, und präsentirte sich unter einer ganz andern Maske. — Maimon's ihm gegebene Zeug-

niß wuſte er ſehr wohl da zu zeigen, wo es ihm auch Nutzen ſchaffte.

Ein anderes Anliegen hatte ein dergleichen herumziehender Pole an ihn, der mit Atteſten verſchiedener Rabbiner verſehen war, und der Gelder, um eine durch Feuer vernichtete Synagoge wieder aufbauen zu können, zu ſammeln herumreiſte. Er hielt an Maimon eine hebräiſche Anrede, in welcher er ihm unter andern ſagte: „Man weiß doch, daß Ihr, trotz Eurer „Geſinnungen, ein Freund Iſraels *) ſeid und „daher meine Bitte um einen Beitrag erhören „werdet.“ — Maimon hielt an ihn hierauf wieder eine treffende hebräiſche Rede, in welcher er ſagte: „ich bin noch mehr, ich bin ein Iſrael „ſelbſt, kann Euch aber doch nicht helfen.“ Hierauf wurde dieſer böſe und ſchwur ihm beim Hinuntergehen die ewige Verdammniß. Maimon war nehmlich damals ſchon beim Grafen im Hauſe und der Pole verlangte, Maimon ſolle bei dieſen um einen Beitrag anhalten; was er nicht für ſchicklich hielt.

---

*) Hiermit wollte er ſagen, obgleich Maimon nicht als Jude lebte.

Unter andern besuchte ihn auch einst sein leiblicher Bruder. Dieser rührte Maimon sehr. Elend wie er war, behielt ihn Maimon eine Zeitlang bei sich, kleidete ihn, gab ihm, was ihm nur zu geben möglich war und schaffte ihm noch von einigen seiner Freunde Reisegeld. — Ueber alles gerührt habe es ihn, sagte mir Maimon, diesen Menschen wieder zurück in die Wildniß gehen zu lassen. Hätte er nicht Frau und Kinder zu Hause gehabt, so hätte er gesucht, ihn bei sich behalten zu können.

Für seine polnisch-jüdischen Landsleute war er im Ganzen sehr eingenommen; pflegte es oft zu beklagen, daß nichts für sie gethan würde, und war ganz überzeugt, daß man große Köpfe daher ziehen könnte. — Diese Aeußerung findet sich auch in der Dedication an den König von Polen, die seinem Versuch über die Transscendal-Philosophie vorgedruckt ist. — Weniger konnte er die Classe unter ihnen leiden, die sich dem Handel ergeben hatte. Er pflegte so schön als wahr von ihnen zu sagen: „sie handeln, um „Banquerot zu machen, und machen Banquerot „um zu handeln. —“

Von der unverschämten Dreistigkeit der her-

umreisenden so genannten Bußprediger, aus der damaligen Zeit, hatte er so manches zu erzählen. Unter andern hörte er einen solchen Herumläufer eine ziemlich gute Predigt dieser Art halten. Nachdem dieser die Herzen seiner Zuhörer sehr erweicht hatte, und er selbst in Thränen schwamm, nahm er auf einmal eine heitere und fröhliche Miene an und sprach: „Nun, meine lieben „Brüder, will ich Euch auch etwas tröstendes „mittheilen. — In der Stadt N. starb vor Kur„zem ein sehr weiser und gelehrter Mann. Nach„dem man mit ihm das Ceremoniel des Wa„schens vorgenommen hatte, richtete sich dieser „Todte auf und rief den erschrockenen Umstehen„den zu: Brüder! seid gutes Muths, mir ist „es anvertrauet, Euch zu sagen, daß im Jahre „. . . . (das Jahr wußte Maimon nicht mehr, so viel wußte er aber, — ich weiß nicht, ob a priori oder a posteriori, — daß diese Zeit schon vorbei war; wie es mit den Prophezeihungen des so genannten jüngsten Tages schon oft der Fall gewesen.) „der Messias uns zu erlösen kommen „wird, — und so legte er sich hin und war wie„der todt," worauf er hinzusetzte: „die Gemein„de hat dies in der That große Wunderwerk „in alle vier Welttheile sogleich zu verbreiten „nicht angestanden." — Maimon erinnerte sich noch

noch lebhaft, was dieſe Poſſe für Eindruck damals gemacht hatte. Er durfte nur insgeheim darüber lachen; es war ihm aber in pſychologiſcher Rückſicht jetzt merkwürdig, welche Fertigkeit dieſer Betrüger erlangt hatte, von jenen Thränen in die heiterſte Miene überzugehen. „Auch der „ſcharfſinnigſte Beobachter," ſagte er, „würde „hier keinen Betrug geargwöhnt haben, beſonders wenn man ſich einen mehr denn 70jährigen Greis denkt, mit einer dem Anſcheine nach „ſehr ehrbaren Phyſiognomie."

Bei dergleichen Gelegenheiten, wo er von Polen ſprach, pflegte er, äußerſt gerührt, ſeiner Frau zu gedenken, von welcher er ſich, wie aus ſeiner Lebensgeſchichte bekannt iſt, trennen mußte. Er war ihr wirklich ſehr ergeben, und ihr Schickſal ging ihm nahe. Man konnte, wenn die Rede darauf kam, den tiefen Kummer, den er dabei empfand, in ſeinem Geſichte leſen; ſeine Lebhaftigkeit nahm dann zuſehends ab, er wurde nach und nach ganz ſtille, war gewöhnlich zu aller Unterhaltung verdorben und ging früher als gewöhnlich nach Hauſe.

Es waren aber noch mehr dergleichen Zurückerinnerungen, die ihn traurig machen konnten.

„Ich ſchäme mich vor mir ſelbſt," ſagte er, „wenn ich daran denke, in was für einer elend „traurigen Lage ich einſt in Amſterdam war, „und ich wundere mich, wie mich noch Menſchen „ſo aufgenommen haben. —" Von einem einzigen wohlhabenden Manne hatte er eine Zeitlang monatlich einen Gulden. Dieſer Mann verlangte aber, er ſollte doch dann und wann in der Synagoge ſich ſehen laſſen. Hierauf ſagte Maimon: „Sie haben über ihren Gulden zu „diſponiren, aber mir nichts vorzuſchreiben."

Er wurde am Ende auch ſo verkehrt, daß ihn der Pöbel der dortigen Juden auf öffentlicher Straße mit Steinen warf. *) Auf die Portugieſiſchen Juden in Amſterdam und anderwärts war er beſonders nicht gut zu ſprechen. „Seit „Spinoza," ſagte er, „hatte ſich niemand unter „ihnen hervorgethan, jetzt lernen ſie höchſtens ei„nige Sprachen, das iſt alles, und dabei beſitzen „ſie einen unerträglichen Stolz. —" Maimon hätte wenigſtens Manaſſeh Ben Iſrael,

*) Da iſt Maimon doch beſſer weggekommen als Spinoza, denn er iſt weder mit Dolchſtichen noch Bann heimgeſucht worden, wie dieſer. Leben Spinoza's von Johann Colerus.

Chacam der Portugiesischen Judenschaft dabei abrechnen und dessen im Guten gedenken sollen, welcher sich besonders 1636 sehr verdient und berühmt gemacht hat. —

Von der Artigkeit der Holländer *) hatte er überhaupt so manches zu erzählen. Er ging einst daselbst zu einem Juden, der mit Kleidern handelte und sein Waarenlager in einem Keller hatte, um sich eine Weste bei ihm zu kaufen. Man forderte sehr viel und er bot so wenig, (was sich wohl darin gründete, weil er das dasige Geld noch nicht recht kannte,) daß ihm der Jude auf eine sehr künstliche Art den Keller hinauf warf. Er war eben in einer guten Laune, als er dieses erzählte, und setzte hinzu; der Mann schien eine ordentliche Routine darin erlangt zu haben, jemand den Keller hinauf zuwerfen. Dasselbe Schicksal hatte er dort auch bei einen Bücher-Antiquarius. Die armen Leute, bei denen er wohnte, und die ihren Reichthum in übertriebener Reinlichkeit suchten, gaben ihm dadurch oft zu Händeln Veranlassung.

*) Es läßt sich leicht denken, was für eine Klasse von Menschen Maimon in seiner damaligen Lage kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Es kann daher auch nur seine Bemerkung auf diese Klasse gedeutet werden.

Es gab aber auch viele Dinge aus den vergangenen Zeiten, deren er mit vielem Vergnügen erwähnte. So erinnerte er ſich mit einem ganz eigenen Gefühl aller ſeiner verſchiedenen Wohnungen, in denen er etwas gearbeitet hatte, womit er zufrieden war, und ſeine Liebe für eine ſolche Wohnung ging ſo weit, daß er oft den Weg vor derſelben vorbei nahm. Ich erinnere mich nicht mehr, wo und von wem ich es geleſen habe, daß ein Naturforſcher ſolchen Inſecten, die er zur Unterſuchung gebraucht hatte, aus Dankbarkeit, weil ſie ihm ſeine Kenntniſſe vermehren geholfen hatten, ihre Freiheit alsdann wieder gab, und dieſe Inſekten auf daſſelbe Blatt hinſetzte, wo er ſie wegnahm.

So wie er überhaupt das Abwechſelnde ſehr liebte, ſo war es auch in Anſehung ſeiner Wohnungen. Lange in einer und derſelben auszuhalten, war ſeine Sache nicht, er veränderte ſolche daher öfters; aber dies hing nicht ſelten von verſchiedenen andern Umſtänden ab. Das Geräumige liebte er ſehr, wählte daher gewöhnlich große Stuben. Er hatte in dieſem Stücke ziemlich das Glück, bei ehrlichen Leuten zu wohnen; unter dem Schloſſe hatte er nie etwas, außer einem kleinen alten Coffer. Hie und da wurde er da-

her auch bestohlen, besonders hat seine Bibliothek dies Schicksal nicht selten erfahren. — Als er nach Weißensee in eine Sommerstube zog und nur die ihm nöthigsten Bücher mitnahm, fand er dann von dem zurückgelassenen Ueberrest sehr wenige wieder. Um aber dergleichen ihm gestohlene Sachen wieder heraus zu bekommen, that er nichts, weil es ihn viel zu langweilig däuchte, wenn er auch bisweilen mit vieler Wahrscheinlichkeit seinen Dieb kannte.

Es brach einst ohnweit seiner Wohnung ein großes Feuer aus, und zwar an einem Freitage Abends, wo, wie bekannt, der Sabbath der Juden anfängt und der orthodoxe Jude kein Feuer anzufassen wagt. Maimon befand sich in einer bürgerlichen Gesellschaft, wo er ein Glas Bier zu trinken pflegte, als man ihm die Nachricht brachte, daß seine Wohnung in der größten Gefahr wäre. „Ich glaube," sagte er ganz gleichgültig, „daß, da ich heute kein Feuer an„greifen darf, auch mich das Feuer nicht angreifen „wird," dabei hatte er aber eine brennende Pfeiffe im Munde. Nur auf Zureden seiner Bekannten ging er nach Hause, und dies hätte ihm, wenn nicht ein Ungefähr ihn rettete, theuer zu stehen

kommen können. Man wollte ihn nemlich nicht zu seiner Wohnung lassen, sondern ihn bei einer Sprihe anstellen. Er schimpfte aber auf seine jüdisch-polnische Art, und so eben hatte einer der Feuerassistenten schon den Stock gegen ihn aufgehoben, um ihn zum Schweigen zu bringen, als ein Polizei-Bedienter hinzusprang, ihn erkannte, befreite und in seine Wohnung brachte. Hier wollte er aber, da er schon in Wuth war, durchaus nichts von seinen Sachen retten, und nur auf Zureden geschah es endlich, daß er Anstalt zur Rettung seiner Effekten machte. Er bereuete jedoch nachher es gethan zu haben: „man hat mir „nur dazu gerathen," sagte er, „um mich deste „leichter bestehlen zu können."

Unter so manchem Ungemache, welches er in seinen verschiedenen Wohnungen erdulden mußte, war auch besonders dieses, daß er die Aufwartung nicht immer von seinen Wirthsleuten haben konnte. Er hatte daher einigemale sich ein eigenes Dienstmädchen dazu gehalten, welches er in seinem Vorgemache schlafen ließ. Einst traf es sich daß er etwas spät nach Hause kam, und bei dem Mädchen einen Gesellschafter fand. Noch sagte er ihr darüber nichts, bis er endlich bemerkte, daß dieser Gesellschafter nicht immer

derſelbe war, und dies bewog ihn, ſie fortzujagen.

Etwas über ſeine Geſundheitsumſtände.

Eigentlich war Maimon von einem ſehr feſten Körperbau, der im Ganzen genommen durch alles Ungemach nur noch mehr abgehärtet worden war. Die größte Kälte und die größte Hitze ertrug er ohne Beſchwerde. Leichte Krankheiten, als: Kopfſchmerzen, Katarrh, Schnupfen, Huſten, Rheumatismen u. ſ. w. kannte er nicht, und bei einer ihm angemeſſenen Lebensart würde er gewiß ein hohes Alter erreicht haben. Aber er hielt eben ſo wenig etwas von Diät und Arzeneien, als von Aerzten, und ging auch hierin ſeinen ganz eigenen Gang, bis die beleidigte Natur nach und nach ſich zu rächen anfing. Bei ſeinem häufigen Sitzen, anhaltenden Denken und bei ſeiner, im Ganzen genommen nur kümmerlichen Lebensart, die mit wiederholten Debauchen abwechſelte, *) konnte es nicht fehlen, daß er nicht

---

*) Da er ein Glas Wein für ſich zuträglich fand, ſo ſchlug er eine Gelegenheit Wein zu trinken nicht aus. Doch nahm

zuweilen an Indigeſtionen und hieraus entſpringenden hypochondriſchen Anfällen leiden mußte, wovon er aber durchaus nichts wiſſen wollte. Dieſe Beſchwerden nahmen jedoch oft ſo überhand, daß er bei jeder Anfechtung von Unpäßlichkeit ſehr kleinmüthig wurde, und ſich ſchon für verloren hielt. „Krankheit fürchte ich ſehr, nicht aber den Tod,“ pflegte er zu ſagen. Die gewöhnliche Sprache der ächten Hypochonderiſten, ſie ſuchen ihre Furcht vor dem Tode ſich ſelbſt zu verheimlichen, hängen dem Gedanken an denſelben aber beſtändig nach.

Im Winter 1795 klagte er über Bruſtſchmerzen und bildete ſich ein, er habe ein Geſchwür in der Lunge, wie ſein verſtorbener Freund Moritz gehabt hatte. Er conſultirte deswegen viele Aerzte, hörte ſie und befolgte nichts; denn ihm von ſeiner, der Geſundheit gerade entgegengeſetzten, Lebensart abzubringen, war niemandem möglich. „Ich bin ſo gewiß — ſo gewiß, als man „nur von irgend etwas überzeugt ſein kann,“ ſagte er, „daß, wenn ich meine Lebensart ändere,

---

er die Einladung dazu nur von Menſchen, mit denen er gut bekannt war, an, beſonders in den Zeiten, wo es mit ſeinen ökonomiſchen Umſtänden nicht am beſten beſtellet war.

„ich auch verloren bin.“ Und so blieb denn alles, wie es war.

Am Ende war seine beständige Klage über den Magen; aber auch bei diesen Klagen blieb alles, wie es war, selten aß er mit Appetit, und er pflegte zu sagen: wenn es mir an Appetit fehlt, so suche ich immer den Fehler in den Speisen. Wasser durfte er durchaus nicht trinken, wenn er sich nicht einen heftigen Magenkrampf zuziehen wollte. Desto besser bekam ihm der Wein, zu dem er daher nur allzu oft seine Zuflucht nahm, und in dessen Genuß er, wie schon gesagt, bei mancher Gelegenheit sogar ausschweifte. So scheint denn auch einen Maimon das Sprichwort: als könne man des Guten nie zu viel thun, irre geführt zu haben.

Sokrates hat geglaubt, gut tanzen zu können. Maimon bildete sich ein, daß er sich auf seinen Puls verstehe, den er sein Uhrwerk nannte und daher oft untersuchte. Er bestimmte nicht selten seine Diät darnach, besonders glaubte er, den Wein nach dem Gange seines Pulses wählen zu müssen, welchen er sonst ohne alle Auswahl zu trinken pflegte. Bald verlangte sein Puls Medoc, bald einen alten Mallaga. Nach

dieſem Uhrwerke pflegte er nicht ſelten, anſtatt des Mittageſſens, einen Sardellen-Salat oder ſonſt kalte Küche zu wählen. Er aß dann aber eine gute Mahlzeit des Abends, wo? — dies war ihm gleich viel, denn er aß ſelbſt des Mittags bisweilen, wo man für einige Groſchen ſpeiſet. Zwar geſchah dieſes mitunter, um den ärmeren Volkstheil, oder die ſogenannte untere Claſſe von Menſchen zu beobachten, in der Regel aber aß er an einem guten Tiſche. Der Wirth hatte viel Nachſicht mit ihm, in Rückſicht der Bezahlung, die er bisweilen nicht ſo prompt leiſten konnte.

Malmon erzählte nicht ſelten ſelbſt von den Wundercuren, die er mit ſich vornahm, wenn ſein Magen nicht in Ordnung war, und gedachte einſt dabei folgender Anekdote: In einer kleinen Stadt in Polen lebte ein Barbier, welcher viel Praxis hatte; ſeine Hauptcuren beſtanden allgemein in Schröpfen, Aderlaſſen und Klyſtiren; bei allen Krankheiten aber hielt er es für nöthig, vor allen dem Kranken die Haare abzuſchneiden. Vielleicht lag dabei die Idee von jener in Polen gewöhnlichen Krankheit, unter dem Namen Weichſelzopf (Plica Polonica) bekannt, zum Grunde. — „Ich begreife es gar nicht,“ ſagte dieſer einſt

zu einem seiner Kranken, „was Ihr für ein „Mensch seid, ich habe bei Euch alles gethan, „und doch seid Ihr noch nicht gesund! —“ „Auch zu meinem Magen,“ setzte Maimon hinzu, „kann ich dasselbe heute sagen.“

Brachte man es ja dahin, daß er Arzenei nahm, so beging er, außer den Diät-Fehlern, noch folgenden Hauptfehler, daß er dieselbe nicht anhaltend, und nicht in der ihm vorgeschriebenen Ordnung nahm. Bald machte er aus zwei Stunden eine, bald umgekehrt, bald nahm er eine doppelte Portion, bald weniger; Tropfenweise eine Arzenei zu nehmen war ihm etwas lächerliches, und am Ende, wenn die Arznei bei solchem willkührlichen Gebrauch nicht wirken konnte, war Maimon's Resultat: die Aerzte verstehen alle nichts! — Er wurde böse, warf alles weg, ging mit krankem Körper, ohne Rücksicht auf Witterung, aus, und kam alsdann nicht selten noch kränker nach Hause.

Aus dem Brandweine machte er nicht viel, doch wurde auch dieser zu seinem Nachtheile mit unter getrunken; Punsch trank er sehr gern, aber gewöhnlich zur Unzeit, und schlechten bisweilen in Menge. Das Bier war ihm schon zum Bedürfnisse

geworden. Unter die guten Eigenſchaften Berlins zählte er das gute Bier. Sein Uhrwerk beſtimmte ihn, bald Cottbuſſer, bald Mannheimer u. ſ. w. zu trinken, bisweilen, und wenn es ſein Uhrwerk verlangte, trank er auch ſchon des Morgens ein Quart ſo genanntes Engliſches Bier. In der Regel aber wurde dies des Abends zu zwei, auch wohl drei Quart getrunken. Caffee trank er gewöhnlich des Morgens und Nachmittags, klagte aber, daß man ihn nirgends gut bekäme. Er ſagte einſt: der Caffee habe, ſeitdem der Cichorien aufgekommen ſei, daſſelbe Schickſal, das die dogmatiſche Philoſophie, ſeitdem die critiſche erſchienen ſey, gehabt habe.

Malmon hatte, wie es bei großen Geiſtern oft der Fall zu ſeyn pflegt, ein ſchlechtes Gedächtniß. Er verſicherte mir einſt, daß, wenn er Dinge läſe, die er ſelbſt geſchrieben habe, ihm bisweilen ſolche als etwas ganz neues vorkämen. Er bewunderte jedoch, was auch in der That wohl merkwürdig iſt, daß, wenn er etwas ſchrieb, ihm dennoch Stellen aus Autoren einfielen, die er längſt und ohne alle Aufmerkſamkeit geleſen zu haben glaubte. So erzählte er mir einſt, daß er ſogar ſich ſein ſchlechtes Gedächtniß auf folgende Art zu nutze mache. Wenn er bisweilen

ſich zu ungelegner Zeit zum Denken angeregt fühlte, wie z. B. des Abends beim zu Bette gehen; ſo verſuchte er, um dieſer Anregung, die ihm ein Ziehen der Augen nach innen verurſachte, los zu werden, ſich des Verlaufs irgend einer längſt vergangenen gleichgültigen Sache zu erinnern, dies half ihm zur Abſpannung der ſogenannten obern Seelenkräfte, und er pflegte alsdann darüber einzuſchlafen. Wo ich nicht irre, hat er dieſe pſychologiſche Operation in der Erfahrungs-Seelenkunde beſchrieben, wenigſtens wollte er es thun.

Er hatte nicht ſelten Bücher zu binden gegeben, und ſie alsdann abzuholen gänzlich vergeſſen, bis er durch irgend eine aſſociirte Idee daran erinnert wurde. Doch konnte dies nicht allzuoft geſchehen, denn er gab gern zwei- oder dreifache Zahlung, wenn er etwas machen ließ, um es nur ſobald als möglich wieder zu bekommen. Auf irgend etwas zu warten, war ihm eine Pein.

Um ſeinem Gedächtniſſe zu Hülfe zu kommen, führte er eine Tafel bei ſich, worauf er ſo manches notirte, aber gewöhnlich vergaß er, die Tafel nachzuſehen. Er ſagte einſt: „die Tafel

„dient mir nur dazu, daß ich erfahre, was ich „alles vergeſſen habe," — denn gewöhnlich ſah er dann erſt danach, wenn es ſchon zu ſpät war; beſonders war dies der Fall, wenn er ein Werk in Arbeit hatte, dann notirte er ſich Ideen, und das Werk wurde oft fertig, ohne daß von dem notirten etwas gebraucht worden worden wäre, weil er es gänzlich vergeſſen hatte.

„Hören Sie," ſagte er mir einſt auf einem Spaziergange, „ich habe doch den Troſt, daß „noch mehrere Menſchen ein ſchlechtes Gedächt„niß haben. Unweit den Zeltern im Thiergar„ten begegnete ich zweien Damen, von denen ich „nur die eine kannte; dieſe ſprach mich an und „ſagte mir, ſie habe ihr Geld zu Hauſe vergeſ„ſen, ob ich nicht ihren Caffee bezahlen wollte? „— Die Damen vergaßen, es mir wieder zu ge„ben, und ich denke noch daran, ob es gleich den „vorigen Sommer geſchehen iſt."

Als es einſt Polizeigeſetz war, daß jeder, der einen Hund mit auf die Straße nehmen wollte, ihn an einem Bande führen mußte, ſo führte Maimon ſeine Belline ebenfalls an einem Bindfaden. Abgerechnet alle andern Unbequemlichkeiten, welche ihm dieſes verurſachte, ſo hatte es

noch diese, daß er seinen Hund z. B. nie von der Stelle bekommen konnte, sobald ein Wagen hinter ihm sich hören ließ, und er mußte durchaus so lange stille stehen, bis der Wagen vorbei war; aber auch dann, wenn er den Hund nicht bei sich hatte, war ihm dadurch das Stillstehn schon zur Gewohnheit geworden, sobald ein Wagen hinter ihm kam. Außerdem hatte aber jene Leitung seines Hundes noch folgendes Unangenehme für ihn. An Oertern, wo er war, ließ er ihm zuweilen seine Freiheit, und wenn er dann wegging, so glaubte er oft alles zu haben, wenn er den Hund mitnahm, und er vergaß dann gewöhnlich seinen Stock, der (im Vorbeigehen gesagt) eine ungewöhnliche Länge und Dicke hatte. Nicht selten fiel es ihm erst spät ein, daß er seinen Stock nicht hatte; da er aber alsdann gewöhnlich an vielen Oertern gewesen war, so wußte er nicht, wo er solchen vergessen hatte, und mußte es sich gefallen lassen, überall anzufragen; das schlimmste war noch, daß er sich oft nicht mehr besinnen konnte, wo er den Tag über gewesen war.

Maimon gab überhaupt nicht selten Proben der größten Zerstreuung, so daß er heute nicht wußte, was gestern mit ihm vorgegangen

war. So geſchah es, daß er den Tag zuvor das Theater beſucht, und den Tag darauf gearbeitet hatte, dann ausgegangen war. Nun war es ihm oft durchaus nicht möglich, ſich etwas von dem geſtrigen Tage zu erinnern, und er wunderte ſich alsdann, wenn man ihm ſagte, daß er das Theater beſucht hätte, ja ſelbſt des Stückes, das gegeben worden war, erinnerte er ſich durchaus nicht mehr.

„Stellen Sie ſich vor!“ rief er einſt beim Hereintreten in meine Stube mir zu: „ich habe „geſtern einen Friedrichsd'or verloren!“ — „Wie „ging das zu?“ fragte ich. — „Weiß ichs!“ war ſeine Antwort, „meine Börſe hat Löcher, „ich hatte ihn in ein Papier eingewickelt und „unter das andre Geld gethan.“ „Haben Sie „an Oertern, wo Sie waren, ſchon nachgefragt? — und während ich ihm etwas über ſeine Unachtſamkeit ſage, geräth er auf den Gedanken, ob nicht etwa Herr P . . . einen Spaß gemacht und ihm das Goldſtück weggenommen habe, um ihn auf ſeine Unachtſamkeit aufmerkſam zu machen. — „Denken ſie,“ nahm er auf einmal das Wort, „es fällt mir ſo eben ein, daß ich den Friedrichs„d'or an Herrn P . . . gegeben habe, um mir „heute klein Geld dafür von ihm abzuholen.“ Hieraus geht offenbar hervor, daß Maimon ge-

gewöhnlich erſt durch die Ideen-Aſſociation ſich an etwas erinnerte. Nachdem ich ihm über ſeine Nachläſſigkeit Vorwürfe gemacht, fiel ihm zuerſt Herr P..., der auch öfters ſchon ſeine Nachläſſigkeit gerügt hatte, ein; mit dem Gedanken an P... erinnerte er ſich endlich erſt, dieſem den Friedrichsd'or gegeben zu haben.

Seine Börſe verdient hier einer Erwähnung, ſie war ebenfalls eine Eigenheit, unter ſeinen Eigenheiten. Aus gelbem Meſſingdrath war ſie gearbeitet, und zwar in der Form einer Biegeltaſche. Wahrſcheinlich hatte er ſie auf dem Trödel gekauft, wo er mehrere Dinge, die ihm nützlich ſchienen, ohne auf ihre Form Rückſicht zu nehmen, zu erhandeln pflegte.

Bei Tiſche bekam er einſt einen Correctur-Bogen nebſt Manuſcript zugeſchickt; man redete ihm zu, mit zu gehen, um ausländiſche Thiere zu ſehen, er nahm die Einladung an, und da er die Taſche voll Bücher hatte, ſo ſteckte er das Manuſcript nebſt dem Correctur-Bogen in den Buſen, und verlor in Gottes Namen beides. Faſt nie habe ich ihn verlegener geſehen; aller möglichen Mühe ungeachtet, die er ſich auch gab, war Manuſcript und Correcturbogen

nicht wieder zu finden. Hier ſchimpfte er nun über das Geſellſchaftliche, und darüber, daß er ſich hatte zureden laſſen, mitzugehen, (denn in der That war er ſehr leicht zu etwas zu bereden, daher auch dieſer Ausdruck hier öfter vorkommt,) dann ſchimpfte er aber auch über die Druckanſtalten, daß er ſich mit der Correctur plagen müßte ꝛc. Raſtlos lief er nun nach der Druckerei und hier fand ſich denn, daß der Schaden einigermaßen zu erſetzen war, freilich mit Mühe und Arbeit.

Eben ſo ging es ihm einſt mit einem Briefe nebſt einer Recenſion des Buchs: Zahlenlehre. Der Profeſſor Jacob forderte Maimon auf, an einem neuen Journal, welches Recenſionen verſchiedener Bücher enthalten ſollte, Theil zu nehmen. Maimon antwortete: ſeine Lage erforderte es, ſich nach dem Honorar zu erkundigen; er erhielt zur Antwort, daß er ſich vor der Hand mit 6 Rthlr. begnügen müßte, und wurde aufgefordert, über das Buch: Zahlenlehre eine Recenſion zu ſchreiben. Ungeachtet Maimon keine Luſt dazu hatte und es unter dem Vorwande ablehnen wollte, daß ſich nicht viel erbauliches darüber ſagen ließe; ſo wurde ihm darauf wieder geantwortet: er würde ſchon etwas

erbauliches darüber sagen können. „Darauf muß „ich es schon thun," sagte Maimon „denn der „Professor Jacob möchte sonst glauben, das „Honorar sei mir nicht genug." Als er die Recension fertig hatte, wollte er solche nebst einem Briefe an den Professor Jacob zur Post bringen, kam aber damit zu spät, und so trug er die Papiere nun viele Tage in seiner Tasche, und am Ende hatte er seine Recension und den Brief verloren, ohne sie wieder zu finden. „Ich ärgere mich nur," sagte er, „daß ich es noch ein„mal machen muß."

Er wußte selten, in welchem Monate er lebte, oder was für ein Datum sei; ja oft nicht, was für ein Tag. Er gab daher niemals an, in welcher Zeit ihm dies oder jenes widerfahren ist; oft konnte er sich auf den Ort nicht mehr besinnen, wo ihn etwas begegnet war. Die Namen der Menschen sowohl als der Straßen konnte er durchaus nicht behalten, und oft wußte er nicht einmal, wie die Straße hieß, in der er wohnte. Ob er sich gleich an bestimmten Tagen den Bart abnehmen ließ, so geschah es oft, da er nie darauf achtete, welcher Tag in der Woche sei, daß er den Barbier nicht erwartete, der daher vergebens den Weg zu ihm machte. Auf diese Art lebte er mit

seinem ziemlich starken Barte in immerwährender Collision, und er ging dann Morgens, Mittags oder auch wohl Abends in die erste beste Barbierstube, um seinen Bart loszuwerden.

Zu seinem schlechten Gedächtnisse kam nun noch ein hoher Grad von Nachlässigkeit, so daß, wenn ihm auch eins oder das andere einfiel, er es gewöhnlich aufschob. Dies war besonders der Fall mit Beantwortung der an ihn gerichteten Briefe, woran er zwar immer dachte, aber selbst solche, die ihm nicht gleichgültig waren, bisweilen Monate lang unbeantwortet ließ, bis er es denn endlich vergaß.

Plattner wollte einst bei seiner Anwesenheit in Berlin, Maimon besuchen, fand ihn aber nicht zu Hause; er gab daher seine Karte ab und sagte, daß man Herrn Maimon sagen möchte, er wünsche ihn zu sprechen. Maimon nahm es sich vor, ihn zu besuchen. Wo ich aber nicht irre, ist dieß, wie so manches Wichtige von Maimon vernachlässiget worden.

Mehrere ansehnliche Gelehrten erkundigten sich öfter nach ihm, sowohl in Briefen an andere, als auch unmittelbar an ihn selbst; er fand zwar

hierin etwas ſchmeichelhaftes, aber ohne jemals davon gehörigen Gebrauch zu machen, oder etwa durch ſolche Männer auf Verbeſſerung ſeiner künftigen Lage bedacht zu ſeyn. — Herr P. U... ließ Maimon aufſuchen (geſucht mußte er wahrlich oft werden,) um ihm eine Stelle aus einem Briefe von Göthe vorzuleſen; es hieß darin: „wie lebt denn unſer Maimon? — wie geht „es ihm? wir wünſchen ihn hier in unſerm Zir„kel zu ſehen.“ — Maimon ſprach mit Herrn U... über ſeine Lage, ſchrieb aber nicht ſelbſt an Göthe. Nicht lange nachher, drang Göthe nochmals in Herrn U..., doch mehrere Auskunft von Maimon zu geben. Maimon wurde nochmals zu Herrn U... gerufen, und nun ſchrieb er ſelbſt an Göthe und überſchickte ihm ein Exemplar ſeines Verſuchs einer neuen Logik, ohne ſich über jene Erkundigungen weitläuftig einzulaſſen, und es blieb daher alles beim alten.

So ſtand er auch mit dem Prof. Schultze in Helmſtädt in Briefwechſel. Obgleich Maimon gegen ſeinen Scepticismus manches einzuwenden hatte, *) ſo ſchrieb doch jener mit größter

*) In ſeinem Verſuch einer neuen Logik, finden ſich mehrere dieſe Briefe, als Anhang zu dieſem Werke, mit der Ueberſchrift: Briefe an Aeneſidemus.

Hochachtung an Maimon, und dankte ihm auf eine sehr artige Weise für ein ihm von Maimon überschicktes Exemplar seines Werks: Versuch einer neuen Logik. Maimon gestand, er habe keinen solchen vortheilhaften Brief erwartet; denn es schreibt ihm der P. Schultze unter andern, daß er glaube, sich mit Herrn Maimon über gewisse Punkte gar bald vereinigen zu können, wenn man sich deutlicher zu machen und sich unter einander besser zu verstehen suchen würde. Maimon lobte den körnigten Vortrag des Aenesidemus besonders sehr. In den gelehrten Streitigkeiten zwischen dem Hr. P. Schultze und Reinhold hingegen, nahm Maimon Reinholds Partie und sagte daher einst: „Ich muß den P. Reinhold gegen den Aene„sidemus vertheidigen," und erzählte folgende Anekdote dabei: Ein Sohn hatte für gut gefunden, seinen Vater hin und wieder zu schlagen. Als einst dieser Vater mit jemand anders in Streit gerieth und von diesem geschlagen werden sollte, so sprang der Sohn hinzu und rief: wie kommt Ihr dazu, meinen Vater zu schlagen? — *)

*) Man muß wissen, das Maimon gegen Reinhold, wie schon erwähnt worden ist, so manches einzuwenden hatte,

So ſtand Maimon mit mehreren berühmten Männern in Briefwechſel. Kant bedient ſich in ſeinen Briefen ſowohl an ihn ſelbſt, als an andere hieſige Gelehrte ſolcher ſchmeichelhaften Ausdrücke über Maimon, die ihm auch keinesweges gleichgültig waren, und von denen er zu ſagen pflegte: „dies ſind meine Roborantia.“ — Als Herr Bartholdy von Kant, für ein ihm überſchicktes Exemplar von Bacons Organon, mit Anmerkungen von Maimon, ein Dankſchreiben erhielt, wurde darin Maimon's ſehr günſtig, und auf eine ihm ſehr ſchmeichelhafte Art erwähnt. Wo ich nicht irre, hat Maimon auch dieſen Brief, welchen ihm Herr Bartholdy mittheilte, verloren.

Es forderte ihn einſt der Prediger Feſt auf, an einem Journal für Leidende Theil zu nehmen; er hat dieſen Brief lange Zeit nachher erſt wie hier folgt beantwortet: „Verzeihen Sie, wür„diger Mann! wenn ich meine Antwort auf Ihr „ſo einladendes und mir ſo ſchmeichelhaftes Schrei„ben bis jetzt verzögert habe; Unpäßlichkeit und „die Uebernehmung einer ſchweren Arbeit, die ich

---

in den erwähnten Briefen aber vertheidigte er Reinhold gegen Aeneſidemus.

„zur nächsten Oster-Messe absolut fertig machen „muß, waren die einzige Ursache davon. Es ist „nehmlich eine neue Theorie des Denkens, „worin die allgemeine sowohl, als die tran„scendentale Logik nach ihrem wechselseitigen „Verhältnisse zu einander auf ein neues Funda„ment gegründet und höchst systematisch geordnet „vorgestellt werden soll, welches also meine ganze „Aufmerksamkeit erfordert.“

„Der Plan zu ihrer periodischen Schrift ist „höchst interessant und zeigt genugsam von den „Gesinnungen der Humanität, die Ihnen diesen „Plan eingegeben haben. Die an mich gerich„tete Einladung zu einer Theilnahme daran, „konnte daher mir nicht anders als sehr willkom„men seyn. Auch ich hätte manches von Leiden „zu sagen, das vielleicht auch andern nützlich seyn „könnte; nur bedaure ich, daß ich wenigstens bis „nach Ostern, aus angeführten Gründen, keinen „Beitrag werde liefern können; sobald ich aber „meiner jetzigen Arbeit los seyn werde, werde ich „mit Vergnügen zu diesem wichtigen Unterneh„men mein Scherflein beizutragen suchen.“

„Ich verbleibe unterdessen Ew. Ehrwürden

Berlin, ergebenster Diener

d. 29. Febr. 1794. S. Maimon.“

Große Veränderung in den letzten Zeiten.

So groß auch die Veränderung war, die sich mit Maimon zutrug, als er den, über mein Lob weit erhabenen, Grafen K... kennen lernte, und in dessen Haus gänzlich eingezogen war, wo er in Gesellschaft mehrerer ansehnlichen Personen kam, anderer Vortheile nicht zu gedenken, die mir die Bescheidenheit zu erwähnen verbietet; ich sage, so groß auch in der That diese Veränderung war, so blieb sich Maimon in allem seinem Thun und Lassen, im Ganzen genommen, gleich. Als Maimon diese vortheilhafte persönliche Bekanntschaft machte, wohnte er, da es im Sommer war, in Moabit in einer sehr großen und unbequemlichen Sommerstube, in der auch nicht einmal das nothwendigste Möbel zu finden war.*)

*) Von Büffon's Lieblingskabinet, worin er zu arbeiten pflegte, weiß man, daß darin ebenfalls nackte Wände, ein alter großer schwarzlederner Lehnstuhl, ein noch älterer Schreibetisch von gemeinem Holze, auf welchen Jeder, Tinte und eine Lage Papier befindlich waren, und doch stelle ich mir dieses als ein Staatszimmer gegen Maimon's Sommerwohnung vor.

Um dieſe Leere etwas auszufüllen, kaufte er verſchiedene Kupfer, mit denen er die Wände beklebte; unter dieſen befanden ſich die Bildniſſe von Newton und Leibnitz, worauf er Hausgötter geſchrieben hatte, wie auch die Bildniſſe von Kant und Reinhold und einiger andern ihm theuren Gelehrten. Zu der Zeit beſuchte ihn Herr L...r, ein ſehr würdiger Mann, der wegen ſeiner ausgebreiteten Kunſt-Kenntniſſe und ſeiner Kunſt-Handlung ſowohl, als wegen ſeiner Rechtſchaffenheit in ſehr gutem Rufe ſteht, und ſtellt ihm vor, daß der Graf, der ihn aus ſeinen Schriften ſchon kenne, ihn perſönlich kennen zu lernen wünſche. Maimon verſprach, den Grafen einſt zu beſuchen, dieß verſchob er aber ebenfalls von Zeit zu Zeit. Er ward einigemal daran erinnert, und ſo fuhr er endlich, da der Graf nicht weit von Moabit wohnt, an einem Nachmittage, in ſeinem gewöhnlichen Anzuge, auf einem Bauerwagen zum Grafen hin.

Maimon hatte damals einen ganz rohen jungen Burſchen bei ſich, der aus Curland nach Berlin gekommen war, um etwas zu lernen, und aus dem Maimon durchaus etwas machen wollte. Er gab ſich alle mögliche Mühe, ihm Unterſtützung zu verſchaffen; dieß gelang ihm auch zum Theil,

denn er schickte ihn überall, wo er glaubte für ihn etwas thun zu können, mit den besten und schmeichelhaftesten Empfehlungsschreiben, hin, *) ja es ging so weit, daß er zu sagen pflegte: „mich amüsirt der Gedanke, daß dieser Mensch „mich einst übertreffen soll.“ Er hatte nun diesem Burschen frei Logis gegeben und ihm von seinem ohnehin sehr schlechten Bette ein Stück mitgetheilt, und so schlief er ohnweit Maimon's Bette auf der Erde, mit alten Sachen bedeckt. Diesen damals ziemlich schmutzigen Burschen, und seine Belline nicht zu vergessen, nahm er beim Besuche zum Grafen mit. Der Graf nahm ihn sehr gnädig auf, und behielt ihn gleich 14 Tage bei sich; nahm ihn an verschiedene Oerter mit, und Maimon war gegen das gnädige Anerbieten, nehmlich den Winter gänzlich in das Haus des Grafen einzuziehen, um so empfänglicher, da ihm der Graf von dem ersten Augenblicke an sehr gefallen hatte.

Die Bescheidenheit erlaubt es mir abermal nicht, die Schilderung, die Maimon vom Kopfe und Herzen des Grafen zu machen pflegte, zu

*) So unterstützte Herr Joseph Mendelssohn diesen Burschen, auf Maimon's Empfehlung, sehr nachdrücklich.

wiederholen; es ſey mir bloß erlaubt, ſeine Geſinnungen gegen den Grafen aus dem Zueignungsſchreiben an denſelben, das vor ſeinen kritiſchen Unterſuchungen über den menſchlichen Geiſt ꝛc., abgedruckt iſt, zumal da dieſes Buch nicht in jedermanns Händen ſich befindet, hier anzuführen:

„Ich eigne Ihnen dieſes Werk zu, nicht „(wie es zu geſchehen pflegt) bloß pro forma, „aus einer Art Dankbarkeit für erhaltene, oder „mit Hinſicht auf noch zu erhaltende Wohlthaten, ſondern weil Sie in der That ein gegründetes Recht darauf haben. Ich habe es in Ihrem Hauſe, mit Ihrer Aufmunterung und „Unterſtützung verfertiget; und was noch mehr „iſt, ich habe bei dieſer Verfertigung mir gerade „einen ſolchen Leſer wie Sie gedacht, und gleichſam von Ihnen das Maß genommen. Einen „Mann von vielem Scharfſinne, mit lebhafter „Imagination, der die ſchwerſten Materien leicht „zu faſſen, und wenn er ſie gefaßt hat, richtig „zu beurtheilen im Stande iſt; der mehr als einerlei Kenntniß ſich erworben hat, ſo daß, wenn „z. B. ein Gegenſtand der Philoſophie durch ein „Beiſpiel aus der Mathematik erläutert werden „muß, dieſes Beiſpiel ihn nicht in Verlegenheit

„sehen wird; der, wenn er auch von der Gelehr-
„samkeit keine Profession macht, dennoch mit den
„vorzüglichsten Produkten der neuesten Litteratur
„bekannt ist, und sie zu würdigen weiß; endlich
„einen solchen, der nach erworbener Einsicht
„eine kurze Uebersicht der Wissenschaften nach
„ihren mannichfaltigen Gegenständen, Methoden
„und den Verhältnissen, worin sie mit einander
„stehen, zu erlangen wünscht u. s. w."

Maimon zog nun wirklich zum Grafen gänzlich ein, und lebte auf einem ganz ungenirten Fuße. Ohne das herablassend gnädige Benehmen des Grafen, würde Maimon gewiß nicht bei ihm eingezogen seyn, noch weniger so lange in seinem Hause ausgehalten haben. Es war ihm ganz frei gestellt, ob er Mittags beim Grafen speisen wollte oder nicht; gewöhnlich ließ ihn der Graf darüber des Morgens fragen, und bloß nach Willkühr oder Laune nahm Maimon die Einladung an, oder schlug sie aus. Des Grafen sehr vortreffliche Bibliothek stand ihm stets zu Gebote und er ließ sie auch nicht unbenutzt.

Ob er gleich in des Grafen Haus ein schönes Zimmer nebst Schlafgemach bezog, und es ihm hier auch nicht an Wartung fehlte, so war

er ſich jedoch auch hier im Ganzen ziemlich gleich geblieben, und er konnte ſich nicht daran gewöhnen, ſein Zimmer aufgeräumt und ausgefegt zu finden.

Maimon ließ in die ihm eingeräumte Wohnung ſeine übrigen Sachen und Betten bringen, die mit ſeinem Zimmer nicht eben im beſten Verhältniſſe ſtanden. Ein ziemlich guter Sopha diente Bellinen allein zu ihrer Bequemlichkeit. Sein Bette ſtand in einer Art Alkoven, wovor gute Gardinen mit Frangen gezogen waren, und nie haben wohl Gardinen beſſere Dienſte geleiſtet, als die, welche Maimon's Bette verbargen. Aber gleich den erſten Abend, als er zu Bette ging, kam er den Gardinen mit dem Lichte zu nahe, ſie fingen Feuer, das er aber zum Glück noch löſchte.

Die erſte Zeit, als er beim Grafen wohnte, hatte er noch keinen Hausſchlüſſel. Er genirte ſich demohngeachtet nicht im mindeſten, und fand er das Haus verſchloſſen, ſo ſchellte er, bis ihm aufgemacht wurde. So kam er einſt etwas ſpät und fand das Haus verſchloſſen; es war ein ſehr ſtürmiſches Wetter, und als man auf ſein wiederholtes Klingeln nicht ſogleich hörte, ſo nahm er ſeinen ziemlich ſtarken Rohrſtock mit zu Hülfe

und wechselte mit Schellen, Pochen und Fluchen ab. Der Herr Legationsrath B . . ., welcher auf gleicher Erde in diesem Hause wohnte, wurde davon aufgeweckt, öffnete das Fenster und fragte: Wer ist denn da? Ich — ich bin es! Wer ist denn der ich? — I, Maimon! antwortete unser Philosoph aufgebracht. Sie ziehen an der unrechten Glocke! — I, Schwernoth, unrechte Glocke! — Was heißt unrechte Glocke? (er ließ es sich wohl nicht träumen, daß dieß der Herr Legationsrath selbst sey!!) und der Hr. Leg. Rth. B . . . mußte Anstalt treffen, daß Maimon hinein gelassen wurde. Den folgenden Morgen schrieb der Hr. Leg. Rth. B . . . dem Grafen wegen dieses Vorfalls ein sehr witziges Billet. Der Graf ließ Maimon zu sich rufen und las ihm unter herzlichem Lachen jenes Billet vor, dessen Inhalt mir Maimon ohngefähr so erzählte: Ihr Haus-Philosoph (dies war wohl eine Anspielung auf jene Sitte in Rom, wo jeder Mann von Stande seinen Griechischen Haus-Grammaticus — Haus-Philosophen haben mußte) kam gestern Abend etwas spät nach Hause, und schien finsterer und stürmischer noch zu seyn, als das Wetter selbst, und als er die Thüre verschlossen fand, so schellte er an meiner Glocke und pochte eben so heftig, wie es die Herrn mit ih-

rem categorischen Imperativ gewohnt sind. Es war aber nicht alles, was er sagte und bewies, transcendental. Ich vernahm viel Sinnliches, — mit unter begleitet von einer guten Portion Schwerenothen; ich weiß nicht ob a priori oder a posteriori. Zugleich wollte er durchaus den Unterschied der Glocken nicht anerkennen. War mir meine Ruhe lieb, so mußte ich schon Anstalt treffen, ihn herein zu lassen ꝛc. Maimon bekam hierauf einen Hausschlüssel und konnte nun ganz nach seiner Bequemlichkeit zum Hause herein.

Maimon erzählte einst selbst, daß er bisweilen an der Tafel des Grafen so heftig und mit seiner ihm eigenen Hitze und seinem auffahrenden Wesen disputirt habe, daß er selbst darüber oft erschrocken sei. „Ja, es fällt mir zu„weilen ein," fügte er hinzu, „was wohl die „Bedienten, die bei der Tafel aufwarten, dazu „denken mögen, — und wie ihnen mein ganzes „Benehmen vorkommen mag."

Zu den ansehnlichen Personen und vortheilhaften Bekanntschaften, die Maimon in dieser Zeit gemacht hat, gehörte die Frau von B . . ., die er sehr hochschätzte und sie eine Frau von sehr vielem Geiste und außerordentlichen Talenten nannte.

nannte. Er wurde auch verschiedene Male zu ihrer Tafel gebeten, und auch hier betrug er sich, wie er mir selbst erzählte, ungezwungen. Einst ward er des Morgens früh mit einem sehr schönen und für ihn sehr brauchbaren Geschenk von feiner Wäsche und einem neuen, sehr feinen Schlafrock von der Frau von B... beehrt. Er dankte ihr durch folgendes Schreiben, welches ich von seiner eigenen Hand noch besitze, und das er mir auf meine Bitte mittheilte.

Madame!

„Sie sorgen für den Philosophen; der Phi„losoph sorgt für die Philosophie. Empfangen „Sie also hiermit den Dank des Philosophen „im Namen der Philosophie."

„Sie scheinen die Wahrheit wohl eingese„hen zu haben, daß, obschon die Philosophie „in ihrer natürlichen Gestalt unbekleidet er„scheinen darf, der Philosoph, zwar nicht als „Hofmann oder Komödiant verkleidet, aber „dennoch auf eine anständige Art bekleidet er„scheinen muß, wenn er seine Rolle in der Welt „auf eine leidliche Art spielen will. Ich empfange „Ihr Geschenk keines Weges als ein moralisches „Recht von meiner Seite, welches eine Pflicht

„Ihrerseits vorausseht, dazu bin ich zu stolz,
„sondern als Zeichen einer besondern Hochach-
„tung; so wie ich, auf Kosten Ihres Geschlechts,
„mit besonderer Hochachtung für Ihre Person
„bin

Ihr ergebenster Diener
S. Maimon.

Anekdoten und witzige Einfälle.

Als einst Maimon mit der Post nach Berlin kam, ging er mit seinem Bündel, um ein Logis aufzusuchen. Ein gewisser N. B . . ., welcher einige Bekanntschaft mit ihm hatte, begegnete ihm, und ohne weitere Umstände fing dieser sogleich an, mit ihm über Spinoza zu sprechen. Maimon sagte, er wünschte für jetzt erst ein Logis zu wissen; „dies störte aber diesen Herrn „nicht," sagte Maimon, „und als er mich ge-„nug gemartert hatte, ging er von mir, ohne sich „im Geringsten zu bekümmern, wo ich bleiben „würde."

Ein hiesiger Künstler, in dessen Hause er eine Zeitlang wohnte, und der, da er Maimon

öfters besuchte, oft mit ihm ausging, führte ihn in einen öffentlichen Garten, wo sie hernach zu wiederholten Malen hinkamen. Der Wirth, oder vielleicht die Gesellschaft wollte keinen Juden dulden und sagte es dem Wirthe, daß jener Künstler immer einen Juden mit sich bringe, was hier doch nicht Statt finden sollte. Der Wirth, der beide nicht kannte, ging zu Maimon, den er für den christlichen Künstler ansah und sagte ihm, daß die Gesellschaft wider ihn zwar nichts hätte, daß vielmehr sein artiges Betragen jedermann gefalle, nur wünschte die Gesellschaft, daß er den Juden, (hier zeigte er auf den christlichen Künstler) nicht mitbringen möchte. Maimon versprach ihm dieses ganz gelassen. Was den Wirth ganz besonders irre geführt hatte, war wohl, daß Maimon damals eine Perücke mit einem Zopfe (so wie er in Kupfer zum 1sten Theile seiner Lebensgeschichte gestochen ist) trug, der Künstler aber verschnittenes Haar hatte. — Wem fallen hiebei nicht Lessings Juden ein? —

Maimon, der gern öfter das Schauspiel besucht hätte, wenn es seine ökonomischen Verhältnisse erlaubt hätten, wurde beredet, um ein Freibillet auf immer anzuhalten. Er that dieses auch (ich weiß nicht, ob mündlich oder schriftlich,) so

viel weiß ich aber, daß es ihm von dem Prof. E... abgeschlagen wurde, weil er nichts für das Theater geschrieben habe. — Ich erinnere mich nicht, ob damals Maimon seinen lustigen Ball schon gegeben hatte, worauf es hier ankömmt. *)

Es beredete ihn einst jemand, mit nach der Oper zur General-Probe zu gehen, und als sie an die zweite Thüre kamen, die von Menschen, denen die Schildwachen den Eingang verwehrten, sehr besetzt war, so drängte sich jener mit ihm durch, und drückte der einen Schildwache die Hand, — so daß er darauf rechnen konnte, es würde auch für Maimon hinreichend seyn. Allein jener kam durch und Maimon wurde zurückgestoßen, als wolle er sich so, von der Gelegenheit mit profitirend, durchschleichen. Als sich jener umsah, fand er Maimon mit allem Eifer gegen die Schildwache fechten, so daß es ihm alle mögliche Mühe kostete, ihn zu besänftigen. Schon war er aufs Parterre gelangt, und es wurde bereits eine Arie gesungen, da tobte er noch so, daß alles aufmerksam wurde; bis ihn noch ein anderer Freund erkannte und ihn zur rechten Zeit besänftigte.

---

*) Lebensgeschichte Theil 2. Seite 276. Schluß-Capitel, der lustige Ball.

Beim mindesten Vorfalle von Ungerechtigkeiten, es mochte ihm oder auch einem andern widerfahren, wurde er in jenes Aufbrausen versetzt, das an wirkliche Wuth gränzte, und nichts war hier im Stande, seinen Zorn zu hemmen. So standen ihm bei solcher Gelegenheit Ausdrücke zu Gebot, die ganz originell waren, z. B. dieser oder jener ist in meinen Augen noch weniger als Null! u. s. w.

Er ging einst im Schauspiel nach dem ersten Akt heraus, ohne sich eine Contre-Marke geben zu lassen, und als er dann wieder hinein wollte, so verweigerte man ihm den Eingang, als wäre er noch nicht darin gewesen. Hier gerieth er ebenfalls in eine solche Wuth, die ihn bis zur Thätlichkeit führte, er griff dem Thürsteher sogar vor die Brust, und es wurde schon sehr laut, als Bekannte zusprangen, welche attestirten, daß er schon darin gewesen sei.

Seine schon erwähnte gänzliche Nachlässigkeit im Anzuge sowohl, als ein ohne alle Auswahl oftmaliger Besuch öffentlicher Oerter, veranlaßte ihm oft manche Unannehmlichkeit. So ging er einst in einen Laden, um ein Glas Brandwein zu trinken, (wahrscheinlich hatte ihn sein Uhr-

werk — ſein Puls dazu beſtimmt.) Er fand dort einige, die ſchon ihre volle Ladung hatten; der eine griff in ſeine Taſche, brachte eine Münzſorte heraus, und ſagte zu Maimon! Jude! ſage mir doch, was iſt das Stück Geld werth? — „Das „weiß ich ſo wenig als er!“ antwortete Maimon. „Hundsfott, wie kannſt Du mich er hei„ßen?“ Hier nahm der Wirth, der Maimon kannte, das Wort und verſicherte, daß Maimon etwas anders als ein Hundsfott wäre. Maimon entfernte ſich, und hörte beim Weggehen, daß einer ſagte: „das ſieht der Teufel dem Kerl „nicht an.“

Bisweilen ging Maimon auch des Abends in dieſes Haus, wo ſich der Wirth mit ſeinen Kindern zu beſchäftigen pflegte, um ihnen eine ganz eigene Erziehung zu geben. Jedes Kind mußte ihm eine Geſchichte aus dem Stegreife erzählen, und dann erzählte ihnen der Vater auch etwas. Maimon ſagte, „ich höre der Kinder „Geſchichten weit lieber, als die des Vaters.“

Nur ſehr ſelten ließ er ſich ein neues Kleid machen, was auch ſeine ökonomiſchen Umſtände eben ſo ſelten erlaubt haben; gewöhnlich kaufte er in irgend einem Kleiderladen dergleichen ſchon fertig, und ließ ſie nach ſeinem Maße umarbei-

ten, wobei er, da er die Kunſt zu handeln nicht verſtand, nicht ſelten ſehr ſchlecht fuhr. So war ihm auch jede Farbe des Kleides ganz gleich, und vielleicht wäre ihm, wenn es thunlich geweſen wäre, ein Kittel wie jene Cyniker trugen, ohne alle Farbe am liebſten geweſen. — Ich habe zwar ſeine Nachläſſigkeit im Anzuge mit einer Stelle aus Huarts Prüfung der Köpfe entſchuldiget, oder auch damit, daß ſie eine Folge ſeiner Erziehung geweſen ſein mag, vielleicht dachte er aber auch über dieſen Punkt wie Spinoza. — „Was „die Bekleidung betrifft, ſagt Spinoza's Biograph, „ſo trug er derentwegen ſehr wenige Sorge, und „ſie war nicht beſſer, als die Bekleidung der „ſchlechteſten Bürger. Ein gewiſſer Staats„Rath, und zwar einer der anſehnlichſten, kam „ihn zu beſuchen, und fand ihn in einem ſehr „ſchlechten Schlafrocke. Dieſes gab dem Rath „Gelegenheit, ihm einen Verweis deswegen zu „geben, und ihm einen andern dafür anzubieten, „worauf Spinoza ihm antwortete, daß ein „Menſch nicht werth wäre, einen ſchönen Rock „zu haben; es iſt wider die Vernunft, fügte er „hinzu, um nichtswürdige oder geringſchätzige „Dinge eine koſtbare Decke zu legen. *)

*) Leben des Spinoza von Colerus, Seite 44.

Ich erinnere mich nur einmal, daß Maimon ſich einen neuen Ueberrock machen ließ, und dies geſchah nicht lange nachher, als er in des Grafen Haus gezogen war. Hier legte er auch ſeine Peräque ab und ging mit eigenem, kurz abgeſchnittenem Haare, welches er gepudert zu tragen anfing, was aber nur eine kurze Zeit dauerte.

Sehr übel ging es ihm einſt bei folgendem Vorfalle. Er kaufte von einem Soldaten einen Rock für 6 Rtl., und freute ſich ſeines Kaufs. Er läßt ihn umarbeiten und trägt ihn ſchon. Daß er geſtohlen war, davon läßt ſich Maimon nichts träumen. Nach einigen Tagen bekam er einen Beſuch von einem Unteroffizier mit dieſem Soldaten. — Maimon muß den Rock, der bereits geändert war, wieder herausgeben, bekömmt von dem dafür gegebenen Gelde nichts wieder und hat noch überdies viele Umſtände.

Er pflegte es oft zu bedauern, daß er gar kein Spiel kannte, wodurch er ſich bisweilen zu zerſtreuen vermöchte. Ein Spiel aber zu lernen, das war ihm zu langweilig. Indeß das Damenſpiel auf polniſche Weiſe wußte er doch, obgleich nur mittelmäßig, zu ſpielen. Wenn er in

ſeiner Lebensgeſchichte erzählt, er habe in Breslau des Abends mit Spiel u. ſ. w. die Zeit ſich vertreiben, ſo iſt es auch wohl dieſes Spiel geweſen. Er ſpielte überhaupt nur mit dem Spiele, und irrte ſich alle Augenblicke. War man nun gleich bei der Hand, ſich ſeinen Irrthum zu nutze zu machen, ſo wurde er böſe, und verlangte Züge durchaus zurücknehmen zu dürfen. Spielte er dieſes Spiel bisweilen, um ſich zu zerſtreuen, ſo konnte er doch, obgleich er ohne Geld ſpielte, ſehr hitzig werden, wenn man ihm Plane vereitelte und er nichts gewinnen konnte. — Mir fällt hierbei das ein, was Huart, der ſelbſt das Schachſpiel als eine Wirkung der guten Einbildungskraft und nicht etwa als Wirkung eines guten Verſtandes erklärte, von einem ſcholaſtiſchen Gottesgelehrten, welcher öfter mit ſeinem Famulus Schach ſpielte und nichts gewinnen konnte, erzählt: daß dieſer gegen ihn einmal mit folgenden Worten in Zorn ausbrach: „Was ſoll „das heißen? — Ihr, der Ihr weder die latei„niſche Sprache noch die Dialektik, noch die „Theologie (ob Ihr ſie gleich ſtudirt habt) ver„ſtehet, Ihr gewinnt mir die Spiele ab, mir, „der ich ganz mit dem Skotus und dem Heiligen „Thomas angefüllt bin? — Sollte ich nicht „mehr Witz haben, als Ihr? Wahrhaftig ich

„kann es mir nicht anders einbilden, der Teufel „muß Euch dieſe Züge eingeben. *)

Er kam einſt auf den Einfall, Billard ſpielen zu lernen, und fing ordentlich an, es leidenſchaftlich zu treiben. Gewöhnlich gab man ihm mehr als ein drittel der Partie vor, und es war wohl der Mühe werth, ihn ſpielen zu ſehen, wie dann auch gewöhnlich alle Gäſte darauf aufmerkſam waren. Die Billard-Regeln wollte er keinesweges anerkennen, ſondern er formte ſolche nach ſeiner Bequemlichkeit, was man ihm zum Spaße auch wohl erlaubte, und es wurde auf dieſem Billard daher das Sprichwort üblich; ein Stoß a la Maimon. Er ließ ſich auch auf Pariren ein, doch nicht höher als um eine Portion Caffee, und er wußte ſich die Spieler, mit denen er parirte, ſehr weiſe auszuſuchen, ſo, daß er hiebei nicht übel fuhr. Aber nicht ſelten verſpielte mancher gegen ihn eine Partie mit Bedacht, damit er etwas gewinnen ſollte. Merkte er dies aber, ſo wurde er ſehr böſe darüber, und hörte gleich auf. —

*) Joh. Huarts Prüfung der Köpfe, überſetzt von Leſſing. Seite 148.

Ob er gleich das Abwechſelnde außerordentlich liebte, und bald dieſes bald jenes ſeine Puppe war, auch daher faſt alles kaufte, ſich eine zeitlang damit amüſirte und es dann nach und nach vergaß, ſo hatte ihn doch ſeine Belline, die er ſelbſt groß zog, wirklich gefeſſelt. Wo er war, mußte auch ſein Hund ſein können, oder er blieb lieber weg. Wie er denn von der Zeit an, daß er ſich den Hund angeſchafft hatte, aus dieſer Urſache das Schauſpiel nicht mehr beſuchte. Nur bei ſehr ſchlechter Witterung nahm er ihn nicht mit, dann ging er aber auch ſicher früher als gewöhnlich nach Hauſe. Obgleich an dieſem Thiere, das eine Art Windſpiel ſeyn ſollte und von welchem er zu ſagen pflegte: „mein Hund iſt ein Eklek„tiker, er nimmt alle Syſteme an,“ nichts ſonderliches war, ſo verſtand der Hund doch faſt alles, was er ihm ſagte. Ich glaube, er ging mit der Idee um, ſo etwas Wunderbares aus ſeinem Hunde zu machen, als Tulpius oder auch Büffon von einen Orang-Utang erzählen geſehen zu haben. Zu dieſer Vermuthung berechtigt mich folgendes.

Er machte einſt die Bemerkung: daß die Thiere überhaupt nicht auf einer höhern Stufe der Cultur ſtänden, läge vielleicht nicht ſowohl

am Mangel der Fähigkeit der Thiere, als vielmehr am Mangel der Fähigkeit der Menſchen, ſie zu bilden. Er erzählte dabei, irgendwo geleſen zu haben, daß Leibnitz auf ſeinen Reiſen einen Hund geſehen habe, der einige Worte ſehr vernehmlich ſprechen konnte. „Wenn ich ſterbe,“ ſagte Maimon ſcherzend, „vermache ich meinem „Hunde meine Bibliothek.“ *)

Sehen Sie! rief ihm ein Bekannter ſcherzhaft zu, der mit ihm ging, ſehen Sie, dort geht ein Hund ohne Philoſoph! „Das ſehe ich,“ erwiederte Maimon, „ſo oft ich Ihnen allein „begegne.“ —

Einſt kaufte er auf dem Lande einen Hund für einen Thaler, der ihm aber nicht gefiel. Dieſer Hund fand einen Liebhaber, der ihm 3 Rthl. dafür wieder gab. Mir ſcheint, ſagte der, dem er dieſes erzählte, als hätten Sie mit dem Hunde Handel mehr Glück als mit Bücherſchreiben. „Dieſes kommt daher,“ erwiederte Maimon,

*) Dieß wäre ſo etwas unerhörtes nicht geweſen; ich erinnere mich, einſt in der Zeitung von einem Engländer geleſen zu haben, der in ſeinem Teſtamente für ſeine Katze ſehr reichlich ſorgte.

„weil es mehr Hundekenner als Bücherkenner „giebt.“. —

„Ich rauche Taback zum Zeitvertreibe,“ sagte Maimon einst, „und beim Tabackrauchen wird „mir die Zeit lang.“

Als einen drolligen Einfall einer polnischen Jüdinn erzählte er folgende wahre Geschichte: Die Russen rückten einst in eine polnische Stadt ein, und es wurde Befehl gegeben, daß niemand ohne Paß vom Kommandanten bei Leibesstrafe aus dem Thore gehen sollte. Es kam aber einem Juden dennoch ein, sich durchschleichen zu wollen. Er wurde ertappt und nichts wäre ihm gewisser gewesen als die Knute. Seine Frau, die dies Unglück erfuhr, lief ihm nach, traf ihn auf dem Wege, als er mit der Wache zum Kommandanten geführt wurde, und schrie ihm auf hebräisch mit einigen Worten zu: daß er sich toll stellen sollte. Schnell eilte sie dann, einen Juden-Aeltesten zu holen, lief mit diesem zum Kommandanten und machte es bekannt, daß der Unglückliche nicht richtig im Kopfe wäre. Er wurde vor den Richter gebracht und gefragt, wo er hingewollt hätte. „Der Engel Gabriel,“ sagte er, „hat „mich in jenen Krug hinbestellt, er ist mein

„Freund ꝛc.“ und so entkam er glücklich der Strafe, mit der wohlmeinenden Warnung, sich künftig von keinem Engel mehr verleiten zu lassen, oder der Teufel würde ihn holen. Viele Jahre nachher, wenn dieser Mann mit seiner Frau zankte, pflegte sie ihm immer zu sagen: einmal habe ich Dir den Rath gegeben, daß du toll sein sollst, und bist es immer noch. Bisweilen aber, wenn er mit ihr zankte, drückte sie sich kürzer aus und schrie ihm entgegen: Was hast Du wieder vor? Die Russen sind doch nicht da!

Als ein Muster von Dummheit eines polnischen Juden erzählte er einst folgendes, ebenfalls als eine wahre Geschichte. Ein polnischer Bauer fand einst beim Umarbeiten seines Feldes ein Stück von einer Bombe, er brachte diesen Fund einem Juden zum Verkaufe. Da dieser nicht zu Hause war, kaufte es seine Frau für drei Gläser Brandwein und freute sich ihres guten Handels. Als der Mann nach Hause kam, erzählte und zeigte sie ihm ihren guten Kauf. Er aber, indem er die halbe Bombe erblickte, sprang zurück und schrie aus vollem Halse: was ist das? ein Instrument des Verderbens und Todes! Gott erbarme sich, unser Leben ist in Gefahr! schaffe es mir aus dem Hause; er selbst lief davon und

kam nicht eher wieder, als bis es weg gebracht und wieder vergraben worden war.*)

Maimon behauptete einst, wenn er betrogen würde, käme es lediglich daher, daß er es gewöhnlich nicht der Mühe werth achte, aufmerksam zu seyn; sonst, setzte er hinzu, soll mich so leicht niemand betrügen. Nun seyn Sie einmal recht aufmerksam, sagte ein Bekannter zu ihm, ich wette, Sie sollen von mir diesen Nachmittag noch betrogen werden! Er ging diese Wette ein, und einige Stunden nachher kam dieser sein Gegner zu ihm, (es war auf einem Caffeehause) und sagte zu Maimon, zeigen Sie mir das ungebundene Buch, welches Sie bei sich haben, ich will nur darin etwas nachsehen. Als ihm Maimon dies gegeben hatte, ging er damit auf die Seite, ließ sich so viel Lösch-Papier holen, als das Buch stark war, schlug den ersten Bogen des Buches um dieses Papier, brachte es Maimon wieder, der, ohne etwas zu ahnden, es auch so bei sich stekte. Nicht lange nachher ging Maimon in eine bürgerliche Gesellschaft, wo er nun das Buch heraus nahm, um, wie er es öf-

*) Ich glaube diese Anekdote irgendwo in Versen bearbeitet gesehen zu haben.

ters that, darin zu lesen. Er erschrak über diese Verwandlung, an der Stelle des Buches, Lösch-Papier zu sehen; dachte an jene Wette im geringsten nicht mehr, ging also schnell zum Buchladen, wo er es gekauft hätte, fand aber zum Glücke diesen schon zu. Nicht lange nachher kam auch sein Gegner in jene Gesellschaft, und nun fiel es erst Maimon ein, daß dieser ihn betrogen und er seine Wette verloren habe. „Sie haben mich „bloß dadurch betrogen," sagte Maimon, „weil „ich einen weit feinern Betrug Ihnen zugetraut, „und von Ihnen erwartet habe."

Zu seinen oben erwähnten Zerstreuungen gehört noch Folgendes. Seine Geldbörse ließ er an Oertern, wo er etwas kaufte, nicht selten liegen. Wie stark sein Vermögen war, wußte er nie, ob er gleich sein ganzes Vermögen fast beständig bei sich trug.

Der *** sagte einst bei einer solchen Gelegenheit, wo er die leere Börse erblickte; es scheint, als wenn Sie auf die Hypothese vom leeren Raume etwas hielten. „Füllen Sie die Börse, „um mich zu widerlegen," antworte Maimon.

Nicht selten ergriff er auf dem Caffeehause, anstatt der Milchkanne die Zuckerdose und warf

den

den Zucker in Eine Tasse. Aber wenn dies auch nicht geschah, so kam er doch selten ordentlich aus, denn bald blieb Caffee, bald Zucker, bald Milch übrig.

Er fand bisweilen in seiner Tasche sowohl als in seinem Zimmer Sachen, von denen er sich durchaus nicht zu erinnern wußte, wie solche dahin gekommen waren. Nicht selten verließ er sein Zimmer und vergaß es zu verschließen, fand es dann bisweilen bei seiner Nachhausekunft offen, oder den Schlüssel beim Wirthe, der es unter der Zeit verschlossen hatte.

Ein ganz eigener Vorfall war folgender: Maimon wollte einst des Abends aus der Bürger-Tabagie, die er eine Zeitlang täglich besuchte, nach Hause gehen, und suchte vergebens nach seinem Stocke, den er mitgebracht zu haben sich diesmal durchaus bewußt war. Es war nur noch Ein Stock da, den man ihm brachte: „dies ist „nicht der meinige," sagte er, „denn meiner hat „einen Knopf." Es wurde nun eine Vertauschung vermuthet, und er nahm so lange diesen mit, bis es sich den andern Tag aufklären würde. Indeß noch an demselben Abend ließ er auf dem Wege beim Nachhausegehen den Stock fallen,

und als er ſolchen wieder aufhob, ſo findet es ſich, daß er ſeinen rechten Stock hat. Bei dieſer Erzählung ſagte er: „Moſes iſt gewiß nicht ſo „erſchrocken geweſen, als er ſtatt ſeines Stocks „eine Schlange hatte, wie ich es hier war.“ Er dachte nun darüber nach, wie es kam, daß er ſein Eigenthum nicht ſofort erkannte, und kam endlich auf folgendes Reſultat. Es mochte jemand zum Spaße, oder vielleicht von Ohngefähr, ihm ſeinen Stock umgekehrt gegeben haben (es war nehmlich keine Zwinge daran), und als er ihn fallen ließ, hob er ihn ſo auf, daß der Knopf nach oben kam.

Er ging einſt in ſeiner Stube überall herum zu unterſuchen, wo der Rauch herkäme; wie ihm denn der Geruch deutlich zeigte, daß es irgendwo brennen müſſe; und als er durch Geſicht und Geruch nichts bemerkte, ſo entdeckte er es endlich durch das Gefühl, denn es war ſein Schlafrock, den er an hatte und der hinter ihm brannte. Wo ich nicht irre, war es nach dieſem Vorfall, als ihm die Frau von B . . . das oben erwähnte Geſchenk machte. — Aehnliche Spuren von Unachtſamkeit fand man auf ſeiner Bettdecke und an ſeinen Büchern; und die Vorſicht muß beſonders über ihn gewacht haben, daß es immer

noch so gut ablief, oder daß es ihm wenigstens nicht einst so ging, wie dem Dichter Marino; dieser las am Kamine und fühlte es nicht, daß ihm eine brennende Kohle auf den Fuß gesprungen war, die ihn so gefährlich verwundete, daß er lange daran laboriren mußte.

In der oben erwähnten Bürger-Gesellschaft, wohin er des Abends zu gehen pflegte, waren viele aus dieser Gesellschaft nicht für ihn gestimmt, und der Grund war sehr verschieden. Maimon pflegte da ganz ungenirt zu leben, las größtentheils für sich in irgend einem Buche. Auch, wie schon gesagt, bestellte er sich nicht selten Menschen dahin, die der Gesellschaft mißfielen; es wurde dann gewöhnlich über Gelehrte und gelehrte Gegenstände disputirt, und dieses Gespräch wurde nicht selten sehr laut. Eben so wurde oft laut gelesen, wobei sich der Unwille der Gäste eben so laut zeigte.

Besonders wurde dieser Unwille einst sehr lebhaft. Man brachte ihm Bier, welches noch sehr jung war, er stellte das Mädchen (die in dieser Gesellschaft von mehreren geschätzt wurde — warum? das weiß ich nicht) des schlechten Bieres wegen zur Rede, sie behauptete aber, das

Bier sei alt. Maimon wurde hitzig und goß das Glas Bier gerade in die Stube. Nun wollte alles über ihn her, und es kostete Mühe, dies gütlich beizulegen. Der Groll, den ein Theil der Gesellschaft gegen ihn schon hatte, wurde aber dadurch noch vermehrt, und es fand sich nicht lange nachher eine andere Gelegenheit, wo man ihm offenbar Unrecht that.

Maimon gerieth mit demselben Mädchen in Streit, weil sie ihm nemlich ein anderes Bier gebracht, als er bestellt hätte. Nachdem das Mädchen weggegangen war, sagte Maimon, was das für Menschen sind; man ging nun zu dem Mädchen und sagte, sie möchte es doch nicht leiden, Maimon habe gesagt, was das für ein Mensch ist! Maimon berief sich auf seine Zeugen, daß er dies nicht gesagt habe, und so ward auch dieses gütlich beigelegt. Mir ist es aber wahrscheinlich, daß Maimon dies Wort in sensu malo nicht kannte.

Doch waren auch verschiedene in dieser Gesellschaft, welche Wohlgefallen an ihm fanden, ob sie gleich nicht den mindesten Anspruch auf Gelehrsamkeit machen konnten; und er wurde daher öfters von einigen des Sonntags zu Tische gebeten, was er auch annahm.

Er pflegte bisweilen zu sagen: heute müssen wir noch ein Glas Bier trinken, und Morgen früh über Zeit und Raum schreiben, oder wo er sonst in seiner Arbeit hielt.

Als er schon beim Grafen wohnte, so fand er auch in dieser Gegend eine Tabagie, wo er bisweilen hinging. Er sagte einst selbst: „Ich habe „einen Bedienten des Grafen, der neulich da „Bier holte, das Erstaunen angesehen, mich dort „in dieser Gesellschaft bei einem Glase Bier und „einer Pfeife Taback zu finden.“

Dergleichen Oerter hatte er nun mehrere. Er fand unter andern auch eine Tabagie, wo alte Bürger hinkamen, und wo einer aus dieser Gesellschaft alle Abende ein Buch, oder auch Zeitungen vorlas. Der Vorleser machte nicht selten hin und wieder seine eigenen Anmerkungen; dabei nahm er denn gewöhnlich die Brille herunter. Maimon, der eine Zeitlang den andächtigen Zuhörer machte, sagte einst, als er dies erzählte: „Hören Sie, wenn er die Brille herunter nahm, „fing ich schon an zu zittern.“

In eine solche Gesellschaft kam er einst des Abends spät hin, wo nur noch einige da waren,

die sehr lebhaft stritten, und zwar über den Gegenstand, ob der rothe oder der schwarze Adler-Orden mehr sey. Maimon erzählte dies in einer Gesellschaft, als er bei guter Laune war. „Ich „wurde," sagte er, „förmlich aufgefordert, diesen „Streit zu enscheiden. Ich nahm nun von dem „Biere, wovon der getrunken hatte, der für den „rothen Adler-Orden stritt, nahm aber die Par„tei jenes, der den Vorzug des schwarzen ver„focht. Endlich fand ich es doch für rathsam, „mich bald diesem wichtigen Streite sowohl, als „dieser Gesellschaft zu entziehen, um nicht selbst „ein Ehrenzeichen davon zu tragen." Die Streitenden waren ein Leinenweber, und ein Schlossermeister.

Maimon konnte über lächerliche, oft unbedeutende Dinge so laut auflachen, daß er es selbst abgeschmackt fand; es war ihm aber nicht möglich, dessen sich zu enthalten, und er lachte, daß ihm die Thränen aus den Augen kamen. Eben so konnte er sich des lauten Weinens in einer Tragödie unmöglich enthalten.

Einst las er in dem Werke eines Engländers, daß der Verfasser erst im 18ten Jahre das A B C lernte, und das erste Buch, welches er

in die Hände bekam, eins von Newton's Werken war. Sein Herr, (denn er war nur ein Bedienter) der ihn dabei traf, fragte: was machst du damit, du kannst ja nicht lesen? O ja, erwiederte er, ich habe es gelernt, und fing sogleich an, die schwersten Sätze zu erklären. Maimon las diese Beschreibung in meiner Gegenwart mit Thränen in den Augen.

Zu seinen Eigenheiten gehört noch, daß er von Jugend auf einen Widerwillen dagegen hatte, jemand bei seinem Titel zu nennen, und er hatte selbst eine gewisse Abneigung, seinen Lehrer mit dem gewöhnlichen Namen Rabbi anzureden.

Er hatte die Geschicklichkeit nicht, sich Federn zu schneiden, oder auch nur zu verbessern; er kaufte daher immer schon geschnittene Federn, und Leute die damit handelten, hatten einen guten Kunden an ihm; denn er brauchte solche in großer Menge, ob er sie gleich nicht zerkaute. Sie kannten ihn schon und liefen ihm auf allen Straßen nach. Dieses sind Federn, sagte ihm ein solcher Verkäufer einst, die allein schreiben! „Diesen müssen Sie den Namen Re„censenten-Federn geben," erwiederte Maimon.

Eben so wenig besaß er die Geschicklichkeit, einen Brief ordentlich zuzumachen; auf ein Couvert verstand er sich am wenigsten, — „vielleicht „bin ich so geschickt, sagte er einst, wenn ich mir „Zeit dazu ließe.“ Warum machen Sie nicht die Probe? fragte ich ihn. — „Weil ich befürchte „bei der Probe nicht zu bestehen, so will ich lie„ber in dem Wahne bleiben, daß ich es machen „könnte,“ war seine Antwort.

Maimon führte gern alles sehr rasch aus, und wurde sehr ungeduldig, wenn sich dies oft nicht thun ließ. Einst besuchte ihn der Prof. G... in Moabit und Maimon wollte sich mit ihm, wie er oft allein that, über das Wasser setzen lassen. Es war niemand beim Fahrzeug; Maimon, der nicht zu warten Lust hatte, wollte das Fahren selbst verstehen, machte auch wirklich den Kahn los und setzte sich hinein. Der Prof. G... wollte sich ihm aber nicht anvertrauen; indeß stieß er wenigstens, um zu zeigen, daß er das Rudern verstehe, in Gottes Namen ab. Aber es war mit diesem Talent doch nicht so ganz richtig; der Strom bemeisterte sich seiner Kunst, und trieb ihn überall, — nur nicht dahin, wohin er wollte. Es kostete ihm sehr viel Mühe, um nur da wieder hinzukommen, wo er eingestiegen

war. Er gab nun dem langen schweren Ruder die Schuld, das nicht nach seiner Hand wäre. — Die Lanze Achills ist nicht für jedermann.

Unter seine angenommenen Ausrufungen gehörte auch: Ach du lieber Gott! Es fragte einst jemand, was er sich wohl dabei denke? — „Höchstens, daß man sich nichts dabei denken kann," war seine Antwort. Die Aehnlichkeit dieser Antwort mit Vanini's ist nicht zu verkennen. Als dieser nämlich, zum Tode verdammt, an den Scheiterhaufen gebunden werden sollte; so rief er aus: ah deus! — Ergo est deus? fragte ihn der ihn begleitende Geistliche, der diese Gelegenheit, ihn noch zu retten, zu nützen glaubte. Modus est loquendi, war seine Antwort.

So pflegte er die Fragen, was Gott? — Seele? — u. s. w. ist, sehr kurz abzufertigen. Auf solche Fragen antwortete er etwa wie Demonax. Als man diesen fragte, wie er glaube, daß es in der andern Welt aussehe? gab er zur Antwort: gedulde dich noch ein wenig, ich will dir's von dort aus schreiben. *) „Hierüber spreche ich nicht," sagte Maimon, „was soll ich

*) Lucian, 3ter Theil, Seite 251.

„auch von Dingen reden, von denen ich im Vor„aus weiß, daß meine Erkenntniſſe nicht im „Mindeſten dadurch erweitert werden. Gott al„lein weiß, was Gott iſt!“ Ich glaube dieſen Gedanken auch anderswo ſchon gefunden zu haben. In einer ſeiner Schriften ſagt er ein ähnliches. „Macht aus der Seele, was ihr wollt; „ein logiſches Subjekt, eine Einheit des Bewußt„ſeyns, oder ein reelles Objekt, eine einfache Sub„ſtanz, und demonſtrirt daraus ihre Unſterblich„keit! Mag die Vorſtellung von Gott eine noth„wendige Idee, oder ein reeller Begriff eines „nothwendigen Weſens ſeyn! Demonſtrirt einen „Gott aus der Moral, oder eine Moral aus „Gott; laßt beide abhängig von einander ſeyn! „Wohin wird dieſes alles Euch führen, und wel„chen richtigen Gebrauch könnt ihr davon ma„chen?“

Unter ſchönen Künſten ſchätzte Maimon vorzüglich die Mahlerkunſt, und wie bekannt, hatte er ſchon in jüngern Jahren große Luſt, ſich damit zu beſchäftigen. In den erſten Zeiten, als er nach Berlin kam, war er feſt entſchloſſen, ſich in dieſe Kunſt einzuſtudiren. In ſeiner Lebensgeſchichte *) berührt er dieſes zwar nur im Vor-

*) Theil 2. Seite 195.

beigehen, aber wirklich fing er schon an, sich damit zu beschäftigen. Er ging in den Ephraimschen Garten, in dessen Zimmer sich manches schöne Original befand, und fing, ohne erst regelmäßig zeichnen zu lernen, gleich zu copieren an, was ihm ziemlich gelungen seyn soll. Er pflegte es noch lange nachher zu bedauern, daß er es nicht fortgesetzt und sich davon hatte abreden lassen. Es leidet auch wohl keinen Zweifel, daß, wenn er bei dieser Kunst geblieben wäre, er auch hierin Epoche würde gemacht haben. Eben so sehr schätzte er die Musik, aber eben daher eiferte er so sehr gegen ihre Meister; er wollte es durchaus auf die Meister und nicht auf die Kunst schieben, daß man so manches nicht damit hervorbringen kann.

Er behauptete, daß die meisten keinen deutlichen Begriff von ihrer Kunst hätten, und daher käme es, daß man mit den meisten nicht einmal über ihre Kunst sprechen könne. Er hielt es bloß für eine Ausflucht, wenn man sagt, daß der, der nicht praktischer Künstler wäre, auch nicht über die Kunst sprechen könne, und pflegte zu sagen: „was auch die Philosophie immer voraussetzt, so „will ich doch auch mit dem, der nur geraden „Menschenverstand hat, darüber so sprechen, daß

„er wenigstens nicht unbefriedigt bleiben soll.“ Dies war auch gewiß bei ihm der Fall, wenn er aufgelegt dazu war; seine Art, etwas zu entwikkeln und deutlich zu machen, war höchst angenehm und bewundernswerth. Besonders hatte er einen Schatz von Beispielen und Vergleichungen bei der Hand, die er nach dem Manne, mit dem er es zu thun hatte, zu wählen wußte. Fast in allen seinen Werken findet man musterhafte Beweise hiervon, und aus seinem Versuche einer neuen Logik kann folgendes als Beweis dafür aufgestellt werden. Er sagt: „Die Philosophie „überhaupt ist, nach dem Begriffe, den ich mir „von ihr gemacht habe, die alles in der menschlichen Erkenntniß regierende Gottheit. Wie die „Gottheit sich zum gesammten Universum verhält, so verhält sich die Philosophie zu allen „übrigen Wissenschaften. Sie sind ihr nicht coordinirt, sondern subordinirt. Ohne die Gottheit kann keine Welt gedacht, ohne die Welt „aber kann die Gottheit nicht erkannt werden. „Ohne Philosophie ist keine Wissenschaft überhaupt möglich, weil sie die Form einer Wissenschaft überhaupt a priori bestimmt. Ohne „irgend eine andere Wissenschaft vorauszusetzen, „hat die Philosophie für uns gar keine Bedeu-

„tung.“ Er führt dieses dort weiter und scharfsinnig aus, was aber weniger hieher gehört. Bei einer solchen Gelegenheit fragte man ihn einst, warum er den Grad von Deutlichkeit nicht eben so in seinen Schriften beizuhalten suchte? „das „mag ich nicht,“ sagte er, „ich weiß recht gut, „daß ich als populärer Schriftsteller nicht die „Hälfte Mühe haben werde,“ (mich dünkt, daß es wenigstens Täuschung war, wenn er dies glaubte, und es möchte ihm wohl so leicht nicht geworden seyn, als es ihm schien,) „aber bei meinen Schriften sehe ich allerdings viel voraus; „man soll denken, man soll sich anstrengen.“ Ich erinnere mich hier, daß er irgendwo in seinen Schriften sagt: „man muß nicht den Gaumen des Publikums bloß zu kitzeln suchen, man „muß ihn zu harten Speisen anhalten, wenn sie „nur sonst nahrhaft sind.“

Eben so ungünstig äußerte er sich einst von unserer Bühne: der Entzweck wurde hier ganz verfehlt, meint er; man soll*) dadurch auf

*) Maimon legte auf das Wort soll einen solchen Ausdruck, als wollte er jenen Zweifel damit ausdrücken, ob Schauspiele das bessern konnten, was mehr als Ein Geschlecht mit aller Bemühung und Vorsatz verdorben hat.

eine angenehme Art die Sitten und den Geſchmack des Publikums verbeſſern, man richtet ſich aber hierin vielmehr nach dem Geſchmacke des Publikums. Beſonders traf ſein Tadel die Operetten, noch mehr aber unſere Italiäniſchen Opern. „Ich weiß gar nicht, was ich daraus „machen ſoll,“ pflegte er zu ſagen, „man läßt „den Aeneas eine Arie ſingen —!“

Gegen die Erziehungs-Methode hatte er ebenfalls ſo manches einzuwenden. Einen Plan im Allgemeinen gab es, nach ſeiner Meinung, bei Erziehung, wenn man nicht zu einem gewiſſen Endzwecke erzieht, nicht. Es ſei vielmehr beſſer, gar keinen zu haben, denn da zieht die Natur, ſeiner Meinung nach, am beſten. Aber zu einem künftigen beſtimmten Stande zu erziehen, iſt das einzige, fügte er hinzu, was ich mir unter einem Plane der Erziehung denken kann, wenn man alsdann alles aufſucht, was zu dieſem künftigen Stande gehört und es in früher Jugend zu

---

als hätte er ausrufen wollen: Schauſpiele beſſern Rom nicht! — Sollte ich mich aber in ihm geirrt haben, ſo mag dieſe Bemerkung doch immer ſtehen bleiben, und ich laſſe es mir ſchon gefallen, wenn man mich dieſer Meinung beſchuldiget.

nühen ſucht. Die meiſten Eltern indeſſen haben keinen ſolchen beſtimmten Stand für ihre Kinder; ja bisweilen kömmt ſogar die jetzige Erziehung mit dem künftigen Stande in Colliſion, und man hat die Kinder, anſtatt ſie durch die Erziehung glücklich zu machen, vielmehr unglücklich gemacht. Er nannte hier einige, die man als Kinder öffentlich gelobt hatte, die aber nachher dem nicht entſprachen, was man ſich von ihnen verſprochen hatte, — Kinder, an denen ſich ſogar ſcharfſinnige Männer in ihrem öffentlichen Urtheile betrogen hatten. — Sie wurden offenbar durch eine unzweckmäßige Erziehung verdorben, beſonders da die Menſchen, denen man ſie anvertraut hatte, das Erziehungs-Geſchäft bloß affectirten; „man „ſehe nur,“ pflegte er zu ſagen, „was aus dieſen Erziehern geworden iſt, ſo wird man ſich „leicht denken können, was aus den Erzogenen „werden konnte.“

Herr ***, der einſt mit Maimon zuſammentraf, redete ihn freundſchaftlich an, und fragte ihn, warum er nicht über jetzige politiſche Angelegenheiten etwas ſchriebe? — Das wäre vergebens, ſagte Maimon, das Publikum iſt voller Vorurtheil für die —. Was ſchadet dieſes, ſagte Herr ***, Sie haben ſchon ſo manches geſchrie-

ben, wofür das Publikum mit Vorurtheil eingenommen ist. — „Habe ich aber dadurch etwas „gewirkt? — etwas gebessert?“ versetzte Maimon. „So lange Menschen bloß nach Empfindung „handeln, weiß ich nicht,“ sagte er einst, „ob „diejenigen mehr Unrecht haben, die aus Empfindung Unrecht thun, oder die, welche aus „Empfindung und Gefühl über Unrecht schreien. „Beide berufen sich auf Empfindung; was kann „man hier anders thun, als die Achseln zucken.“

„Die Menschen,“ sagte er bei einer gewissen Gelegenheit, „scheinen es nicht gewahr zu „werden, daß sie oft so eigennützig zu Werke gehen, daß sie, aus lauter Interesse, selbst gegen „ihr Interesse handeln.“

Er las einst einen Artikel aus London, in der Berliner Zeitung vom 18ten Februar 1791, in welchem erzählt wird, daß mehrere Menschen in einem Gedränge, das entstanden war, um den König ansteigen zu sehen, das Leben verloren hatten. Er übergab die Zeitung einem andern mit den Worten: „lesen Sie! da sind eine Menge „Menschen aus lauter Neugier gestorben, und „in London ist das noch sehr glücklich abgelaufen, „daß

„daß nicht eine noch größere Menge Neugieriger „umgekommen ist, die jene Neugierigen haben „sehen wollen.“

Ein junger Mann, der seine Verwandten zu besuchen nach Berlin gekommen war, suchte Maimon's Bekanntschaft. Er erreichte seinen Zweck und unterhielt sich mit Maimon über Gedichte, die er selbst gemacht hatte. Da aber Maimon das Mittelmäßige eben nicht sehr schätzte, am wenigsten den mittelmäßigen Dichter, und ihm nun der junge Mann voll Eigendünkel ein Gedicht unter dem Namen: Lob der Zeit, vorlas, so sagte ihm Maimon gerade heraus: „Hören Sie! Ihr Lob der Zeit verdient Tadel, „sie haben die Zeit damit verdorben!“ — Man muß wissen, daß dieses Urtheil Maimon sehr nachtheilig werden konnte; denn dieser junge Mann war aus einer Familie, von welcher Maimon unterstützt ward. Indeß so handelte er, wo es auf Wahrheit ankam; er wollte nie absichtlich beleidigen, aber er konnte auch nicht heucheln, und sagte daher ganz trocken seine Meinung.

„Möchte doch,“ sagte er einst über einen Mann, der alles, was er sagte, für Weisheit

ausgab; „möchte dieſer Mann doch einmal Thor„heit reden wollen, dann verhielte es ſich vielleicht „bei ihm umgekehrt.“

„Das iſt ein erbärmliches Wetter,“ ſagte ihm einſt ein Bekannter (zu einer Zeit, wo alles was Engliſch war, empor gehoben wurde) — „Hören Sie!“ antwortete er ihm: „hängen „Sie ſich auf oder — ſchießen Sie ſich todt, es „wird Ihnen Ehre machen. Man wird Sie für „einen Engländer halten.“

Man erzählte ihm einſt aus der Zeitung, daß die Franzoſen wieder an Gott und Unſterblichkeit zu glauben anfingen. „Mir fällt hierbei ein alter „jüdiſcher Schriftſteller ein,“ ſagte Maimon, (wo ich nicht irre, war es der Barbanel) „der „ſein Buch gleich mit bitterm Spotte und Schimpf „über die Philoſophen anfängt:“ „Sie machen „es, wie ſie wollen,“ ſagte er, — „bald iſt ein „Gott, bald iſt keiner; Gott ſoll von ihnen ab„hängen.“ Ganz ſo machte es Julian Neri, der Verfaſſer einer Geſchichte der Florentiniſchen Schriftſteller; als er auf Machiavelli kam, ſagte er weiter nichts von demſelben als: Machiavells Vater habe Bernhard geheißen und ſei von einem adlichen Hauſe geweſen. — Darauf ereiferte er

ſich über Machiavell und fängt an über ihn fürchterlich zu ſchimpfen.

Maimon ſchickte einſt einige Bogen eines Aufſatzes in die Druckerei und ſchrieb darauf: „ich „verlange abſolut, daß mir der Correctur-Bogen „zugeſchickt werden ſoll.“ Einige Tage darauf kam er zu dem Verleger und fand bei dieſem den Buchhändler H... aus B... Der Verleger ſtellte ihm Maimon vor und ſagte zugleich zum Spaße: hier will ich Ihnen auch zeigen, wie artig unſere hieſigen Philoſophen ſchreiben. Er holte den Bogen herbei und las: ich verlange abſolut u. ſ. w. Maimon wiederholte darauf dieſe Worte und ſagte: „ich weiß, wenn man ergebenſt „bittet, ſcheint die Sache nicht wichtig genug zu „ſein, und für mich iſt es abſolut nothwendig.“

Es ſagte ihm einſt einer, mit dem er den Abend zuvor über philoſophiſche Gegenſtände geſprochen hatte: „geſtern haben Sie mir mit Ihrer Philoſophie Kopfſchmerzen gemacht.“ — „Mir,“ ſagte Maimon, hat die Philoſophie nie „Kopfſchmerzen gemacht, wohl aber haben dies „die Philoſophen. Doch aber auch nur einige „von ihnen, mit unter wurde, per consensum, „das Erbrechen bei mir rege.“

Maimon erzählte oft öffentlich, daß er diesen oder jenen Plan zu einem Werke gemacht habe, welches er nächstens ausführen wolle; nicht selten wurde aber auch, ehe er sich ans Werk machte, ein ähnliches von einem andern angekündigt. „Dies schadet mir nichts," pflegte er dann zu sagen, „an Planen wird es mir nie fehlen, „und wenn ich nur will, so schreibe ich in der„selben Materie, worin mir ein anderer vorge„griffen hat, und werde doch etwas anders darin „liefern."

Oft aber schadete ihm denn auch seine Offenherzigkeit in dieser Art nicht, denn fast alle seine Plane waren ungeheure Unternehmungen. So ging er einst damit um, eine Revision aller Wissenschaften zu unternehmen, wozu er alle Gelehrten Deutschlands auffordern wollte, und, wenn ich nicht irre, hat er von diesem Plane schon etwas öffentlich erwähnt.*) Auch pflegte er bisweilen selbst von einem oder dem andern seiner Plane zu sagen: „von einer Seite freue ich mich

*) Beim Aufsuchen seiner Aufsätze fand ich in der deutschen Monatsschrift: Ankündigung und Aufforderung zu einer allgemeinen Revision der Wissenschaften, der Königl. Akademie der Wissenschaften vorgelegt von S. Maimon.

„darauf, von der andern Seite zittere ich vor „einem solchen Unternehmen, wovon mir die „bloße Idee schon so viel zu schaffen macht.“

Einem Manne, den er überaus schätzte, gab er öfters Manuscripte zu lesen; dieser sagte einst zum Scherze: „ich habe es abgeschrieben und „werde es unter meinem Namen drucken lassen.“ „Möchten Sie es doch thun,“ sagte Maimon, „Sie sollen sehen, ich widerlege es unter mei„nem Namen.“

„Meine Uhr,“ sagte er einst, „hat das „Schicksal der Menschen; so wie diese kurz vor „dem Tode am weisesten sind, so pflegt auch „meine Uhr am richtigsten zu gehen, ehe sie ab„läuft.“

Von dem obenerwähnten, damals noch rohen und ungebildeten Menschen, den er bei sich hatte, ließ er sich des Abends beim Einschlafen Mährchen erzählen. Gewöhnlich war der Inhalt von verwünschten Prinzessinnen und eben solchen Schlössern. Wenn dieser eine Zeitlang erzählt hatte, so pflegte er Maimon zu fragen: Schlafen Sie schon? — „Ich schwieg dann,“ sagte „Maimon, als ein probates Mittel, ihn zum „Schweigen zu bringen.“

Maimon pflegte jede Gelegenheit zu ernsthaften Betrachtungen zu nützen; zuweilen war diese Gelegenheit sehr unbedeutend, aber die daraus entspringende Betrachtung und Unterhaltung wurde bedeutend. Wenn man mit ihm ging, war dieses immer der Fall, denn er nahm den Stoff von der ersten besten Gelegenheit, welche sich eben ereignete. Nichts anstaunen nil admirari, schien auch sein Wahlspruch gewesen zu seyn. Nicht selten waren es lächerliche Dinge, aber ehe man sich es versah, war Maimon dadurch in ernsthafte Betrachtungen versetzt worden. Bei dergleichen Gelegenheiten fand ich es nicht selten bestätiget, was Garve sagt: „Es ist unleugbar, „daß unter freiem Himmel, auf Spaziergängen, „und selbst an Oertern, wo viele Zerstreuungen „sind, uns unsere besten und originellsten Ideen „einkommen."

Auf einem Spaziergange mit ihm hob jemand einen schönfarbigen Stein auf. „Sehen „Sie!" sagte dieser, „die Natur soll karg seyn, „und was hat sie uns nicht für schöne Steine „hingeworfen!" „Das mag der Stein der „Weisen sein," versetzte Maimon. „Das „glaube ich auch," sagte jener, „besonders da „Sie solchen jetzt in Händen haben." — „Hö-

„ren Sie," fing er an, „ich denke gar oft, wie „viele Natur-Produkte noch in der Erde enthal„ten sein mögen, wozu auch nicht die mindeste „Hoffnung ist, sie jemals zu entdecken." Hier kam er nun auf die neuere Chemie, und war, wie überall, sehr lehrreich. Er hatte recht gute Kenntnisse in der Chemie, welche er sich wahrscheinlich bei Erlernung der Apothekerkunst erworben hatte.

„Rathen Sie einmal, was ich jetzt des „Abends beim zu Bettegehen lese?" fragte er einst. Es wurde manches gerathen. — — „Das „neue Testament," sagte er.

Sie leben also noch, rief er einem Bekannten scherzhaft zu? Kaum, sagte dieser: ich war sehr krank, nicht wahr ich sehe schlecht aus? — „Sie sind ein ehrlicher Mann," sagte Maimon, „Sie wollen nicht anders aussehen, als Sie „sind."

„Was ich thue, thue ich gerne so, daß ich „weiß, daß ich etwas gethan habe." Er pflegte dies zu sagen, wenn man Ursache zu glauben hatte, ihn von mehrerem Trinken abhalten zu müssen. Denn er trank nicht selten in Gedan-

ken, und es kam dann auch bisweilen, daß er hierin so viel that, daß er nicht wußte, was er gethan hatte.

Eine Zeitlang ging Maimon mit der Idee um, wieder zu heirathen, aber in Rücksicht seiner Einkünfte und seiner höchst traurigen Lage schien ihm dieser Schritt zu gefährlich. Dazu kam noch, daß er den Vorsatz hegte, eine so arme Person zu wählen, für welche selbst seine Lage ein Glück sein sollte. Aber sich erst um eine Person zu bewerben, da er doch noch etwas mehr als Armuth suchte, war ihm viel zu langweilig und — zu seinem Glücke unterblieb es. Von Leibnitz weiß man, daß er noch in seinem funfzigsten Jahre heirathen wollte; die Person, zu welcher er Neigung hatte, wollte Bedenkzeit haben, und dies bewog Leibnitz, sich auch zu bedenken, und so ward aus der Heirath nichts.

Auch ging Maimon mit der Idee um, eine Reise nach England zu machen. „Den Entschluß dazu," sagte er, „habe ich längst schon gefaßt, „aber es fehlt nur an einer Kleinigkeit, den „Reisekosten nehmlich. Ich bin jetzt doch schon „zu verwöhnt, als daß diese Kleinigkeit, die „ehedem, wenn ich reisen wollte, gar nicht in

„Betracht kam, mich jetzt nicht abschrecken „sollte."

Maimon hatte einen hohen Grad von Herzensgüte, war im ganzen genommen, höflich und gefällig gegen jedermann, am meisten gegen diejenigen, welchen er rathen und dienen konnte. Er diente selbst mit Aufopferung seiner Bequemlichkeit. So wurde er einst von armen Leuten ersucht, seine Wohnung zur Hochzeit zu leihen; diese räumte er ein und trieb sich einige Tage vorher schon ausser dem Hause herum, damit die nöthigen Einrichtungen gemacht werden konnten. Er wurde zur Hochzeit eingeladen, und kam, blieb aber nur bis nach der Trauung.

Ein Bekannter von ihm kam einst durch gewisse Verwickelungen so weit, daß er in Arrest gebracht wurde. Maimon besuchte ihn öfters und unterstützte ihn mit Rath und That. Maimon hatte ihm dieses Schicksal schon Jahre vorher prophezeiht.

Manchen von seinen Kenntnissen eingenommenen überführte Maimon so von seiner Unwissenheit, daß er in die größte Verlegenheit gerieth. So gab er dem, einen Mathematiker affectirenden S .... ein bisher noch nicht ge-

lösles Problem zu lösen auf. Dieser fing sogleich an, den Beweis führen zu wollen, ohne die bisherige Schwierigkeit einer Lösung zu erwägen. Maimon aber unterbrach ihn mit den Worten: „es hat Zeit, wenn Sie Morgen die Lösung „suchen; denn bis jetzt haben alle Mathematiker „sie noch auf Morgen verschoben.“

Herr M. W . . . kam einst zum Grafen K . . ., als Maimon schon bei ihm war. „Ich „habe Maimon jetzt zu mir genommen,“ sagte der Graf. So! rief dieser verwunderungsvoll aus! Das ist ein Mann, das ist ein Mann! — und als er hier stockte, nahm der Graf das Wort und sagte: — den Sie nicht zu schätzen wissen. *)

Der Graf nahm einst Maimon mit nach Potsdam. Ohnweit dem Thore fragte Maimon: „wollen wir uns hier melden lassen?“ „Warum „das nicht,“ sagte der Graf, „die Transcendental„philosophie ist, meines Wissens, hier keine „Contrebande. Ich sage, wer ich bin, und Sie „sagen, Sie sind Maimon.“ Der Offizier fragte aber bloß den Grafen und Maimon nicht. „Se-

*) Dieß und das darauf folgende erzählte mir Maimon als einen Charakterzug des Grafen.

„ben Sie," ſagte der Graf zu Maimon, „was „für ein kleines Licht ich gegen Sie bin; Sie „fragt man nicht einmal!" — „Ich möchte ſa„ſagen, was für ein großes Licht Sie gegen mich „ſind," ſagte Maimon, „wodurch ich mit be„leuchtet werde, wie der Mond von der Sonne!"

Maimon befand ſich einſt nicht wohl, N. beſuchte ihn, wie dies oft geſchah, auf ſeiner Stube und ſagte, er ſei nur hypothetiſch krank, er möchte ausgehen, und Mittag mit ihm ſpeiſen. „Nun meinetwegen," ſagte Maimon, „ſo wol„len wir hypothetiſch trinken."

„Zweifeln Sie noch an meiner Unſterblich„keit?" ſagte er einſt, und zeigte mir ein aus„wärtiges Zeitungsblatt, worin man ſeinen Tod an„kündigte. Er hatte dies Gericht ſelbſt auf eine wiz„zige Art widerrufen, worauf ich mich nicht mehr vollkommen beſinne. Genug, er verbat ſich alle Condolationen über ſein Abſterben, ſo wie auch alle Gratulationen über ſein Wiederaufleben. Ich erinnere mich nicht mehr, was es für ein Zeitungsblatt war, aber wo ich nicht irre, widerrief er es in der Hamburger Zeitung.

Sein wirklicher Sterbetag war der 22ſte November 1800; er ſtarb um 10 Uhr des Abends

zu Nieder-Siegersdorf bei Freistadt in Nieder-Schlesien, im Hause seines so großmüthigen Wohlthäters, des Herrn Grafen von K . . . *)

„Geister decken kein Grab!" daher ist auch gewiß der Tag seines Todes nicht der letzte seines Lebens gewesen. Auch von ihm könnte man es sagen: die Natur hatte in ihm ein sehr schönes Werk gebildet, darin aber einen Fehler begangen, daß sie ihn nicht in die ihm angemessenen Zone hinversetzte. Sie hätte ihn nicht in Polen sollen geboren werden lassen. —

Als Maimon in seiner Lebensgeschichte das Schicksal eines alten treuen Knechts seiner Eltern und Voreltern, Namens Gabriel, in Rücksicht seiner Beerdigung so gefühlvoll niederschrieb, **) hat es ihn gewiß nicht geahndet, daß

*) Im Intelligenzblatte der allgemeinen Litteratur-Zeitung vom 29sten Januar 1801 wird sein Sterbetag unrichtig angegeben.

**) Dieser alte treue Knecht, der sich durchaus von der Familie Maimon's nicht trennen wollte, den sie daher bei ihrem Umziehen nach einen andern Orte mitnahm, starb auf einer Reise. Da er Protestant war, wollte man ihn nirgends aufnehmen, und er mußte daher auf dem Felde begraben werden.

ihm selbst ein mehr als ähnliches Schicksal bevorstehe; auch ihm wollte man eine Spanne Erde kaum zukommen lassen. —

Vor beinahe hundert und funfzig Jahren dachte man darüber aufgeklärter. Spinoza, der nie die christliche Religion angenommen hat, ist dennoch auf einem christlichen Gottes-Acker begraben worden. —

Ob Maimon gleich verdient hätte, daß Philosophen seine Bahre getragen und zu seinem Grabe begleitet hätten, so wurde er statt dessen als Irrgläubiger von Straßenbuben der Groß-Glogauer Judenschaft sehr klein behandelt und zu Grabe bestattet. — O Thorheit! o Aberglaube! wie tief hat dein Same Wurzel geschlagen!! — Doch, das Ganze ist auch nicht einmal einer Rüge werth,*) und diese nützt auch zu nichts. Vernunft und Menschlichkeit erheben ihre Stimme umsonst, denn graugewordenes Vorurtheil hat kein Gehör, sagt Mendelssohn.

Maimon hat über diesen Punkt gewiß mie Demonax gedacht; als dieser kurz vor seinem

*) Es ist ohnehin dieß schon in dem Werke: Neu-Berlin von Hrn. Jul. v. Voß zur Genüge gerügt worden.

Tode gefragt wurde, was er seines Begräbnisses halber verordne? war seine Antwort: „Gebt „Euch darüber keine Mühe, der Geruch wird „mich begraben," — und als man hierauf erwiderte, daß es sündlich wäre, wenn der Leichnam eines solchen Mannes den Vögeln und Hunden zur Speise liegen sollte, versetzte er: „ich „sehe nichts unschickliches darin, wenn ich todt „noch einigen Lebendigen nützlich wäre." —

Gewiß war es unserm Verewigten einerlei, ob man seine Hülle nach griechischer Weise verbrannt, oder auf indianische Weise glasirt hätte; oder ob er wie der Scythe gespeist, oder wie der Aegyptier eingepöckelt worden wäre. Wie lächerlich, abgeschmackt und verächtlich machten sich daher nicht diejenigen, welche wähnten, dem Leichname eines Maimon auch nur im Mindesten etwas Entehrendes zufügen zu können! — Wer nach einem Fantom schlägt, trifft sich selbst. — „Vergieb ihnen Herr! denn sie wußten nicht „was sie thaten." — *)

*) Ich denke, die Zeit soll nicht mehr weit entfernt sein, wo sich an der Spitze der Glogauer jüdischen Graberzunft

Dem Verdienste seine Krone.

Herr L. Peina, dessen ich zwar schon einigemal erwähnt habe, verdient es sehr wohl, hier noch besonders angeführt zu werden.

Verehrer, Freund und Wohlthäter, und dieß alles im höchsten Grade, fand unser Verewigter in Herrn Peina. Er gehört zu den seltenen Freunden, die es auch bei jeder Trennung und Entfernung bleiben. Der Verewigte, möchte man sagen, hatte in Herrn Peina, selbst bei seiner mehrmaligen Abwesenheit von hier, ein Depot von Freundschaft und so mannichfaltigen Wohlthaten zurückgelassen, zu dem er nie vergebens Zuflucht nahm.

Nicht lange vor seinem Tode hatte Herr Peina, bei Gelegenheit einer Reise nach Schlesien, ihn ersucht, nach Glogau zu kommen, was auch geschah. Wie mir Herr Peina versicherte,

---

Manner befunden werden, die den Verehrern Maimon's die Erlaubniß fernerhin nicht mehr verweigern werden, ihm einen Leichenstein setzen zu dürfen. Die dazu erforderlichen Kosten verpflichte ich mich hierbei zu schaffen, wie ich denn hinlänglich zu glauben berechtigt bin, daß es in Glogau selbst nicht an rechtlichen Mannern fehlt, die dieß selbst wünschen.

fand er damals unſern Verewigten in mancher Hinſicht ſehr vortheilhaft verändert. Beim Abſchiede, der es zugleich auf immer war, äußerte der Verewigte einen Wunſch, womit Hr. Peina nach ſeiner Zurückkunft ſich unermüdet beſchäftigte. Das Schickſal wollte es aber anders; ehe Herr Peina ihm noch die Erfüllung ſeines ganzen Wunſches hinterbringen konnte, war er ſchon in die Ewigkeit hinüber gegangen.

So viel ich weiß, war Herr Peina der einzige, mit dem er von Schleſien aus freundſchaftliche Briefe wechſelte, von denen einige Herr Peina durch den Druck öffentlich mitgetheilt hat. *)

Der Verewigte ſchätzte Herrn Peina, wegen ſein gefälliges Benehmen gegen ihn und ſchickte ihm jedesmal ein Exemplar von den Schriften, die er herausgab, legte auch ſelbſt bei ſeinem Tode einen Beweis ſeiner Erkenntlichkeit gegen ihn ab, daß er ihm ſeine goldene Uhr und ein Etui vermachte. Auf dieſe Uhr ließ Hr. Peina ſogleich ein neues Zifferblatt verfertigen, worauf man folgende Worte lieſt:

„Sal. Maimon's Vermächtniß an Peina,
„geſtorben zu Siegersdorf d. 22. Nov. 1800."

In

*) In Reinh. einem Archiv der Zeit 1801

In der erwähnten Monatsschrift Kronos, einem Archiv der Zeit, findet sich vom Herrn Prediger Tschegge y in Freistadt ein interessanter Aufsatz mit der Ueberschrift:

„Ueber Sal. Maimon und seine letzten Stunden," woraus ich Folgendes ausbebe, weil es wohl verdiente, bekannter zu seyn als es vielleicht ist, auch in mancher Hinsicht hieher gehört, und daher den Schluß dieser Schrift machen mag.

Der Herr Prediger machte ungefähr 1795 Maimon's persönliche Bekanntschaft in Freistadt, aber der nähere Umgang mit ihm fing erst sechs Wochen vor seinem Tode an, zu welcher Zeit ihn Maimon fast zweimal wöchentlich besuchte. Das Uebrige, welches uns hier am meisten angeht, wollen wir vom Herrn Prediger selbst hören.

„Einige Tage nach seinem Niederliegen, hörte „ich von seiner Krankheit; ich besuchte ihn bald, „und fand ihn im Bette. Die große Schwäche, „die ihn nicht über die Stube gehen ließ, machte „mir seinen Zustand gleich bedenklich, und ich bat „ihn recht dringend, einen Arzt zu consuliren. „Aber er war kein Freund von Hypothesen in „irgend einer Wissenschaft, am wenigsten da, wo „es Leben und Tod gilt, und daher hatte er zu „der Medizin kein Zutrauen. Nach einigen Tagen „kam ich wieder, und da fand ich ihn schon zum

„Tode reif. Es war mir aus pſychologiſcher Hin-
„ſicht intereſſant, ihn in dieſer Situation zu be-
„merken, ob er auch auf dieſem gefährlichen Po-
„ſten ſeinen Grundſätzen treu bleiben würde. Ich
„fing daher, als ich an ſein Bette trat, mit Fleiß
„ſo an, daß das folgende Geſpräch, welches ich
„wörtlich niederſchreibe, ſich entſpann:“

„Ich. Ich finde Sie heute ſehr ſchlecht,
„lieber Maimon.“

„Er. Es wird wohl beſſer werden.“

„Ich. Ich finde Sie ſo ſchlecht, daß ich an
„Ihrem Aufkommen zweifele.“

„Er. Was iſt's weiter, wenn ich todt bin,
„bin ich weg.“

„Ich. Das können Sie ſagen, lieber Freund?
„Wie? (ich ſagte dies mit vieler Innigkeit) Ihr
„Geiſt, der ſich bei den ungünſtigſten Umſtänden
„empor ſchwang, der ſo ſchöne Blüthen und
„Früchte trug, dieſer Geiſt ſollte mit der elenden
„Hülle, mit der Sie ſich jetzt bekleidet ſehen, in
„den Staub getreten werden? Sie ſollten es in
„dieſem Augenblicke nicht fühlen, daß Etwas in
„Ihnen iſt, was nicht Körper — nicht Materie
„— nicht den Bedingungen des Raumes und der
„Zeit unterworfen iſt?“

„Er. Ach! das ſind ſchöne Träume und
„Hoffnungen.“

„Ich. (Ihm schnell einfallend) die gewiß „in Erfüllung gehen werden. — Sie behaupteten „neulich, fing ich nach einer kleinen Pause an, „daß wir es hier nur zur Legalität bringen könn„ten; dies angenommen, vielleicht gehen Sie nun „bald in einen Zustand über, wo Sie die Stufe „der Moralität ersteigen werden, da Sie und „wir alle Anlage dazu haben. Und wie? Soll„ten Sie es jetzt nicht wünschen in die Gesell„schaft des so sehr von Ihnen geehrten Men„delssohn zu kommen — (ich gab mit Fleiß mei„nem Gespräche diese Wendung, um auch diese „Seite seines Herzens zu berühren.)"

„Er. (Nach einer Weile) Ach! Ich bin ein „toller Mensch gewesen, unter den Tollsten der „Tollste — und wie sehr wünschte ich das anders."

„Ich. Diese Aeußerung ist mit ein Be„weis, daß Sie mit Ihrem Unglauben noch „nicht ganz in Richtigkeit sind. Nein, (ich nahm „ihn bei der Hand) Sie werden nicht ganz ster„ben. — Ihr Geist wird gewiß fortdauern."

„Er. Glauben und hoffen kann ich viel, aber „was hilft uns das."

Ich. Es hilft uns zur Ruhe.

„Er. Ich bin ruhig — sagte er ganz er„schöpft."

„Ich brach das Gespräch ab, weil er fast

„nicht mehr reden konnte. Als ich weggehen „wollte, bat er mich zu bleiben, oder doch bald „wieder zu kommen. Als ich den andern Mor„gen wieder kam, fand ich ihn schon sprachlos „und ohne Bewußtseyn. Um zehn Uhr des Abends „schloß sich sein vielsagendes Auge auf immer.“

„Vielleicht hätte er gerettet werden können, „wenn er bald einen Arzt zu Rathe gezogen, und „die verordneten Mittel nach Vorschrift genom„men hätte. Er starb ruhig — aber ich wage es „nicht zu behaupten, wovon diese Ruhe das Re„sultat war. Ich betrachtete, als ich einige Tage „nachher bei dem Schlosse des Grafen vorbei „ging, mit Wehmuth die Fenster seines ehema„ligen Zimmers, und segnete seine Asche.“

Nothwendige Erinnerung an meine geehrten Leser.

Rousseau sagt, man müsse in einem Buche bei dem Guten, was es enthält, allein stehen bleiben. Wenn der Autor nur zwei Seiten gegeben hat, welche Vergnügen oder Belehrung gewähren, müssen wir ihm schon Dank dafür wissen, man überschlage, ohne ein Wort zu sagen, das, was mißfällt.

Verzeichniß

von Maimon's sämmtlichen Aufsätzen und Schriften nach ihrer Zeitfolge geordnet, wie auch der hinterlassenen Manuscripte.

Aufsätze.

1) Probe rabbinischer Philosophie. Berlinische Monatsschrift. 8. St. August 1789. S. 171.
Der Aufsatz war ursprünglich hebräisch geschrieben, und in eine hebräische Monatsschrift unter dem Namen:
Gesellschaft der Forscher der hebräischen Sprache, eingerückt wo sich mehrere Aufsätze von ihm befinden.

2) Antwort des Hr. Maimon auf ein Schreiben des Hr. A.

3) Ueber Wahrheit, in einem Schreiben an seinen Freund Hr. S. Levy.

4) Beweise, daß Tropen keinesweges die Uebertragung eines Wortes von einem Gegenstande auf einen, diesem analogischen bedeutet ꝛc.

5) Bako und Kant, eine Vergleichung zwischen den Bemühungen dieser Reformatoren der Philosophie.

6) Ueber die Weltseele.

7) Ueber den Plan seiner Transcendalphilosophie. Journal für Aufklärung von Riem 1790.

8) Probe rabbinischer Philosophie.

9) Versuch einer neuen Darstellung des Moralprincips und Deduction seiner Realität.

10) Ueber die erſten Gründe des Naturrechts.
11) Das Genie und der methodiſche Erfinder.
12) Der groſse Mann.
13) Erklärung einer allgemein bekannten merkwürdigen anthropologiſchen Erſcheinung.
14) Sophiſtik des menſchlichen Herzens.
Berliniſche Monatsſchrift 1789. 1794. 1795. 1799. 1800. 1801.

15) Ueber Täuſchung.
16) — Vorherſehungs-Vermögen.
17) — die Theodiceen.
18) Ankündigung und Aufforderung zu einer allgemeinen Reviſion der Wiſſenſchaften, der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften vorgelegt.
Deutſche Monatsſchrift.

Auch wird er als Mitarbeiter am philoſophiſchen Journal einer Geſellſchaft deutſcher Gelehrten von Niethammer genannt, wovon das 1e Heft 1795 erſchien.

19) Der moraliſche Skeptiker.
Berliniſches Archiv der Zeit, October 1800.

20) Ideen und Plan zu neuen Unterſuchungen aus Sal. Maimon's hinterlaſſenen Papieren.
Neues Muſeum der Philoſophie und Litteratur. 1r Band. 1s Heft von Bouterwek.

21) Das Magazin zur Erfahrungsſeelenkunde, zu deſſen Herausgabe er ſich mit Moritz, v. 9n Bande an, vereinigt hatte, enthält außer mehreren ſeiner Anmerkungen und Erklärungen, noch mannigfaltige wichtige Aufſätze von ihm. *)

*) Es kann wohl ſein, daß mir noch einige ſeiner Aufſätze entgangen ſind.

Ganze Werke.

1) Versuch über die Transcendalphilosophie. Berlin bei Voß und Sohn 1790.
2) Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung 18 Stück 1791. Berl. bei Unger.
3) Seine Lebensgeschichte 1r u. 2r Band 1792 u. 93. Berlin bei Vieweg d. ä.
Fragmente aus dieser Lebensgeschichte erschienen unter der Ueberschrift; Ben Josuas Lebensgeschichte in dem Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, 9r Band 1792
4) Streifereien im Gebiete der Philosophie. 1r Thl. bei W. Vieweg Berlin 1793. 8.
5) Anmerkungen zu Bakon von Verulam neues Organon von G. W. Bartholdy 1r Band 1793.
6) Anfangsgründe der Newtonischen Philosophie von Dr. Pemberton, aus dem Englischen mit Anmerkungen und einer Vorrede v. S. Maimon, 1r Thl. mit 4 Kupfertafeln. Berlin 1793 bei Maurer.
7) Die Kategorien des Aristoteles mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt. Berl. bei Felisch 1794. 8.
8) Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens; nebst angehängtem Briefe des Philaletes an Aenesidemus. Berlin bei Felisch 1794. gr. 8.
9) Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist, oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen. Leipzig bei Fleischer d. j. 1797. *)

---

*) Es ist mir nicht bekannt, ob noch nach dieser Zeit ein ganzes Werk von ihm erschienen ist.

Hinterlassene Manuscripte.

Außer den unter No. 20. oben schon erwähnten Papieren, müßten noch folgende größtentheils im hebräischen vorhanden sein, wovon sich das Meiste in den Händen des Herrn Benjamin Fränkel zu Groß-Glogau befindet. *)

1) Ein fragmentarischer Commentar über die Ethik des Aristoteles.
2) Die Mysterien der Philpsophie.
3) Ueber Algebra, Litteralcalcul und Analysis.
4) Ueber Kabbale und einige dunkele Exegesen des berühmten Ben Esra. In einer Vorrede dazu erklärt er diese Arbeit als sein erstes Geistes-Produkt.
5) Ueber Logik; enthält größtentheils Anmerkungen über die Logik des Hr. Pr. Kiesewetter.
6) Ein mathematisches Lehrbuch in hebräischer Sprache.
7) M. Mendelssohn's Morgenstunden in die hebräische Sprache übertragen.
8) Eine Naturlehre nach Newtonischen Principien.
9) Commentar zu More Nevochim; vielleicht dasselbe, was bei seinem Leben schon gedruckt worden ist.
10) Mehrere einzelne Aufsätze, und ein Theil seiner Correspondenz mit Reinhold, Ben David und Andern.

---

*) Für diese Nachweisung danke ich dem Herrn Fürstenthal, Lehrer im Hause des Herrn Fränkel auf das Verbindlichste.